

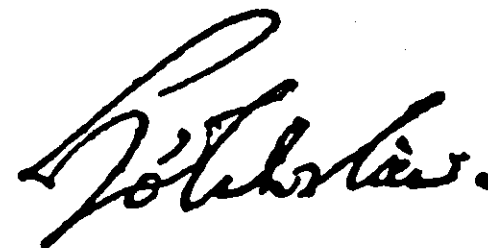
Das HÖLDERLIN-JAHRBUCH 1990-91 dokumentiert die 21. Jahresversammlung, die unter dem Thema »Hölderlin und der Mythos« stand. Die abgedruckten Beiträge behandeln dieses Problem aus theologischer, philosophiegeschichtlicher und hermeneutischer Sicht, durch die Analyse bestimmter Mythen und mythologischer Konfigurationen im Werk Hölderlins und in der Rezeption des »armen Hölderlin« durch die Romantiker.

ISBN 3-476-00763-4

VERLAG
J.B. METZLER

HÖLDERLIN-JAHRBUCH
1990-1991

HÖLDERLIN JAHRBUCH 1990-1991



VERLAG
J.B. METZLER

HÖLDERLIN-JAHRBUCH

*Begründet von
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

*Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft
herausgegeben von
Bernhard Böschenstein und Ulrich Gaier*

Siebenundzwanzigster Band
1990–1991

J. B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
STUTTGART

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung von
Altana AG, Bad Homburg v. d. H.
Ursula Brauer, Norderstedt
Dr. Heinrich Ellermann, Vaduz

Redaktionelle Mitarbeit:
Carola Hoepner-Peña, Gesine Lübben

Die Herausgeber ermuntern ausdrücklich zur Einsendung von Manuskripten oder Disketten. Die redaktionellen Richtlinien sind bei der Geschäftsstelle der Gesellschaft, Hölderlinturm, Bursagasse 6, D-7400 Tübingen zu erhalten.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hölderlin-Jahrbuch / begr. von Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn. Im Auftr. der Hölderlin-Ges. hrsg. – Stuttgart : Metzler.

Erscheint zweijährlich. – Früher im Verl. Mohr, Tübingen. – Aufnahme nach Bd. 27. 1990/91 (1991)
ISSN 0340-6849

NE: Beißner, Friedrich [Begr.]; Kluckhohn, Paul [Begr.]; Hölderlin-Gesellschaft

Bd. 27. 1990/91 (1991) –
Verl.-Wechsel

ISBN 3 476 00763 4
ISSN 0340 6849

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 1991 J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart
Einbandgestaltung: Willy Löffelhardt
Satz und Druck: Laupp & Göbel in Nehren/Tübingen
Printed in Germany

Inhalt

Vorträge und Abhandlungen

Hölderlin über den Mythos. Von Manfred Frank	1
Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung. Von Eberhard Jüngel	32
Herder, Hölderlin und der Zeitgeist. Zur Frühgeschichte eines Begriffs. Von Lothar Kempfer	51
Dionysos oder die Begierde. Deutung der „Weisheit der Alten“ bei Bacon, Hamann und Hölderlin. Von Maria Behre	77
Hölderlin und Ossian. Von Howard Gaskill	100
Hölderlins Oedipus-Gedicht. Von Renate Böschenstein	131
Jupiter Befreier. Von Michael Franz	152
„Quantum distat ab illo“. Von Michael Franz	155
„Der arme Hölderlin“ Die stilisierte Dichterfigur in der Rezeption der Romantik. Von Katharina Kaspers	159
Der unbestechliche Philologe. Zum Gedächtnis Norbert von Hellingsraths (1888–1916). Von Heinrich Kaulen	182

Dokumentarisches

Landgraf Friedrich V. Ludwig von Hessen-Homburg (1766–1820): Einiges zu den politischen Ansichten und zur Person. Mit Materialien: den politischen Aufsätzen, einer autobiographischen Skizze, einem autobiographischen Gedicht und einem Brief des Hofrats F. W. Jung an die Landgräfin Caroline. Von Ursula Brauer	210
„Der würdige Sinclair“. Eine zeitgenössische Stellungnahme zum Hochverratsprozeß gegen Isaak von Sinclair. Von Christoph Prignitz	262
Ein System für Hölderlin. Die neue Hölderlin-Bibliographie: Was will und kann sie leisten? Von Werner Paul Sohnle und Marianne Schütz	274

Rezension

Über die „neu zu entdeckende Spätdichtung“ Hölderlins. Oder: „Bevestigter Gesang“ in ruinöser Edition. Von Wolfram Grodeck	296
--	-----

Berichte

Ansprache des Präsidenten zur Eröffnung der 21. Jahresversammlung vom 7.–10. Juni 1990 in Tübingen. Von Uvo Hölscher	314
Bericht des Präsidenten über die 21. Jahresversammlung in Tübingen. Von Uvo Hölscher	321
Bericht über die Arbeitsgruppe „Zum Mythosbegriff im 18. Jahrhundert“. Von Heinz Gockel	327
Bericht über die Arbeitsgruppe „Mythische Vorstellungsformen im Hymnenfragment ‘Der Vatikan’“. Von Renate Böschstein	329
Sprache als Musik. Von Wilhelm Killmayer	333
Kurzbericht von der Arbeitsgruppe zu dem Gedicht ‘Die Zufriedenheit’. Von Uvo Hölscher	334
Vorstand und Beratender Ausschuß der Hölderlin-Gesellschaft	336
Eingesandte Bücher	338
Anschriften der Mitarbeiter	341

Hölderlin über den Mythos*

Von

Manfred Frank

„Unterschiedenes ist gut“, sagt Hölderlin und nimmt mit dem berühmten (zu wenig beherzigten) Wort von denen Distanz, die zum Begriff ‚Mythos‘ (wie schlechte Klavierspieler zum Pedal) Zuflucht suchen, weil sie nicht differenzieren können und so alle Töne bzw. Begriffe ineinander verschwimmen lassen. Andere ähneln, wenn sie der Mythomanie der letzten 10 Jahre huldigen, eher solchen, die auf einer Flöte mit nur drei Löchern spielen; aus dem einen fährt ‚das Rationale‘ (oder ‚der Logos‘), aus dem anderen ‚das Irrationale‘ (oder ein Gebräu von Neuheidentum, Postmoderne und Ursprungsphilosophie), auf dem dritten pfeifen sie selbst. Das gibt, selbst beim ‚Wechsel der Töne‘, keine reiche Melodie – jedenfalls keine, die Hölderlins komplexe Gedanken zum Mythos vertonte.

Ich möchte, wenn ich im folgenden einige dieser Gedanken rekonstruiere/vortrage, die Raisonnements des philosophischen Essayisten Hölderlin befragen. Daß „der Vortrag der Mythe [...] poetisch“ sein wird¹, ist eine Folgerung, zu der er als *Philosoph* gelangt und für die er eine aus reinen Argumenten fließende Plausibilität beansprucht – auch wenn der „Vortrag der Mythe“ selbst im poetischen Medium erfolgen wird. Inwiefern etwa Hölderlins späte Hymnen Mythisches nicht nur antiquarisch (im Sinne von Herders ‘Neuerem Gebrauch der Mythologie’² verwalten oder im Geiste des Klassizismus als norm-erfüllte Quellen anzapfen, sondern selbst mythopoetisch kreativ werden, ist noch wenig bekannt; und ich traue mir angesichts des Reichtums und der Komplexität dieser

* Vortrag, gehalten bei der 21. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen am 8. Juni 1990.

¹ Historisch-Kritische Ausgabe (zit.: FHA), hg. von D. E. Sattler, Bd. 14 (Entwürfe zur Poetik), Frankfurt/Main 1979, S. 49, Z. 226.

² Vgl. M. Frank, *Der kommende Gott, Vorlesungen über die ‘Neue Mythologie’* I. Teil, Frankfurt/Main 1982, 5. Vorlesung (S. 123 ff.).

Dichtung auch nicht zu, heute darauf eine Antwort zu versuchen. Allerdings bin ich überzeugt, daß ‚Mythos‘ ein Genre ist und daß es dem sich nicht erschließen wird, der den Titel „Hölderlin über den Mythos“ mit Erinnerungen verbindet, die ihm bei der Lektüre von Dichtungen Hölderlins an Details aus antiken Götter- und Heroengeschichten gekommen sind.

Dem ‚Mythos‘ begegnet Hölderlin nicht zunächst als Individuum; die neumythische Aufgeregtheit war ein Generationenerlebnis. Die intellektuelle Atmosphäre, die ihn schon im Tübinger Freundeskreis umfängt, erst recht die Luft, in die er in Fichtes und Niethammers (später [1796] Schlegels) Jena eintritt, ist (neu-)mythisch überdeterminiert. Um zu erfahren, was damit gemeint ist, darf man sich nicht durchs Lexikon informieren, sondern muß die Texte der betreffenden Autoren befragen – nicht nur die Hölderlinschen. Da zeigt sich denn, daß unter ‚Mythenüberlieferung‘ – der Begriff ist noch nicht streng abgesondert gegen den anderen der ‚religiösen Tradition‘ – ein Unternehmen im Dienste der Rechtfertigung von Lebensformen einer Gesellschaft aus einem letztverbindlichen Wert verstanden wurde. Ihn nennt diese Generation auch ‚das Unbedingte‘ oder ‚das Absolute‘. Ich habe früher vorgeschlagen, von der kommunikativen Funktion des Mythos zu sprechen, weil sie auf das Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander und auf die Einträchtigkeit (oder wenigstens: Vereinbarkeit) ihrer Wertüberzeugungen abzielt. Diese (im romantischen Wortsinn) „gesellige“ Kraft verdankt der Mythos seiner *synthetischen* Natur. Werte sind wesenhaft intersubjektiv: es ist widersinnig, sie aus Privatoptionen erklären zu wollen (Werte sind nicht Idiosynkrasien). Religionen bestehen und tradieren sich – das ist die gemeinsame Überzeugung Durkheims und des Autors der ‚Reden über die Religion‘ – nur in Gemeinschaft³. Eine atomisierte Sozietät gewährt ihnen keine Stätte.

So greift die erkenntnistheoretisch orientierte Frage nach den Bedingungen religiösen Lebens auf die zweite, eher sozialhistorisch gerichtete Frage über, die sich nach dem Zustand einer Gesellschaft erkundigt, welche diese Frage stellt. „Ihr fragt mich“, ruft der französische Frühsozialist Pierre Leroux seinen Zeitgenossen zu, „wo heute die Religion ist, und ich frage euch, wo heute die Gesellschaft ist. Seht ihr nicht, daß die

³ Emile Durkheim, *Die elementaren Normen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main 1981; Friedrich Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*, in: *Sämtliche Werke*, Erste Abtheilung, Erster Band, Berlin 1843, S. 133–460, vor allem die Vierte Rede (S. 316 ff.) „Ueber das gesellige in der Religion [...]“.

gesellschaftliche Ordnung ebenso zerstört ist wie die religiöse Ordnung? Der Verfall der einen folgt dem Verfall der anderen.“⁴ Aber schon das ‚Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ mißt den Grad maschinenmäßigen Idee- (und das heißt: Legitimations-) Verlusts des mit der Französischen Revolution in die Möglichkeit getretenen Staats an dem der Auslöschung des Gedankens religiöser Rechtfertigbarkeit von Sozialverhältnissen – und fordert dann eine ‚Neue Mythologie‘.

Das ist eine typisch frühromantische Perspektive, hinsichtlich deren eine ganze Generation von zwischen 1769 und 1775 Geborenen übereinkommt. Sie war es, die zuerst mit systematischer Konsequenz den aufklärerischen Kritizismus (in Denkart und Politik) durch den Gebrauch hat definieren wollen, den er vom *Geist der Analyse* macht.⁵ Hölderlins Schriften der 90er Jahre, allen voran der ‚Hyperion‘, sind voll von Klagen über den Verbindlichkeitsverlust der bürgerlichen Verhältnisse und der Sehnsucht nach Überwindung des Zustandes der Zersplitterung aller Lebensverhältnisse und der Isolierung des Menschen vom Menschen. Daß damit nicht einfach die ‚societas civilis‘, sondern allerdings der bürgerliche Staat (im Sinne der Realisation der Grundsätze der Französischen Revolution) gemeint ist, wissen wir z. B. durch Belege bei Tieck und Schelling.⁶ So entsteht über den Ruinen der zersplitterten Lebens- und Sozialverhältnisse die Utopie des „gemeinsamen Geistes“ und des „kommenden“, des „gemeinsamen Gottes“, der im emphatischen Sinn „Ein Geist“ sein wird den Menschen (‚Brod und Wein‘).

Das Ausgangspostulat des analytischen Geistes sei gewesen, daß alle zusammengesetzten Realitäten notwendig auf eine Anordnung einfacher Elemente zurückgeführt werden müssen. So hätten sich alle Totalitäten/Positivitäten vom feudalen Gottesgnadentum über die sozialen Körperschaften und die religiöse Sinnstiftung bis hin zur Einheit der Vernunft aufgelöst: all diese Komplexe hätten sich erwiesen als nicht ursprünglich, sondern als spaltbar in elementarere Komponenten. Eine von ihnen sei gewesen: das „Wesen des Menschen“, unendlich kombinationsfähig,

⁴ In: F. Kool/W. Krause (Hgg.), *Die frühen Sozialisten*, München 1972, I, S. 283 f.

⁵ Vgl. M. Frank, *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft. Vom französischen Materialismus über Kant zur Frühromantik*, in: Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegen-aufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, S. 377–403.

⁶ Ich habe sie zitiert und ausführlich interpretiert in: *Anti-bourgeoise Anarchie und Revolutions-Kritik. Von der zwiespältigen Haltung der Frühromantik zur Französischen Revolution*, in: Henning Krauß (Hg.), *Folgen der Französischen Revolution*, Frankfurt/Main 1989, (es 1579), S. 221–244.

aber in sich isoliert, ohne inneres Band zum Anderen, kurz: nach dem theoretischen Modell des Atoms konzipiert. Als das Ausmaß der Zerstörung bewußt wird, sieht man im ausgehenden 18. Jahrhundert eine Art heiligen Entsetzens Platz greifen. Von Rousseau über Lessing und Herder zieht sich eine Linie der Betroffenheit über die Effekte der Religions-Zerstörung – immer häufiger begleitet von Entwürfen ihrer Reaktivierung oder Neustiftung. Die ganze sogenannte klassische deutsche Literatur läßt sich aus der Reaktion auf den Verlust jenes „Mittelpunktes“ ableiten, der „die Mythologie den Alten und ihrer Dichtung gewesen war“: der „mütterliche Schoß“, das Band der Gemeinschaft zwischen den Menschen, der Ausfluß eines Unbedingten, mit dessen Verlust alles erlaubt wäre („Rede über die Mythologie“).

Das gilt in potenziert Form für die Frühromantik, in deren geistiges Spektrum ich Hölderlin einblende, obwohl seine Kontakte zum Kreis der Jenaer Frühromantik (der ja erst zusammentrat, als Hölderlin Jena verlassen hatte) kaum entwickelt waren und wenig erforscht sind. Hier bleibt vieles zu tun: ich glaube, etwas vom Wichtigsten der Hölderlin-Forschung. Niethammers Reinhold- und Jacobi-Umdeutung scheint, wie wir aus jüngsten Forschungen wissen⁷, der gemeinsame Ausgangspunkt der romantischen und der Hölderlinschen Fichte-Überbietung und Re-etablierung des Gedankens eines trans-relativen Absolutum gewesen zu sein – und in Niethammers Hause sollen sich Hölderlin und Novalis (die beide teils verwandtschaftliche, teils eng freundschaftliche Verbindungen

⁷ Eine erste systematische Rekonstruktion des für die Frühromantik so relevanten Arguments Jacobis aus den Quellen und den Hinweis auf die Vermittlerrolle Niethammers hat Dieter Henrich geliefert in einem unveröffentlichten Text 'Hölderlin Jena'. Vgl. auch seinen Beitrag zur Habermas-Festschrift, *Die Anfänge der Theorie des Subjekts* (1789), in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, hg. von Axel Honneth u. a., Frankfurt/Main 1989, S. 106–170, bes. 123 ff. und 159 ff. Henrich rekonstruiert einen unter den Schülern Reinholds (zu denen Niethammer – wie auch Novalis – zählte) verbreiteten Zweifel an den Möglichkeiten des Philosophierens aus einem obersten Grundsatz. An seine Stelle tritt eine vereinigungsphilosophische immanente Versöhnung der antagonistischen Tendenzen auf das Ungebundene und auf Individualität, die prozessual zu denken ist und kein definitives Resultat (à la Hegel) findet. Diesen Ansatz findet man am ausgeprägtesten durchschlagen in Friedrich Schlegels früher Philosophie, vor allem in der Überzeugung von der Zentrumslosigkeit des Philosophierens und der Theorie vom „Reflexions-Medium“. „Daher“, notiert Schlegel 1796 in Jena, unter Niethammers Einfluß, „muß die Philosophie [nicht bei einem obersten Grundsatz, sondern] wie das epische Gedichte in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre“ (*Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe* [KA], hrsg. v. Ernst Behler, Bd. XVIII, S. 518, Nr. 16; vgl. dazu M. Frank, *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik*, München 1972, Neudruck München-Paderborn-Wien 1990, S. 26 ff.).

zu ihm unterhielten) einmal getroffen und „viel über Religion“ gesprochen haben.⁸ „Über die Religion“ handelt dann das „Fragment philosophischer Briefe“, das Hölderlin am 24. Februar 1796 in einem Brief an den Herausgeber des 'Philosophischen Journals', Immanuel Niethammer, acht Wochen nach seiner Ankunft in Frankfurt, erwähnt und von dem ein kleiner Auszug im zweiten Halbjahr 1796 (oder eher um den Jahreswechsel 96/7) niedergeschrieben worden zu sein scheint.

Im Jenaer Kreis von Freunden und Schülern Fichtes und Niethammers war es jedenfalls, daß der erkenntniskritische und der sozialkritische Aspekt der Kritik am analytischen Geist zuerst zusammengeführt wurden, um jene „Idee“ zu erzeugen, „die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben“ (FHA 14, 17, Z. 16–18). Ich habe in den 'Vorlesungen über die 'Neue Mythologie' die Quellen freigelegt, auf die meine Behauptungen sich stützen, und darf also schreckliche Vereinfachungen wagen: Die emanzipatorische Mission der Aufklärung, so liest man vor allem bei Friedrich Schlegel und Schelling, schlägt um in Selbstverblendung, sobald sie mit ihrer nichts verschonenden Kritik an der Unhaltbarkeit von Positivitäten *zugleich den Gedanken der Legitimierbarkeit von Lebensverhältnissen als solchen aus der Welt schafft*. Fortan steht Aufklärung und der aus ihr entwickelte bürgerliche Staat unter dem strukturell unabweisbaren Verdacht der Illegitimität, jedenfalls aber des Zweifels, er könne mit Mitteln einer ganz auf eigene Füße gestellten Analyse seine eigene Beglaubigung erbringen. Aus dieser – biographisch von Hölderlin sehr konkret durchlebten – Not entspringt das mächtige, ab 1795 allerorten artikulierte Verlangen nach Wiederherstellung des Mythos (oder – wie gesagt – meist gleichbedeutend: der Religion) unter Bedingungen vollbrachter Entzauerung der aufgeklärten Welt.

Worin besteht Hölderlins ganz eigentümlicher Beitrag zu einer Diskussion, die seinen Namen und seine Beteiligung wirkungsgeschichtlich bei weitem überschreiten sollte? Ich will eine Antwort in drei Schritten versuchen (ohne den dritten in diesem Vortrag auszuführen). Jedem

⁸ In Niethammers Tagebuch findet sich, hinsichtlich eines Treffens von Fichte, Hölderlin und Novalis an einem Abend im Mai 1795 in seinem Hause, folgende Eintragung: „Viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben“ (Novalis, *Schriften* [zit.: NS], hg. von Richard Samuel et al., Stuttgart 1960 ff., Bd. IV, S. 588 und 997). Novalis und Niethammer kannten sich vom gemeinsamen Studium aus Jena (vgl. Novalis' Jacobi-Eintrag in Niethammers Stammbuch vom 16. April 1791, NS IV, S. 85 und 761 f.). Das Jacobi-Zitat ist charakteristischerweise der „neue[n] vermehrte[n] Ausgabe“ (1789) des Spinozabüchleins entnommen, die auf die Tübinger und Jenaer so stark gewirkt hat.

Schritt entspricht eine Etappe und eine Dokumentengruppe innerhalb des Selbstverständigungs- und Selbstvergewisserungs-Prozesses unseres Autors, der sich damals durchaus als Philosoph – und vorrangig als solcher – fühlte. Die Zertrenntheit unserer Lebensverhältnisse wird zunächst – nach Fichtes wiederum aus Kants ‘Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft’ bezogenem Schema – als Spannung zwischen einer ins Unendliche gehenden (später ‚aorgisch‘ genannten) und einer limitativen (später ‚organisch‘ genannten) Tätigkeit interpretiert: so in den Dokumenten, die zwischen dem Spätjahr 1794 (‘Fragment von Hyperion’), dem Winter 1794/5 (‘Metrische Fassung’) und der Programmskizze ‘Urtheil und Seyn’ (vom Mai 1795) entstanden. Hier ist die Spannung der einander entgegengesetzten Wesenstendenzen noch entweder als ein ontologisches Problem oder als ein solches des menschlichen ‚Lebens‘ verstanden. Später – manifest im ‘Fragment philosophischer Briefe’ und im ‘Ältesten Systemprogramm’ (wohl aus dem Winter 1796/7) – wird dieselbe Spannung in einen sozial- oder staatsphilosophischen Kontext eingestellt und ihre Lösung von der Kunst ersehnt. Im ‘Grund des Empedokles’ greifen der anthropologisch-ontologische, der ästhetisch-mythologische und der gesellschaftstheoretisch-geschichtsphilosophische Aspekt ineinander: Der „religiöse Reformator“ Empedokles ist „ein Sohn seines Himmels und seiner Periode“⁹; in ihm geben sich die „gewaltigen Entgegensetzungen von Natur und Kunst“, von ‚Aorgischem‘ und ‚Organischem‘, ein explosives Stelldichein, das sein „Opfer“ verlangt. „Zu innig“ sind die getrennten Wesenstendenzen in ihm vereinigt, er ist der unmittelbaren Identität zu nahe, als daß die heilsamen Kräfte der Vermittlung ihm Schutz gewährten; so ‚exponiert sich in ihm der ganze Mensch‘ und muß untergehen,

*weil an ihm sich die vorzeitige aus Noth und Zwist hervorgegangene sinnliche Vereinigung zeigte, welche das Problem des Schiksaals auflöste, das sich aber niemals sichtbar und individuell auflösen kann, weil sonst das Allgemeine im Individuum sich verlöre, und [...] das Leben einer Welt, in einer Einzelheit abstürbe [...].*¹⁰

Mir liegt zunächst daran, Hölderlins Selbstverständigungs-Versuche als solche seiner *philosophischen* Lehrjahre auszuweisen, auch wenn er sich

⁹ FHA 13, 872. Vgl. 873: „So ist Empedokles, wie gesagt, das Resultat seiner Periode, und sein Charakter weist auf diese zurück, so wie er aus dieser hervorgieng.“

¹⁰ Ebd. 873.

oft der Sprache der Dichtung bedient. Im schon zitierten Brief an Niethammer lesen wir:

Die neuen Verhältnisse, in denen ich jetzt [in Frankfurt] lebe, sind die denkbar besten. Ich habe viel Muße zu eigener Arbeit, und die Philosophie ist wieder einmal fast meine einzige Beschäftigung. Ich habe mir Kant und Reinhold vorgenommen und hoffe, in diesem Element meinen Geist wieder zu sammeln und zu kräftigen, der durch fruchtlose Bemühungen, bei denen Du Zeuge warst, zerstreut und geschwächt wurde. Aber der Nachhall aus Jena tönt noch zu mächtig in mir, und die Erinnerung hat noch zu große Gewalt, als daß die Gegenwart mir heilsam werden könnte. Verschiedene Linien verschlingen sich in meinem Kopf, und ich vermag sie nicht zu entwirren. Für ein kontinuierliches angestregtes Arbeiten, wie es die gestellte philosophische Aufgabe erfordert, bin ich noch nicht gesammelt genug. Ich vermisse Deinen Umgang. Du bist auch heute noch mein philosophischer Mentor [...]. In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung – theoretisch, in intellectualer Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poësie und Religion kommen. (FHA 14, 11)

Die Auszeichnung der Mentor-Rolle Niethammers muß nach den neuesten Forschungen nicht länger nur als Geste der Bescheidenheit eines philosophierenden Anfängers gedeutet werden, der sich damals vielmehr ernsthaft mit dem Plan einer philosophischen Habilitation in Jena trug. Den Gegenstand derselben bestimmt vorläufig der Brief knapp, aber mit wünschenswerter Deutlichkeit. Die Trennungen, in denen wir denken und existieren, sollen überwunden werden. ‚Intellectuale Anschauung‘ ist in dieser Phase des Tastens eher ein Zauberwort als eine Lösung – sie verteilt ja auf zwei Terme (Anschauung und Intellekt), von dem behauptet wird, es sei über-reflexive Einheit. Interessant ist, daß nicht nur die Ästhetik, sondern auch die Religion (der Mythos) bei diesem Versuch eine Rolle spielen sollen.

Um sich verständlich zu machen, welches Band die verschiedenen Glieder des Hölderlinschen Programms verknüpft, ist ein Blick aufs Ganze von Hölderlins früher Jenaer Philosophie nötig, wie sie sich zwischen der zweiten Jahreshälfte 1794 und dem Frühjahr 1795 erstmals klar artikuliert hat. Sie markiert – nicht sofort sichtbar – die erste Etappe

in Hölderlins philosophischer Auseinandersetzung mit dem Religiösen (oder mit dem Mythos). Denn die Ausdrücke ‚Religion‘ und/oder ‚Mythos‘ stehen vor allem für jene Sphäre unbedingter Verbindlichkeit, die Hölderlin damals als Identität denkt. Sie war vom analytischen Geist der Aufklärung und von den Trennungen der Reflexion bedroht. Das Organ für diese überreflexive Einheit heißt ‚intellektuale Anschauung‘ oder ‚Gefühl‘¹¹, die Einheit selbst ‚Liebe‘ (ein Begriff, der unübersehbar übersubjektiv-gesellige Implikationen im Gedanken des Unbedingten freilegt).

I

Zu den Grundcharakteristika der philosophischen Moderne zählt die allgemeine Überzeugung, daß sie ein Denken aus der Gewißheit des Selbstbewußtseins gewesen sei. Dieses Denken, von Descartes bahnbrechend eingeleitet, habe nach Leibniz und einem empiristischen Intermezzo in Kants und zumal in Fichtes Philosophie seinen Höhepunkt erreicht – denn dort wird Subjektivität zum Prinzip eines deduktiv entwickelten Systems von Kenntnissen, die kraft ihrer Ableitbarkeit aus dem Selbst die ihnen eigene Form objektiver Begründetheit gewinnen.

Heidegger – und ihm folgend mehrere Denker aus dem Spektrum des sogenannten Neostukturalismus – haben in der ‚Machtergreifung‘ von Subjektivität den Gipfel abendländischer Seins- oder *différance*-Vergessenheit erblicken wollen. Da das gängige Vorurteil Fichte zum Hauptsündenbock der Entwicklung macht und man die Jenenser Frühromantik, aber auch Hölderlins und des Homburger Kreises Anfänge ganz aus der Abhängigkeit von Fichte rekonstruiert hat, ist es üblich geworden, sie alle ganz unter dem Stichwort der Subjektphilosophie zu erfassen.

Das ist aus vielerlei Gründen unstatthaft. Denn wenn Subjektivität in der Tat ein eminentes Thema der Frühromantik war, so darum, weil sich unter den Schülern Fichtes der allerersten Generationen (zu der auch Hölderlin gehörte) Überzeugungen ausgebildet hatten, die der Subjektivität den Rang eines Absolutum absprachen. Subjektivität müsse vielmehr begriffen werden als ein Phänomen, das nur unter einer Voraussetzung sich zugänglich werde, über die es nicht seinerseits verfüge. Denkt man diese Voraussetzung nicht nur als logisches Verhältnis, sondern als

real begründet, so erscheint sie – stärker – als *Abhängigkeit des Selbstbewußtseins*. Diese müsse nun ihrerseits aus der Struktur des (abhängigen) Selbstbewußtseins aufgeklärt werden. Anders gesagt: eine Analyse des Selbstbewußtseins muß unter anderem den Befund erbringen, daß unser endliches Selbst die relative Identität, in der es sein bewußtes Leben durchmißt, als das Werk einer Instanz begreift, die seiner eigenen Verfassung vorgeordnet und selbst nicht relativ, sondern unbedingt ist. Das kann man sich leicht klar machen, wenn man daran denkt, daß, was wir gewöhnlich unter ‚Selbstbewußtsein‘ verstehen, das Werk einer Rückwendung des Bewußtseins auf sich selbst ist. Diese Rückwendung nennt die philosophische Kunstsprache ‚Reflexion‘. In der Reflexion ist eines Subjekt und eines Objekt der Selbstbespiegelung. Wie sollte ich nun die Tatsache, in einem elementaren Sinne *einer* zu sein, aus der Dualität von Schein und Widerschein lernen können und wie andererseits daran zweifeln, daß diese Einheit ein Wesenszug meines bewußten Lebens ist? Ist beides der Fall, so muß Selbstbewußtsein abkünftig sein aus einer fugenlosen (selbst irreflexiven) Identität, die in Denkverhältnisse nicht mehr auflösbar ist und die diese Generation mit Friedrich Heinrich Jacobi ‚Seyn‘ nannte.

Ist diese Konsequenz gezogen, wird *nicht Subjektivität, sondern Identität* zum Angelpunkt der Philosophie; nirgends ist das so deutlich wie bei Hölderlin. Soll unter ‚Identität‘ nicht die triviale Sichselbstgleichheit eines, sondern die echte Beziehung Unterschiedener verstanden werden, so war es nötig, das Subjekt in der Identitätsgleichung in einem Widerlager zu verankern, das nicht abermals es selbst ist. Dies Widerlager ist für Hölderlin wie für Schelling die Natur. So beginnt die metrische Fassung des ‚Hyperion‘ – niedergeschrieben im Jenaer und Weimarer Winter 1794/95 – mit dem Widerruf der cartesianisch-baconischen Geste des „nous rendre maître et possesseur de la nature“¹², der trauernden Abdankung von des Ichs ‚Tyrannei‘ gegen die Natur („Ich wollte zähmen, herrschen wollt ich“ [Z. 18]), der Demütigung des Überlegenheitsgefühls gegen die lange unterdrückte und der Anerkennung ihrer menschenfreundlichen Gunst.¹³

¹² René Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux [= *Bibl. de la Pléiade*], Paris 1953), S. 168. Vgl. Francis Bacon: „For knowledge itself is power“ (*Meditationes sacrae* von 1597, art. 11 „De haeresibus“: „Nam et ipsa scientia potestas est“; nach der englischen Übersetzung der zweiten, 1598 erschienenen Auflage. Vgl. ‚*Novum Organum*‘ 1, 3 sowie 2,1 und 3: „Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignorantia causae destituit effectum.“

¹³ FHA 10, 117 ff., Z. 6–18, 82–89.

¹¹ Den Ausdruck, den Jacobi vorgeschlagen und den Novalis, dann Friedrich Schlegel und Schleiermacher aufgegriffen hatten, verwendet Hölderlin systematisch erst später, vor allem in der so genannten ‚Verfahrungsweise des poetischen Geistes‘.

So konnte keine Lieb in mir gedeihen.
 Ich freute mich des harten Kampfs, in dem
 Das Licht die alte Finsternis bekämpft,
 Doch kämpft' ich mer, damit ich das Gefühl
 Der Überlegenheit erbeutete,
 Als um die Einigkeit und hohe Stille
 Den Kräften mitzuteilen, die gesezlos
 Der Menschen Herz bewegen, achtet' auch
 Der Hülfe nicht, womit uns die Natur
 Entgegenkömt, in jeglichem Geschäfte
 Des Bildens, nahm die Willigkeit nicht an,
 Womit der Stoff dem Geiste sich erbietet,
 Ich wollte zähmen, herrschen wollt ich
 [...].

Wir könnens nicht verlängnen, [...]

[...] wir rechnen selbst im Kampfe
 Mit der Natur auf ihre Willigkeit.

Und irren wir? begegnet nicht in allem

Was da ist, unsrem Geist' ein freundlicher

Verwandter Geist? Und birgt sich lächelnd nicht,

Indeß er gegen uns die Waffen kehrt,

Ein guter Meister hinter seinem Schilde? –

Als dessen Widerlager ist die Natur zwar nach wie vor des Subjekts Gegenstand; aber anders als in der Metaphysik vor ihm, kommt sie bei Schelling und Hölderlin als des Subjekts eigenes („verwandtes“) Andere in den Blick. Durch Identität dem Subjekt verbunden, kann dieses sich zwar sehr wohl von ihr entfremden in geschichtlichen Prozessen, die Marx und Heidegger nur verschieden beschrieben haben. Nie aber ist Subjektivität in der Natur anderem gegenübergestellt als einer Form ihrer eigenen grundlegenden und unzerstörbaren Identität mit ihr. So hat die Utopie des jungen Marx, der Gedanke der Menschlichkeit der Natur und der Natürlichkeit des Menschen, sein Vorbild in Hölderlins, aber auch in Schellings Trachten, „ebensowohl [...] die Objektivität des Geistes, als die Subjektivität der Materie zu erweisen“. ¹⁴ Ein Denken, welches Natur selbst als Subjekt und Subjektivität als naturhaltig begreift, ist über den Gegensatz des vergegenständlichenden Denkens hinaus und kann ihn zugleich verständlich machen als eine Abstraktionsform des Begriffs, der sich seines wahren Prinzips nur noch nicht versichert hat. Dies Prinzip ist

¹⁴ 'Einleitung in die Philosophie', hg. von Walter E. Ehrhardt [= Schellingiana, Band 1], Stuttgart-Bad Cannstadt 1989, S. 52.

nicht mehr das alleinige Subjekt, sondern seine Identität mit dem Objekt. Hölderlin faßt sie in der metrischen Fassung des 'Hyperion' als „die Liebe“ (Z. 6, 125, 154 [ff.]). Sie wird nun zur eigentlichen Herausforderung des Denkens.

Damit nimmt die Reflexion Hölderlins, aber auch die des sogenannten Jenaer Zirkels, jäh Abschied von einem Spekulations-Typ, den die Ideengeschichte mit den Namen Fichte, Schelling und Hegel assoziiert und den man gewöhnlich unter dem Titel des Deutschen Idealismus erfährt.

Ich schlage im Gegenzug zur *communis opinio* vor, zwischen dem Idealismus einerseits, Hölderlin und der Frühromantik andererseits scharf zu unterscheiden. Als idealistisch bezeichne ich die – zumal durch Hegel verbindlich gemachte – Überzeugung, Bewußtsein sei ein selbstgenügsames Phänomen, das auch noch die Voraussetzungen seines Bestandes aus eigenen Mitteln sich verständlich zu machen vermöge. Dagegen sind Hölderlin, Novalis und Friedrich Schlegel überzeugt, daß Selbstsein einem transzendenten Grunde sich verdankt, der sich *nicht* in die Immanenz des Bewußtseins auflösen lasse. So wird der Grund von Selbstsein zu einem unausdeutbaren Rätsel. Dies Rätsel kann nicht mehr (allein) von der Reflexion bearbeitet werden. Darum vollendet sich die Philosophie in der und als Kunst. Denn in der Kunst ist uns ein Gebilde gegeben, dessen Sinnfülle von keinem möglichen Gedanken erschöpft wird. Darum kann der unausschöpfbare Gedankenreichtum, mit dem uns die Erfahrung des Kunstschönen konfrontiert, zum *Symbol* werden jenes in Reflexion uneinholbaren Einheitsgrundes, der der Fassungskraft des dualen Selbstbewußtseins aus strukturellen Gründen entgehen muß. Diesen Typ von symbolischer Repräsentation nennt die Frühromantik in polemischer Absetzung vom klassizistischen Wortgebrauch *Allegorie*; Hölderlin erwägt verschiedene Terminologien – im Brief an Niethammer ist von ‚ästhetischem Sinn‘ die Rede. Ihm enthüllt sich uneigentlich, was den Trennungen der (philosophischen) Reflexion prinzipiell unzugänglich bleibt: das Absolute. ‚Absolut‘ wäre, was die Trennungen unseres Denkens und Existierens übergreift, zugleich aber auch verständlich und damit erträglich macht. So tritt die Voraussetzung eines Absoluten an die Stelle jener von der Aufklärung geschleiften Bastion, die abwechselnd ‚Mythos‘ oder ‚Religion‘ heißt. Es handelt sich um eine ‚neue Religion‘; ihre Neuheit besteht darin, daß sie nicht an tradierte religiöse Überlieferungen mehr anknüpfen, sondern den verlorenen ‚Mittelpunkt‘ aus der Vernunft selbst wiedergewinnen muß. Darum ist die „neue Mythologie [...] e Mythologie der Vernunft“ (FHA 14, 17). Das gilt freilich nicht in dem Sinne, als substituiere sich die Vernunft dem verlorenen höchsten

Geltungsgrund unseres Denkens und Existierens: sie versteht sich als einer Voraussetzung bedürftig, die ihr selbst entgleitet. So rührt die Selbstabdankung des suisuffizienten Ich-Gedankens an eine Sphäre religiöser Bescheidung. Dieses Gefühl ist nicht thematisch in der Skizze 'Urtheil und Seyn' (vom Mai 1795) – aber es ist vertreten durch den Ausdruck ‚intellektuale Anschauung‘; mit ihm ist das epistemische Organ bezeichnet, dem die über-reflexive Einheit einleuchtet. Jacobi hatte vom „Gefühl“ gesprochen und in ihm die Offenbarung des Göttlichen gefeiert. Und Niethammer hatte in Jena daran gearbeitet, die unmittelbare Jacobische Intuition des Göttlichen mit den Trennungen der Reflexionsphilosophie vernünftig zu vermitteln. So konnte er nicht nur für Hölderlin, sondern noch für Novalis und Hegel Mentor werden.

Um die eigentümliche Differenz des frühromantisch-ästhetischen vom klassizistischen Denken des sogenannten Idealismus zu verstehen, ist es nützlich, Jacobis Gedanken der Transreflexivität des Seins noch aus einer anderen Perspektive sich deutlich zu machen. Jacobi glaubte, einen vollkommenen Dualismus zwischen der unmittelbaren Gewißheit des Seins und der endlosen Relativität des rationalen Begründens ausmachen zu können. Dadurch hat er den Tübingern, aber auch den Jenensern zu der ihr ganzes Denken nachhaltig bestimmenden Einsicht verholfen, daß Unbedingtes nicht von der Kette der Bedingungen her erreicht werden kann. Das Denken von Hölderlin, Friedrich Schlegel und Novalis nimmt aber eine andere Wendung als dasjenige Jacobis einerseits, des absoluten Idealismus der Schelling und Hegel andererseits. Die beiden letzten glauben, das Wissen des Absoluten sei einerlei mit der Selbstaufhebung der Relativität; Jacobi umgekehrt sucht die Relativität durch ein höheres Erkenntnisorgan, das er „Gefühl“ nennt, zu überwinden. Friedrich Schlegel ist mit Jacobi davon überzeugt, daß die Unerkennbarkeit des Absoluten „eine identische Trivialität“ sei (KA XVIII, 511, Nr. 64). Mit Hegel und Schelling teilt er dagegen die Einsicht, daß der Begriff der Endlichkeit dialektisch an den der Unendlichkeit gebunden ist und nicht von jenem isoliert werden kann. Daraus folgert er aber nicht, daß wir mithin das Absolute positiv in Wissen darstellen können. Es hat den Status einer regulativen Idee (wie bei Kant), *ohne welche* sich endliches Denken nicht als Bruchstück und Stückwerk begreifen, *durch die* es sich aber nicht einfach über diese seine Bedingtheit hinwegsetzen kann. „Das [ist] das eigentlich Widersprechende in unserm Ich“, notiert Schlegel, „daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen“ (KA XII, 335). Die Einheit dieser beiden Zustände ist nun zwar das Leben der Ichheit selbst. Aber diese Einheit ist nicht *für* das Ich; es ist ihm wenigstens unmöglich,

sich in einem und demselben Bewußtsein zugleich seiner Unendlichkeit und seiner Endlichkeit zu versichern; und beide Bewußtseinsweisen sind nicht nur in zeitlicher, sondern auch in qualitativer Opposition zueinander (KA XVIII, 298, Nr. 1243). Das Sein des Ich wird nie Gegenstand der Reflexion; und doch *ist* es, indem es des Seins entbehrt. „Der Mensch [ist] in dem Einzelnen nicht ganz sondern nur Stückweise da. Der Mensch kann nie da seyn“ (ebd., 506, Nr. 9). Das An-sich-Sein, welches anzuschauen dem reflexiven Ich versagt ist, äußert sich *ex negativo* als „Freiheit“; darin, daß es sich in seiner Endlichkeit nicht etablieren kann. Nur mit den Mitteln der ironischen Dementierung der Beschränktheit jeder Äußerung und der allegorischen Repräsentanz des Absoluten im Einzelnen kann die als solche undarstellbare Identität der zentrifugalen und zentripetalen Kräfte im reflexiven Ich ahnbar gemacht werden.

Hölderlins Denken entfaltet sich im innigsten Parallelismus mit dem der Jenaer, obwohl fast ein Jahr früher als die ersten selbständigen Schritte, die wir Novalis und Schlegel in der Philosophie tun sehen. Die Vorrede zum 'Fragment von Hyperion', schon Mitte 1794 geschrieben, unterscheidet „einen Zustand der höchsten Einfalt“ aufgrund „*bloße[r] Organisation der Natur*“ von einem „Zustand der höchsten Bildung [...] *durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind*“.¹⁵ Zwischen beiden Punkten verläuft die berühmte „exzentrische Bahn“. Ich will den vielgedeuteten Prädikator nicht erneut interpretieren. Parallele Kontexte zeigen indes klar, daß die natürliche sowohl als auch die durch Bildung errichtete Einheit – ihrer Transreflexivität unerachtet – nicht unartikuliert ist: Es gibt in ihr „im Allgemeinen und Einzelnen“ ‚*wesentliche Richtungen*‘, die andere Texte, vor allem und zuerst die Prosa- und die metrische Fassung vom Winter 94/95, als antagonistische Wesenstendenzen innerhalb des Unbedingten oder der Liebe fassen. Das ist ein aufregender Gedanke, mit dem Hölderlin – zweifellos unter Niethammers Einfluß – jäh Abschied nimmt von der Jacobischen Idee, das Unbedingte müsse, schon um seiner Semantik willen, gedacht werden als völlig unbefangen mit einem Gegensatz, zu welchem es in einer Relation stände – anders gesagt: hinsichtlich dessen es bedingt wäre. Sie kennen alle die schönen Jamben, in denen Hyperion von „einem weisen Manne“ (Z. 27) sich erlösen läßt von seiner Anhänglichkeit ans neuzeitliche Objekt-Subjekt-Schema und einen Zustand bewußtloser Reinheit, Innigkeit und Freiheit (er entspricht genau dem Naturzustand ‚höchster Einfalt‘ aus der Vorrede zum 'Fragment von Hyperion') unterscheidet von

¹⁵ FHA 10, 47.

einem solchen des Bewußtseins („Am Tage, da die schöne Welt für uns/ Begann, begann für uns die Dürftigkeit/ Des Lebens und wir tauschten das Bewußtsein/ Für unsre Reinigkeit und Freiheit ein“ [Z. 127–130]). Und nun entwickelt der Weise eine Auffassung vom Wesen der Einheit als einer durch Gegensatz artikulierten Struktur, die mit Descartes' und Kants – aber selbst noch Fichtes – dualistischen Intuitionen unverträglich ist und – ihrer Unscheinbarkeit zum Trotz – eine Wende im Denken der Neuzeit einleitet:

*Der reine leidensfreie Geist befaßt
Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch
Sich keines Dings und seiner nicht bewußt,
Für ihn ist keine Welt, denn außer ihm
Ist nichts. – Doch, was ich sag', ist nur Gedanke. –
Nun fühlen wir die Schranken unsers Wesens
Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig
Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist
Zum ungetrübten Aether sich zurück.
Doch ist in uns auch wieder etwas, das
Die Fesseln gern behält, denn würd in uns
Das Göttliche von keinem Widerstande
Beschränkt – wir fühlten uns und andre nicht.
Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod,
Von nichts zu wissen, und vernichtet seyn
Ist Eins für uns. – Wie sollten wir den Trieb
Unendlich fortzuschreiten, uns zu läutern,
Uns zu veredeln, zu befreien, verläugnen?
Das wäre thierisch. Doch wir sollten auch
Des Triebes, beschränkt zu werden, zu empfangen,
Nicht stolz uns überheben, denn es wäre
Nicht menschlich, und wir tödteten uns selbst.
Den Widerstreit der Triebe, deren keiner
Entbehrlich ist, vereinigt die Liebe. (Z. 131–154)*

Die ersten Verse reproduzieren im wesentlichen den Stand der „Vorrede“ zum Hyperion-Fragment, wie ihn auch der Brief an Hegel – der Bericht über Erfahrungen im Fichte-Kolleg vom 26. Januar 1795 – spiegelt:

*[Fichte] scheint, wenn ich mutmaßen darf [...] wirklich auf dem Scheidewege
[zwischen kritischer Philosophie und Dogmatismus] gestanden zu seyn, oder
noch zu stehn – er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie
hinaus, das zeigen ser viele seiner Äußerungen, und das ist ebenso gewis, und
noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das*

*Daseyn der Welt hinaus wollten – sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz)
enthält alle Realität; es ist alles, und außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses
absolute Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein
Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses
Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der
Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein
denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein
Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für
mich) Nichts. (StA VI, 155)*

Wie andere junge Schüler und Nachfolger Fichtes – wie Novalis und Herbart z. B. – richtet Hölderlin hier den Finger auf die (epistemische) Uneinsichtigkeit jener Identität, die, wie diejenige des Kantschen Bewußtseinssubjekts, in jeder Relation – sie sei eine des Unterscheidens oder eine des Beziehens – immer nur Voraussetzung bleiben kann. Wenn strenge Identität nur zwischen X und ihm selbst stattfindet, dann kann im Bewußtsein (welches nach Fichte Gegensatz und Distinktheit zur Seinsbedingung hat) Identität sich zwar manifestieren, aber nicht aus seinem Funktionieren verständlich gemacht werden. Strenge Identität („absolute“ Identität, sagen die Frühromantiker und Schelling) würde gleichsam aus dem Bewußtsein emigrieren und eine nicht nur präreflexive, sondern sogar bewußtseinstranszendente Position einnehmen. Das ist in der Tat die Konsequenz, zu der – auf verschiedenen, aber benachbarten Denkwegen – Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg gelangen. Sie ist in der Tat folgerichtig aus der Fichteschen Traditionskritik entwickelt, aber ihre Konsequenz ist mit einem Idealismus der Bewußtseinsimmanenz nicht mehr versöhnbar.¹⁶

Ich komme zurück zum Zitat aus der ‘Metrischen Fassung’. Dessen zweite Hälfte bleibt bei der Forderung einer überreflexiven Einheit nicht stehen. Die höchste – unbewußte – Einheit ist nicht opak, sie ist in sich gegliedert. Ihre Öffnung gibt zwei antagonistischen Trieben Raum, in denen wir sofort das Vorbild für Schellings „Wechselspiel von Hemmen und von Streben“¹⁷ wiedererkennen, das sonst auch artikuliert ist als der

¹⁶ Auf dem Wege der Hypostasierung einer unmittelbaren, in Reflexionsverhältnissen nicht darstellbaren Einheit konnten die Frühromantiker an Jacobi anknüpfen. Eine erste systematische Rekonstruktion des für die Frühromantik so relevanten Arguments Jacobis aus den Quellen verdanken wir Dieter Henrich, Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789), in: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, hg. von Axel Honneth u. a., Frankfurt/Main 1989, S. 106–170, bes. 123 ff. und 159 ff.

¹⁷ „Vom ersten Ringen dunkler Kräfte/ Bis zum Erguß der ersten Lebensäfte,/ Wo Kraft in Kraft, und Stoff in Stoff verquillt,/ Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt,/ Zum ersten Strahl

Gegensatz einer ins Unendliche gehenden reellen und einer diese auf sich zurücktreibenden ideellen Tätigkeit. Stellte sich das Unbedingte unter dem Schema einer unendlichen Strebung dar, so bliebe es unbewußt. Stellte es als beschränkt sich dar, so widerspräche es seinem Begriff (Bestimmtheit setzt Negation, mithin Schranken, mithin Bedingungen voraus; das Unendliche ist aber ‚complementum realitatis‘). Also stellt es sich – wie bei Novalis, wie bei Friedrich Schlegel, wie bei Schelling – dar als ein gehemmtetes Streben: eines, das – um seiner Darstellbarkeit willen – transitorisch sich in Schranken faßt und um seiner Unendlichkeit willen immer wieder über dieselben hinausgeht: kurz als Exzentrizität oder Ekstasik, als Zeitlichkeit des Bewußtseins, wenn ‚zeitlich‘ nach einer berühmten Definition das Wesen heißen muß, ‚das ist, was es nicht ist, und das nicht ist, was es ist‘.

Die Disharmonie zwischen dem „Trieb, unendlich fortzuschreiten“ (Hölderlin und Schelling nennen sie auch die ‚reelle Tätigkeit‘) und dem „Trieb, beschränkt zu werden“ (der ‚ideellen Tätigkeit‘), ist nun aber keine solche, die die Struktur des Unbedingten zerstört. Sie ist dessen eigenste Artikulation: „Den Widerstreit der Triebe, deren keiner/ Entbehrlich ist, vereinigt die Liebe.“

Unter ‚Liebe‘ verstehen wir gewöhnlich eine ko-substantielle Beziehung zwischen Wesen, die nach Rang und Autonomie gleichgestellt sind, die Knechtschaft und Übermächtigung ausschließt. In Schellings schöner Formulierung:

Dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere (SW I/7, 408; ähnlich 174).

Liebend überschreitet ein Wesen die ‚Sphäre‘ seiner Individualität, deren Gravitationszentrum außerhalb seiner zu liegen scheint. Wer, wie man damals sagte, ‚entbrannt‘ ist von Liebe zum/zur anderen, der sucht seinen Selbstwert außerhalb seiner, der sucht sein eigenes Wesen gesteigert von dort zurückzugewinnen, wo der/die Geliebte ist. Wer liebt, sagt Schiller, begehrt den anderen nicht, wie man ein Ding (possessiv) begehrt, er

von neu gebornem Licht,/ Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht/ Und aus den tausend Augen der Welt/ Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt. [sic!]/ Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,/ Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,/ Ist Eine Kraft, Ein Pulsschlag nur, Ein Leben,/ Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.“ Schelling, ‚Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widersporstens‘, in: M. Frank u. G. Kurz (Hgg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/Main 1975, S. 151.

schätzt ihn, wie man eine Person achtet.¹⁸ So appelliert die Liebe – gegen alle dualistische Intuition à la Kant und Fichte – an ein der Dichotomie von Selbstheit und Andersheit überlegenes Prinzip, das gleichursprünglich beide Relata einschließt, ohne dem ‚in uns waltenden Gott‘¹⁹ eines der beiden zu opfern. Wohl aber erfahren Liebende das beide umgreifende Band als den „Gott in uns“.²⁰

Mit solch spekulativer Liebes-Konzeption kommt eine völlig neue Auffassung auch vom Wesen der Identität ins Spiel. Da er zuerst an der Struktur selbstregulativer Wesen – also von Organismen – entwickelt wurde, versteht sich im Nu auch die hohe Auszeichnung, die in diesem Zusammenhang dem Begriff der Natur als einem durchein und durchaus organisierten Wesen zuteil wird. Hölderlin und Schelling gehen aber weiter: nicht nur die Natur im Ganzen, auch der Geist ist organisch strukturiert. Er besteht in der absoluten Identität des Reellen und des Ideellen. Und diese Identität artikuliert sich als vollkommene Gleichursprünglichkeit der Identität und der Differenz. Diese (normalerweise, wenn auch zu Unrecht) mit Hegels Namen assoziierte Formel will vor allem dies zum Ausdruck bringen: Im Gegensatz zur Tautologie (wo ein und dieselbe Sache einfach wiederholt wird, $A = A$), ist die Identität eine echte Relation, also nichts Triviales. Ihr Schema ist das $A = B$. „Wie (um ein ganz handgreifliches Beispiel zu brauchen) ein Mensch, der etwa zwei Namen hätte, dennoch ein und derselbe Mensch ist“ (Schelling SW I/6, 501, § 270) – ein Beispiel, das an Freges Venus erinnert, die unter den Namen Abendstern und Morgenstern verschieden bestimmt, aber nicht um ihre Identität gebracht wird, als Abendstern aber auch nicht trivialerweise mit dem Morgenstern eins ist (es hat Jahrtausende gedauert, bis die Menschheit diese Identität vollzogen hat: Schelling würde sagen: es hat Jahrtausende gedauert, bis die Menschheit ihre Identität mit der Natur nicht-reduktionistisch, d.h. weder materialistisch noch idealistisch, begriffen hat). So auch mit der absoluten Identität: sie identifiziert zwei semantisch wohl Unterschiedene: das Reelle und das Ideelle, die ins Unendliche gehende und die beschränkende Tätigkeit. Diese Differenz bleibt jedoch bloß virtuell im Schoße des Absoluten und wird aktuell erst,

¹⁸ dtv-Gesamtausgabe, München 1966, Bd. 18, S. 46.

¹⁹ Hölderlin, ‚Der Abschied‘ („Ach! wir kennen uns wenig,/ Denn es waltet ein Gott in uns“).

²⁰ „Die Liebe allein [...] ist das *absolut Große* selbst, was in der Anmut und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit sich befriedigt findet, es ist der Gesetzgeber selbst, der *Gott* in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt“ (Schiller, ebd., Bd. 18, S. 49 f.).

wenn ich von dem Bande absehe, das sie vereinigt. Einmal von dem Bande abgesehen, setzt sich das Reelle dem Ideellen entgegen, und nur infolge dieser aktuierten Relativität kann sich das All verwirklichen als endliche und zeitliche Realität, die dem Absoluten entgegengesetzt ist.

Indessen könnte sich Hölderlins Liebes-Philosophie nicht als eine solche der *absoluten* Identität bezeichnen, wenn ihr Absolutes nicht auch noch das in sich einbegriffe, was es nicht ist: die Relativität, die Differenz der getrennten Wesens-Tendenzen. Die Relativität erweist sich ihrerseits als Moment innerhalb der Struktur des Absoluten, denn was es immer an *Sein* in der Relativität gibt, ist nichts als die Präsenz des Ganzen im Teil, und das Ganze ist eben völlige Ununterschiedenheit der Differenz und der Identität. So schließt sich die Struktur des Absoluten an die des Organismus an, die ja auf analoge Weise in sich einschließt, was ihr entgegengesetzt ist: den Mechanismus.

II

Der spekulative Panzer, mit dem sich Hölderlins ursprüngliche Einsicht wappnet, könnte unfühlerbar machen, welches elementare Lebensideal mit ihr entworfen ist und – vor allem – welche religiöse Dimension sich in ihm auftut. Jede(r) von uns, glaube ich, fühlt sich noch im Abstand von 200 Jahren unmittelbar angerührt von dem Gedanken, unsere antagonistischen Triebe auf Unendlichkeit und auf eine beschränkte Sphäre des Seins und des Wirkens möchten sich als Artikulationen einer einzigen Struktur herausstellen – so, daß ‚Versöhnung mitten im Streit‘ wäre. Es ist uns ebenso herb, von unserer Sehnsucht nach immer Neuem um allen Halt uns gebracht zu sehen, wie wir unter der ständigen Anheftung an eine und nur eine beschränkte Sphäre leiden. So träumen wir davon, die Sehnsucht leben zu können und doch den festen Halt – die Einheit eines bewußten Lebens – nicht zu verlieren. Wunderschöne Worte hat Hölderlin für den Antagonismus der Triebe nach Unendlichkeit und Beschränktheit (‚Treue‘) innerhalb der Liebe in der Dritten Fassung von ‚Mnemosyne‘ gefunden:

[...] Und immer

*Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. Vieles aber ist
Zu behalten. Und Noth die Treue.
Vorwärts aber und rückwärts wollen wir
Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie
Auf schwankem Kahne der See.*

Diesen Traum bearbeiten auf verschiedene Weise die Dichtung und der Mythos. Von der Dichtung versteht es sich von selbst: Sie ist ihrer Definition nach ‚Darstellung des Undarstellbaren‘²¹, Veranschaulichung des von der intellektuellen Anschauung Antizipierten, aber in ihr Unrealisierten. Warum ist das Absolute unverwirklicht im Selbstbewußtsein? Weil Bewußtsein auf *aktuierten* Trennungen beruht, die im Absoluten – wie wir sahen – zwar nicht suspendiert, aber doch virtualisiert sind. Die Einheit selbst – die im Gegensatz des Ideellen und des Reellen als Bedingungen von deren *Reflexivität* (Selbstbezogenheit) vorausgesetzt ist – entgleitet als solche der dualen Reflexion und auch dem Aussagesatz, der (nach damaliger Überzeugung) zwei Vorstellungen verbindet. Hölderlin nennt ihn – mit der Tradition – ‚Urtheil‘ und interpretiert das Wort als Anzeige einer Ur-Teilung jener ursprünglich synthetischen Einheit, die in der Flexionsform ‚ist‘ zwar zur Erscheinung kommt, aber nicht *als* Einheit, sondern nur als Verknüpfung Verschiedener. Die *Form* der Aussage (die dual ist) widerspricht hier der *materiellen* Einheit des Gesagten. Nur die Dichtung kann durch die Unausschöpflichkeit ihres Sinns zum Substitut jener Einheit werden, die jeder reflexiven und jeder judikativen Darstellung widersteht, indem ihre Semantik prinzipiell reicher ist als alles, was in Propositionen (oder Reflexionen) ausgesagt (oder gedacht) werden kann.²² Dichtung ist höher als alle Vernunft. Darin aber

²¹ So Novalis an mehreren Stellen seines Werks, z. B. Schriften, hrsg. v. Richard Samuel, Bd. 3, Darmstadt 1968, S. 685 f., Nr. 671.

²² Hölderlins Argument aus ‚Urtheil und Seyn‘ hat folgendes Motiv und folgende Durchführung: Kant hatte das Urteilen – in der Nachfolge des Savoyardischen Vikars von Rousseau – mit der Denktätigkeit identifiziert. Jedes Urteil arbeitet im Dienst einer synthetischen Einheit, denn Urteilen heißt: einen Subjekt- und einen Prädikatterminus miteinander zu verknüpfen, so daß, wenn der daraus geformte Satz wahr ist, erkannt wird, was es mit dem durch ihn bezeichneten Objekt für eine Bewandnis hat (analytische Urteile setzen entweder vorgängige Synthesen voraus oder sind, wie die Urteile der Logik, die nur auf dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit beruhen, tautologisch). Nun interpretiert Hölderlin, noch in Kants Fußstapfen, jedoch in Anlehnung an eine verbreitete, freilich irriige Etymologie, den Ausdruck ‚Urteil‘ als Anzeige einer Ur-Teilung. Etwas vorgängig Einiges zerlege sich im Akt des Urteilens in zwei Glieder oder Relata, deren Beziehung die ursprüngliche Einheit zugleich verbirgt und offenbart. *Offenbart*, denn im Urteil werden ja zwei verschiedene Vorstellungen miteinander verbunden und so auf eine gründende Einheit bezogen, aber doch auch *verbirgt*, weil die Einheit nicht als solche, sondern nur als Unterschiedenheit zweier aneinander verwiesener Vorstellungsklassen (artikuliert in Subjekt-Terminis und Begriffen) zum Vorschein kommt. Hölderlin wendet diese grundsätzliche Überlegung alsdann auf den besonderen Fall des Urteils „Ich ist Ich“ an. Auch hier findet eine Differenzierung statt, eine Urteilung zertrennt die Relata (anders wäre die Bestimmtheit des Geurteilten verschüttet). Dies geschieht freilich in der Weise, daß der *Inhalt* des Urteils seiner eigenen *Form* widerspricht. Was im und durchs Urteil zur Aussage kommt, ist ja gerade

gleich sie der Religion; denn religiös ist die Demütigung des reflexiven Subjekts gegenüber seinem Einheitsgrunde: sein Zurücktreten hinter das,

die Nichtunterschiedenheit der Relata; die *Form* des Urteils besteht aber darin, die Nicht-Unterschiedenen zu unterscheiden. Hölderlin zieht aus dieser Beobachtung den folgenden Schluß: Wenn ich einerseits keine Erkenntnis über einen Sachverhalt gewinnen kann, außer indem ich ein Urteil über ihn fälle, das heißt aber: ihn um seine absolute Identität bringe; und wenn andererseits das Urteil, um ein Verhältnis (von etwas zu etwas, z. B. des Ichs zu sich selbst) zu sein, auf eine ihm zugrundeliegende nicht mehr relative Identität angewiesen ist; dann muß in aller Schärfe die urteilsmäßige Synthesis von einer vor-urteilsmäßigen und nicht relativen Einheit unterschieden werden. Diese Einheit nennt Hölderlin – anknüpfend an Spinoza und Jacobi – „Seyn“. Sein liegt noch über der relativen Identität, von der bei Fichte die Rede war. Es kann nicht gedacht werden (denn Denken ist Urteilen, Urteilen ist Unterscheiden), und doch kann ich mich seiner nicht entziehen, weil, ohne eine gründende Einheit der Bezugsglieder zu postulieren, die tatsächliche und evidente Erfahrung des ‚Ich bin Ich‘ – als die Ich-Identität – unerklärt bleiben müßte.

Das ist die Initialidee, die meiner Ansicht nach die gemeinsame Grundüberzeugung der Frühromantik zum Ausdruck bringt. Sie besteht in der Annahme, Sein – als einfache fugenlose Einerleiheit, im Gegensatz zur Identität des Kant-Fichteschen *cogito* – könne nicht aus den urteilsmäßigen und reflexiven Beziehungen verständlich gemacht werden, die alle ursprünglichen Teilungen der zu Vereinernden vornehmen und die die ursprüngliche einfache Einheit immer nur voraussetzen können. Hölderlins Fichte-Kritik besteht mithin darin, daß er die ‚intellektuale Anschauung‘ (wie er sie nennt) aufs entschiedenste dem Akt der Ur-teilung (und also dem bestimmten Bewußtsein von etwas) entgegensetzt.

Tatsächlich bleibt die Formel der intellektuellen Anschauung (in Fichtes Sinne) hinter der Radikalität dieser Überlegung zurück, denn diese artikuliert ja selbst eine prästendiert unmittelbare Einheit mittelbar: durch eine Zweiheit von Begriffen (Anschauung/Intellektion). Nun könnte eine Zweiheit allenfalls eine Einheit bezeugen, aber nur unter der zirkelhaften Voraussetzung, daß von ihr vor der Ur-teilung eine unmittelbare Kenntnis schon bestanden hatte. Sollte Kenntnis dagegen ans Bewußtsein gebunden sein, so muß man weiter gehen: Von der absoluten Einheit, die sich im Spiel der Reflexion nur mittelbar ins Werk setzt, kann Bewußtsein prinzipiell nicht bestehen.

Hölderlin hat seinen Einwand in einer größeren Fußnote zu seinem (ebenfalls nicht zur Publikation bestimmten) Aufsatz ‚Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig...‘ deutlicher durchdacht und etwas detaillierter vorgetragen (FHA 14, 312–314). Auch von ihm gebe ich nur ein Résumé. Hölderlin argumentiert etwa folgendermaßen: Die zwei Grundcharaktere der Vorstellung ‚Ich‘ – seine gleichzeitige Absolutheit und Selbstbezüglichkeit – schließen sich gegenseitig aus. Wäre nämlich Ichheit an die Bedingungen gebunden, sich realiter – in Form eines synthetischen Urteils – auf sich beziehen zu müssen, so wäre ihr damit die Unbedingtheit gerade aberkannt (sie hinge ab von Beziehung, Beziehung ist aber das semantische Gegenteil von Absolutheit). Andererseits kann man auf die Unbedingtheit des Ich mit Rücksicht auf seine Darstellung nicht einfach verzichten, denn sonst bliebe das Moment des Sich-Selbst-Habens – das evidente Identitäts- und Ununterschiedenheitsgefühl im Bewußtsein von mir – unerklärt zugunsten der Geschiedenheit zweier Nichtidentischer. Mithin kann eine von beiden Rücksichten suspendiert werden; betont muß jedoch werden, daß es nicht der aktive Selbstbezug des Ich ist, aus dem ich die Kenntnis der absoluten Identität der in ihm (aber nicht durch ihn) Verbunde-

aus dem es sich versteht und dessen Sein aus seinem Urteilen nicht folgt. Wird das Sein – das Göttliche – nicht nur gefühlt oder angeschaut, sondern gesagt, so wird die Rede mythisch; oder umgekehrt: „So [ist] alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“, wie es im ‚Fragment philosophischer Briefe‘ heißt (FHA 14, 49).

III

Nun können wir einen Überblick und einen Ausblick wagen. Mit der liebesphilosophischen Überwindung des Zustandes der Zerrissenheit und des Antagonismus hat Hölderlin nicht nur ein ontologisches Problem gelöst; er hat auch eine Lebensdeutung vorgeschlagen, deren utopischer Glanz nie verlöschen wird. Zur Deutung eines atomisierten Zeitalters und zur Kritik am bürgerlichen Staat, wie sie leidenschaftlich aus dem ‚Ältesten Systemprogramm‘ spricht, wird diese Deutung indes erst, wenn sie die Dimension des menschlichen Mit- und Nebeneinander in den Blick bringt – eben jene Dimension geltender Verbindlichkeit, welche sowohl legitime Gesellschaftseinrichtungen als auch Religionsgemeinschaften mit dem Begriff der begründeten gemeinsamen Überzeugung verbinden. Hölderlin denkt den Grund des einen als den des anderen. Er glaubt ferner, eben diese Doppelleistung und doppelte Versicherung habe den Griechen der Mythos beschert: Im Mythos, episch tradiert oder dramatisch als Kultspiel präsentiert, versichert sich ja eine Population der höchsten normativen Werte, auf die sich ihre politisch-juridische Synthesis gründet: insofern ist er Freilegung der normativen Basen der Polis und

nen schöpfe. Diese Kenntnis besitze ich jedoch, und zwar auf eine völlig untrügliche Weise, woraus Hölderlin schließt, in der „unendlichen Einigkeit des Selbst“ offenbare sich „ein vorzüglich Einiges und Einigendes, das, an sich, kein Ich“ ist (Brief an den Bruder Mitte 1801 [StA VI, 419]). Hölderlin nennt es bald das „Eine“, bald das „Seyn“ – im Gegensatz zur Identität, die nur relative (synthetische) Beziehungen zwischen Relaten stiften kann, und dabei ein Kriterium in Anspruch nimmt, das aus der Selbstbeziehung als solcher nicht zu gewinnen, sondern in ihr immer nur vorauszusetzen ist. Es kann zwar für bewußtseinsstiftend, nicht aber für bewußt gelten (sofern Bewußtsein, wie für die gesamte nachleibnizianische Tradition, mit Reflexion gleichbedeutend gefaßt ist). In diesem Sinne könnte man von einem Primat des Seins über das Bewußtsein reden: das Licht, in dem Bewußtsein sich hält, fließt nicht aus ihm selbst, sondern einem (nicht-kausal gedachten) Grund, den das Bewußtsein nie ganz ausleuchten kann. Das Dunkel der ästhetischen Darstellung kann ihn als solchen – als reflexiv irrepräsentablen – darstellen; darin besteht die Überlegenheit der künstlerischen vor den spekulativen Ausdrucksmitteln. Das ist die Konsequenz, die Hölderlin aus der Aporie am Schluß der besprochenen Fußnote zieht.

mithin politisch; der Mythos ist ferner Dichtung, und zwar nicht individuell produzierte und privat konsumierte, sondern als Produktion wie als Genuß gesellig, weil öffentlich; und er ist religiös: das Band der politischen Synthesis verbindet im Doppelsinn von *synthetisiert* und *religuit*: es versammelt nicht nur, es stiftet zwischen den Gesellschaftsteilnehmern Verbindlichkeit; d.h., es hat – als das Heilige – axiologischen oder religiösen Rang. Der „gemeinsame Geist“, der im dionysischen Kultspiel über die Tragödienbesucher kommt, ist kein anderer als die *volonté générale* eines organischen, eines demokratischen Staatswesens. Wieder anders gesagt: durch Partizipation am gemeinsamen Mythos vollzieht eine Gesellschaft ihre Sozialintegration. Mythisch ist, wie Schelling sagt, „das, was Plato das *πολιτευειν* nennt, das Leben mit und in einer sittlichen Totalität“ (SW I/6, 576). Wo diese fehlt (wie in bürgerlichen Zeiten), d.h.

wo alles öffentliche Leben in die Einzelheit und Mattheit des Privatlebens zerfällt, sinkt mehr oder weniger auch die Poesie herab in diese gleichgültige Sphäre. Die epische Poesie bedarf vorzugsweise der Mythologie und ist nichts ohne diese. Aber eben Mythologie ist nicht in der Einzelheit möglich, kann nur aus der Totalität einer Nation, die sich als solche zugleich als Identität – als Individuum verhält, geboren werden. In der dramatischen Poesie gründet sich die Tragödie auf das *öffentliche Recht*, auf die Tugend, die Religion, den Heroismus, mit Einem Wort auf das Heilige der Nation. Eine Nation, die [wie die unsere] nichts Heiliges hat, oder der ihre Heiligthümer geraubt werden, kann auch keine wahre Tragödie haben. Ich erinnere an den Oedipus des Sophokles, an die Art, wie sich die mit dem Menschlichen bestehende Heiligkeit des Rechts in der Meinung des athenischen Volks in den Eumeniden des Aeschylus ausspricht, wo der durch das Schicksal und den Willen eines Gottes zum Verbrechen angetriebene Orestes nur dann erst der Strafe entbunden wird, nachdem zuvor die Gerechtigkeit in den Personen der Erinnyen, der Göttinnen des Schicksals, versöhnt ist. Die Nation, in welcher Tugend auf solche Weise als Religion lebendig wäre, als sie in den Tragödien des Aeschylus erscheint, würde von selbst Tragödien haben. Ebenso gedeiht die Komödie nur bei öffentlicher Freiheit. Ich erinnere an Aristophanes. Wo, wie in unsern Staaten, die öffentliche Freiheit in der Sklaverei des Privatlebens untergeht, kann die Komödie auch nur dazu herabsinken. Die Frage nach der Möglichkeit eines universellen Stoffes der Poesie [wie es vormalis die Mythologie war], ebenso wie die Frage nach der objektiven Existenz der Wissenschaft und Religion, treibt uns also selbst auf etwas Höheres hin. Nur aus der geistigen Einheit eines Volks, aus einem wahrhaft öffentlichen Leben, kann die wahre und allgemeingültige Poesie sich erheben – wie nur aus der geistigen und politischen Einheit eines Volks Wissenschaft und Religion ihre Objektivität finden (ebd., 572 f.).

Deutlicher könnte der Standpunkt nicht bezeichnet werden, den Hölderlins Raisonnements 'Über die Religion' schon im Winter 1796/97²³ bezogen hatten.²⁴ Mit ihnen geht Hölderlin über den ontologisch-anthropologischen Zusammenhang hinaus und liefert einen Beitrag zu den damals in Schwung gekommenen philosophischen Entwürfen zum „Ideal aller menschlichen Gesellschaft“ (Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799, StA VI, 330) geliefert wird. Die Frage ist dann: wie wird das in den Entwürfen von 1794/95 als ‚Liebe‘ bezeichnete Ideal gesellschaftsphilosophisch spezifiziert? Und inwiefern liegt hier ein mythisch-religiöses Problem vor?

Wie das 'Älteste Systemprogramm', so setzt auch Hölderlin charakteristisch ein mit einer Polemik gegen den Maschinenstaat. So heißt ein solcher, in welchem das Ganze der bürgerlichen Verkehrsformen mechanisch, und das meint: als Kette zweckrational verknüpfter Teiloperationen, gedacht wäre²⁵: Fichtes ‚Verstandes‘- oder ‚Not-Staat‘. Organisch-teleologisch heißt dagegen eine Erklärung, die einen Zweckbegriff vom Ganzen der Anordnung der Teile zugrundeliegend annimmt – und da der Zweck eine Idee (ein reiner Vernunftbegriff) und Freiheit der Quell aller Ideen ist, ist das Konzept des Maschinenstaats mit der Annahme mensch-

²³ Zur Datierung vgl. die Einleitung zum 'Fragment philosophischer Briefe' FHA 14, 11 f. Seitenzahlen im laufenden Texte beziehen sich, wenn nichts anderes vermerkt ist, auf die Texte dieses Bandes, Zeilenzahlen ohne weitere Angabe auf das 'Fragment'.

²⁴ Wobei das „schon“ nicht bedeutet, daß Hölderlins philosophische Versuche damals noch den Originalitäts-Vorsprung vor den Schellingschen besessen hätten, der sich für die davorliegenden nachweisen ließ (vgl. M. Frank, Eine Einführung in Schellings Philosophie, Frankfurt/Main 1985, S. 61 ff. [= „Hölderlins Anregung“]). Das 'Älteste Systemprogramm', von Hegel im Januar 1797 geschrieben, könnte von Schelling im April 96 bei der Durchreise in Frankfurt verfaßt oder den Freunden überreicht worden sein). Groddeck und Sattler haben im Torso 'Über die Religion' Bruchstücke jener philosophischen Briefe identifizieren wollen, die Hölderlin am 24. Februar 1796 (acht Wochen nach seiner Ankunft in Frankfurt) im Schreiben an Niethammer als Projekt „Neue[r] Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ ankündigt (FHA 14, 11). Jedenfalls hält sich die Gedankenbewegung des kleinen Textes in enger Nähe zu einigen Hauptthesen des 'Ältesten Systemprogramms'. Ähnlich wie Schelling in seiner (eben zitierten) Würzburger Vorlesung von 1804, betont er den normativen Charakter der Fundierung von Rechtsverhältnissen und deutet diese als religiöse Voraussetzung legitimer Intersubjektivität. Hölderlin hatte eben Fichtes 'Grundlage des Naturrechts' gelesen, in denen Fichte eine Deduktion der Intersubjektivität vorlegt (Brief an den Bruder vom 2. Juni 1796). Durch ein freies Zitat ist auch sicher, daß ihm Fichtes in die gleiche Richtung zielende Rezension von Kants 'Ewigem Frieden' bekannt war (vgl. FHA 14, 11).

²⁵ Bei Kant konkurrieren zwei Bedeutungen von ‚mechanisch‘. ‚Mechanisch‘ meint 1., was durch die Anwendung der Verstandeskategorie auf die sinnlichen Erscheinungen sich ergibt; 2. eine Bestimmung des Ganzen aus Wirkungen der Teile. (Im Organismus erfolgt die Bestimmung – die Finalisierung – der Teile aus einem synthetischen Konzept des Ganzen.)

licher Freiheit unverträglich (vgl. 14, Z. 16 ff.; 45, 1. Abschn.; 46, Z. 60). Mehr noch: die kantischen Prämissen berechtigen zur weiteren Annahme, daß die Idee der Freiheit um ihrer Realisierbarkeit willen diejenige Gottes in Anspruch nehmen muß; und so kann Hölderlin den Widerspruch aufdecken, der darin besteht, daß einer „von einer Gottheit redet“ und nur ‚Maschinengang in der Welt‘ annimmt (45, Z. 3 und 6).

‚Gottheit‘ steht (unter anderem, aber wesentlich) für die normative Basis gesellschaftlichen Miteinanders, sofern diese nicht – wie im Maschinen- oder Not-Staat – nur von einer Teleologie der Bedürfnisse, sondern von höchst verallgemeinbaren Prinzipien, wie es Vernunft-Zwecke sind, bestimmt wird. Der Zweck, auf den es die Natur bei der Schaffung von Menschenwesen abgesehen hat, ist aber die Realisierung dessen, was Hölderlin in merkwürdiger Steigerung des romantischen Lieblings-Prädikats den „unendlicheren Zusammenhang“ nennt (Z. 172). Man könnte glauben, daß damit die Verwirklichung des kategorischen Imperativs gemeint sei, also eine Verfassung, in der jeder individuelle Freiheitsgebrauch nach einer Universalisierungsregel an der Rücksicht auf fremde Freiheit sein Maß nimmt. Eben das wäre das aus höchsten Prinzipien legitimierte Rechtsverhältnis, dem Hölderlin durch das freie Zitat aus Fichtes Rezension des ‚Ewigen Friedens‘ zuzustimmen scheint (Z. 171 ff.)²⁶; sollte es der gemeinsamen Gottheit unter den Menschen Raum geben, was könnte hindern, es mit dem ‚Reich Gottes‘ (der Devise der Stifter) gleichzusetzen? – Bis hierhin schmiegt sich Hölderlins Utopie eng an die Schellingsche und an die des ‚Ältesten Systemprogramms‘ an.

Von beiden unterscheidet sie sich durch den hohen Rang, den sie der Individualität des Einzelnen beimißt. Diese lebt und webt in einer „Sphäre“, die für sich schon ein Leben „im Dienste der Ideen“ (17, Z. 18) garantiert. Und nur insofern mehrere solcher Sphären in ein organisches (also nichtmechanisches) Kommerzium treten, erfüllt Gott auch diese höhere synthetische Sphäre mit seinem gemeinschaftlichen Geist:

Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt <erfüllt?>, und nur so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich,

²⁶ Das Zitat (aus der Rezension von Kants Schrift ‚Zum ewigen Frieden‘, erschienen im Juni 1796 in Niethammers *Philosophischem Journal*): „Nur inwiefern Menschen in Beziehung aufeinander gedacht werden, kann von Rechten die Rede seyn, und ausser einer solchen Beziehung, die sich aber dem Mechanism des menschlichen Geistes zufolge von selbst und unvermerkt findet, weil die Menschen gar nicht isolirt seyn können, und kein Mensch möglich ist, wenn nicht mehrere bei einander sind, ist ein Recht nichts.“

d.h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; und wenn es eine Sphäre giebt, in der zugleich alle Menschen leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung sich fühlen, dann, aber auch nur in so ferne, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit. (Z. 11–21)

Was meint Hölderlin mit der Auszeichnung dieses Typs von interindividueller Beziehung als über-notdürftig oder nicht-mechanisch? Wir haben eben den Vergleich mit der Verwirklichung des kategorischen Imperativs gewagt; liest man genauer, so zeigt sich, daß Hölderlin dem nicht zustimmt. Das anvisierte interindividuelle Verhältnis kann göttlich nur heißen, wenn es auch vom moralischen noch unterschieden ist (Z. 186). Da dieses schon ‚unendlich‘ heißen dürfte, versteht man nun den Sinn des Komparativs ‚unendlicher‘. Hölderlin nennt diese Verhältnisse zwischen ‚eigentümlichen Sphären‘ (Z. 84), deren jede ihre eigene ‚Vorstellungsart von Göttlichem‘ (Z. 44) entfalten und bewahren darf und die doch gemeinsam in einen ‚höheren Zusammenhang [als in ihr] heiligstes‘ (Z. 62) eintreten, auch „jene zarten Verhältnisse“ (Z. 156). Sie sind frei von jedem Druck gleichschaltender Universalität, die dem „mechanischen Zusammenhange“ (Z. 60) darin ähnelt, daß er auf Zwang – auf Herrschaft, Übermächtigung und Unterwerfung – beruht, „so daß dieser Geist immer die Gestalt des Tyrannen oder des Knechts trägt“ (Z. 33 f.). Die kommunizierenden Einzelsphären bleiben, wenn jeder „die Sphäre des andern zu seiner eigenen Sphäre machen kann“ (Z. 24 f.), frei und autonom: sie lösen ihre „Eigentümlichkeit“ (Z. 139) nicht auf eine zugunsten der anderen (wie im Fall schlechter Einfühlung) oder in einen Zusammenhang, der an ihre Stelle tritt (und sie vernichtet – wie „des Weltatems wogender Schwall“, in den sich Isolde auflösen will). „Unendlicher verbunden“ (Z. 134 f.) – im doppelten Sinn von ‚obligiert‘ und ‚liert‘ – sind die Teilnehmer der religiösen Gemeinschaft, indem das ‚allgemeine Gesetz‘ (Z. 135 f.) – statt „abstract gedacht [zu] werden“ (Z. 137) – Rücksicht nimmt auf den „besonderen Fall“ (Z. 136 f.), auf die unübertragbare „Eigentümlichkeit“ (Z. 139) und Kontextsensitivität jeder Sphäre. Darum heißt der „unendlichere Zusammenhang“²⁷ mit Recht auch der „höhere“ und der „zarte“: er ist den „intellectualen moralischen rechtlichen Verhältnissen einestheils, [. . .] [den] physischen

²⁷ ‚Unendlich‘ meint bei Hölderlin oft dasselbe wie ‚frei‘. Ein Verhältnis ist frei oder unendlich, wenn es ohne äußere Bedingung existiert. Eine solche Unendlichkeit liegt in der Liebe vor, weil hier das Selbst nicht nötigendem oder beschränkendem/bedingendem Anderen begegnet, sondern dem Anderen-seiner-selbst; der Bezug ist intern, er ist ein Selbst-Verhältnis.

mechanischen historischen Verhältnissen andernteils“ (Z. 186–188) darin überlegen, daß er frei ist von Formen intellektueller und moralischer Nötigung (die ‚mechanische‘ ist – als Anwendung der Kausalkategorie – nur die physisch instantiierte intellektuelle [oder Denk-] Notwendigkeit, so wie die ‚historische‘ nur der in die Handlungswelt getretene kategorische moralische Handlungszwang ist).²⁸ So ist der höhere Zusammenhang noch aus einem dritten Gesichtspunkt ‚zart‘: er achtet zwar fremde „Persönlichkeit“ und billigt „gegenseitige Beschränkung“ (Z. 189) – das ist „das negative“ an ihm (Z. 190, vgl. Z. 186) –; aber er bleibt nicht ausgrenzend und distinguierend, sondern strebt ‚positiv‘ (vgl. Z. 176) nach Sozialintegration: nach dem

innigen Zusammenhang, [dem] Gegebenseyn des einen zum andern, [der] Unzertrennlichkeit [der religiösen Verhältnisse, Z. 188] in ihren Theilen [...], welche die Theile eines physischen Verhältnisses charakterisirt [die physisch-mechanischen Bindekräfte und die ihnen eignende Notwendigkeit sollen also keinesfalls suspendiert, sondern nur um ihren „Gewalt und Zwang“-Charakter, Z. 179, gebracht und einem sozialen Organismus integriert werden], so daß die religiösen Verhältnisse in ihrer Vorstellung weder intellectuell noch historisch[-empirisch], sondern intellectuell historisch, d. h. Mythisch sind, sowohl was ihren Stoff, als was ihren Vortrag betrifft und wie er diß deutlicher oder dunkler in einem Bilde auffaßt, dessen Charakter den Charakter eigentümlichen Lebens ausdrückt, den jeder in seiner Art unendlich leben kann und lebt. (Z. 191–201)

Mythisch wäre also ein Sozialzusammenhang, in welchem Autonomie und Eigentümlichkeit von Individuen (ihr Recht, durch und durch sie selbst zu sein) zusammenbeständen mit einem höchstmöglichen Grad an Sozialintegration. Das meint Hölderlin mit einem der ihm so lieben Oxymora, dem vom Intellektual-Historischen oder Historisch-Intellektualen. Es ähnelt Friedrich Schlegels parallel gebildeter (und fast gleichbedeutender) Wendung vom ‚Historisch Transcendentalen‘²⁹ oder Schleiermachers Charakterisierung der Hermeneutik als des ‚Empirisch-Spekulativen‘³⁰ ebenso wie der Schelling-Marxschen Rede von der Sub-

²⁸ Früher schon war der höhere Zusammenhang als ‚unendlicher‘ dadurch ausgewiesen, daß seine ‚verbindende‘, d. h. obligierende, Kraft nicht die stratifizierende Wirkung des Sittengesetzes habe, sondern stets Rücksicht nehme auf den „besonderen Fall“, die „Eigentümlichkeit, seine innige Verbundenheit mit der Sphäre in der es [das allgemeine Gesetz] ausgeübt wird“ (Z. 134–144).

²⁹ KA XVIII, 101, Nr. 863.

³⁰ Die Sprache (und ihr Verständnis) bildet sich immer im Schnittpunkt eines tradierten und kodifizierten Vorstellungs-Arsenals (der Grammatik) und eines individuell sich innovierenden

jektivität der Materie und der Objektivität des Geistes oder dem vollbrachten Naturalismus des Menschen und Humanismus der Natur.³¹

Zwei Momente müssen freilich hinzutreten, um den Prädikator ‚mythisch‘ bzw. ‚religiös‘ aus der emphatischen Sprache des Sehers in den philosophischen Diskurs zurückzubringen. Als und im Mythos, hatten wir gesagt, vollzieht eine Gesellschaft ihre soziale Synthesis. Aber das tut sie, wenn die Einigung *mythisch* heißen soll, nicht geradehin, sondern über eine geteilte normative Überzeugung (hier: eine gemeinsame Schematisierung dessen, was sie für heilig hält). Diese gemeinsame (sprachlich schematisierte) Ansicht vom Heiligen muß sowohl episch tradierbar wie dramatisch aufführbar sein. Sie bedarf also ‚eines Bildes‘ (Z. 66) – als Metonymie für die Veranschaulichung einer Idee (vom Heiligen). Die Aufgabe hat also zwei Aspekte: 1. muß das Woher des obligierenden

Überzeugungs-Systems; so geschieht in ihr eine „Aufhebung des Gegensatzes zwischen Speculation und empirischem Wissen“ (‘Hermeneutik’, nach den Handschriften neu hg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959, S. 80); ferner ‘Hermeneutik und Kritik’, hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1975, S. 467: „Es giebt auf keinem Gebiet ein vollkommenes Wissen als zugleich mit der lebendig aufgefaßten Geschichte desselben [im Original gesperrt] [...] Hier haben wir zugleich in größtem Maßstabe die Auflösung des Streits zwischen dem empirischen Wissen und dem Apriori“; vgl. ebd., S. 234: „[...] so ist klar, daß in der Hermeneutik ein mächtiges Motiv liegt für die Verbindung des Spekulativen mit dem Empirischen und Geschichtlichen“. Noch Habermasens Rede von den „empirischen Bedingungen, unter denen transzendente Regeln sich formieren und die konstitutive Ordnung einer Lebenswelt festlegen“, ist dem Schleiermacherschen Diskurs verpflichtet (Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1970, S. 219).

³¹ Wirklich hat die Utopie des jungen Marx, der Gedanke der Menschlichkeit der Natur und der Natürlichkeit des Menschen, sein Vorbild in Schellings Trachten, „ebensowohl [...] die Objektivität des Geistes, als die Subjektivität der Materie zu erweisen“ (Einleitung in die Philosophie, wie Anm. 14, S. 52). Auch der Gedanke, die kommende Gesellschaft müsse „die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur“ bringen, ist entschieden antizipiert, ja ermutigt durch den „*aufrichtig[e]n Jugendgedanken Schellings*“ (Brief von Marx an L. Feuerbach vom 3. Okt. 1843 [MEW 27, 419–421]), wie er sich schwungvoll in jener Passage aus dem ersten Entwurf der ‚Weltalter‘ ausspricht: „Früh finden sich Geistiges und Leibliches als die zwey [...] Seiten derselben Existenz ein. [...] Gäbe es nicht einen solchen Punkt, wo Geistiges und Physisches ganz in einander sind, so würde die Materie nicht, wie es unläugbar der Fall ist, der Wiedererhöhung in dasselbe fähig seyn“ (Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. von Manfred Schröter, München 1946, S. 32). Vgl. ferner: „Die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“; sie ist als „vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus“ (MEW, 1. Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, S. 538 und 536). Vgl. auch Marxens Rede von der „*Menschlichkeit der Natur*“ (ebd., S. 573 f.).

Charakters der Religion aufgeklärt werden, 2. muß die Identität ihrer (anschaulichen) Darstellung mit der poetischen Darstellung begründet werden.

Ad. 1. Weder „der bloße Gedanke, so edel er ist“, sagt Hölderlin, noch das kulturelle „Gedächtniß“ (Z. 108f.) können die dem Glauben ans Heilige eignende Verbindlichkeit – und das meint ja wörtlich ‚religio‘ – verständlich machen. Der Gedanke mag selbst in die Form des kategorischen Imperativs (als ‚abstraktes Sitten-Gesetz‘ [Z. 135 ff.]) gebracht sein und „die unverbrüchlichen, allgültigen, unentbehrlichen Gesetze des Lebens wiederholen“ (Z. 110f.); er reicht doch nie an die ‚unendlichere Verbindlichkeit‘ jener „ungeschriebene[n] höhere[n] Gesetze“ (Z. 134f. und 121) der Religion, „von denen Antigona spricht“ (Z. 124). Sie haben vor den intellektuellen und den moralischen voraus, daß sie ihr ‚Allgemeines‘ nicht unbekümmert um die ‚Eigentümlichkeit‘ der Individuen und der Kontexte durchsetzen und daß ihre ‚Abstraktheit‘ an ‚Beispielen‘ erprobt wurde.³² Aber nicht nur der bloße Gedanke (die ‚Aufklärung mit ihren eisernen Begriffen‘ [Z. 156]), auch das kulturelle ‚Gedächtnis‘ kann die Verbindlichkeit des Religiösen nicht gründen: Mag es selbst dasjenige einer tradierten Hochreligion wie des Christentums sein: so gäbe es doch immer noch ein Rechtfertigungsdefizit und mithin einen Rückfall hinter den Anspruch „höhere[r] Aufklärung“ (Z. 169): denn aus tatsächlicher Überlieferung folgt keine, geschweige eine unbedingte Geltung; Geltung kann nie aus Fakten, sie kann nur kontra-faktisch begründet werden. Aus bloß kulturellem Eingedenken – meint Hölderlin – bleiben die „Pflichten der Liebe, und Freundschaft und Verwandtschaft, [... die] Pflichten der Hospitalität, [... die] Pflicht, großmüthig gegen Feinde zu seyn“ usw. als Pflichten unbegriffen (Z. 146 ff.). Auch das Sittengesetz in

³² So lese ich die folgenden Zitate: „in eben dem Grade, in welchem er [der vom Sittengesetz repräsentierte ‚nur notwendige Zusammenhang‘] sich über dieses ihm eigenthümliche Gebiet hinaus und den innigeren Zusammenhang des Lebens zu denken wagt, verläugnet er auch seinen eigenthümlichen Charakter, der darin besteht, daß er ohne besondere Beispiele eingesehen und bewiesen werden kann“ (Z. 110 und 113–116); und: „wenn es höhere Gesetze gibt, [...], wenn es ungeschriebene göttliche Gesetze giebt [wie die, denen Antigona, der Staatsräson zum Trotz, sich beugt] [...], so sind sie, in so fern sie *blos* für sich und nicht im Leben begriffen vorgestellt werden, unzulänglich, einmal weil sie in eben dem Grade, in welchem der Zusammenhang des Lebens unendlicher wird, die Thätigkeit und ihr Element, die Verfahrensart, und die Sphäre in der sie beobachtet wird, also das Gesetz, und die besondere Welt in der es ausgeübt wird, unendlicher verbunden ist und eben deswegen das Gesetz, wenn es auch gleich ein für gesittete Menschen allgemeines wäre, doch niemals ohne einen besonderen Fall, niemals abstract gedacht werden kann, wenn man ihm nicht seine Eigenthümlichkeit, seine innige Verbundenheit mit der Sphäre in der es ausgeübt wird, nehmen wollte“ (Z. 120–123, 127–140).

seiner rigorosen Allgemeinheit schaut über sie hinweg, es ist zu grobmaschig für diese „feinern unendlichen Beziehungen des Lebens“ (Z. 154).

Im ganz gleichen Ton wird ein Jahr später Schleiermacher in seinen Reden ‚Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern‘ sprechen (Hölderlin besaß sie und zitiert aus ihnen gelegentlich). Die gesellige Kraft der Religion kann wie die Hölderlinsche als „höhere Aufklärung“ (Z. 169) sich nur ausweisen, wenn sie mit höchster Achtung der Eigentümlichkeit des Einzelnen einhergeht, mit vollendeter Toleranz also gegenüber den „verschiedenen Vorstellungsarten von Göttlichem“ auftritt (Z. 44). Jeder soll die „reine Lebensweise des andern [im allgemeinen] billigen“ (Z. 39f.), und „so kann er auch die beschränkte, aber reine Vorstellungsweise billigen, die der andere von Göttlichem hat“ (Z. 40f.). Aufgeklärt kann Religion nur heißen, wenn sie – wie das ‚Systemprogramm‘ formuliert – darin radikal ‚neu‘ ist, daß sie „im Dienste der Ideen steh[t]“, also „e Mythologie der Vernunft“, nicht wie vordem des dogmatisch tradierten (Aber-)Glaubens ist (S. 17, Z. 18f.).³³ Und die dem Religiösen eignende Verbindlichkeit kann sich nicht auf eine Arbeit stützen, die ‚eiserne Begriffe‘ – etwa das Sittengesetz – ebensogut leisten könnten – Begriffe eben immer die Feinheit der individuelleren Verhältnisse ein.

Ad. 2. Eben darum bedarf die Religionsgemeinschaft für die Kommunikation ihrer gemeinsamen Ansicht des Heiligen eines sinnlichen Mediums, das die Härte des Begriffs bricht. Eine sinnlich angeschaute „Idee“ – Hölderlins „Bild“ (vgl. Z. 66) – hatte Kant eine ‚ästhetische‘ genannt. Sie gibt zu unendlich vielen Deutungen Anlaß, erschließt sich aber gänzlich keinem Begriff, wird also ‚von keiner Sprache völlig erreicht und verständlich gemacht‘ (KdUB 192f.). Ästhetische Ideen sind „inexponibel“ (ebd., 240).³⁴ Gerade so können sie „symbolisch“ (auch indirekt) für das Eintreten, was geradehin als das Göttliche oder Unendliche den Zergliederungen der Begriffswelt widersteht. „Jene unendliche

³³ Die Mythologie der Frühromantik ist in dem gleichen Sinne ‚neu‘ (oder eine ‚neue Mythologie‘), in dem z. B. die Habermassche Diskursethik post-traditionell ist: sie rechtfertigt sich nicht mehr aus dem kontingenten Faktum funktionierender Mythen-Überlieferung, sondern aus einem Begriff von prozeduraler Rationalität: aus Vernunft eben.

³⁴ So wie Vernunftbegriffe umgekehrt „indemonstrabel sind“ (ebd., 240f.). Die ästhetische Idee kann sich so per analogiam zur ‚symbolischen‘ Darstellung der Vernunftidee machen, indem sie deren Mangel an sinnlicher Konstruierbarkeit im Gegenzug durch eine begrifflich unausschöpfbare Darstellung kompensiert (193). Anders gesagt: die begriffliche Unauschöpflichkeit wird zum Symbol der anschauungsmäßigen Undarstellbarkeit und Überschwenglichkeit der Freiheit (vgl. den § 59 der KdU).

ren mehr als notwendigen Beziehungen des Lebens“ (Z. 116f.) können nur im Medium der Poesie als ein allen Teilnehmern der Religionsgemeinschaft Zugängliches angeschaut werden (Z. 226).

Wieder folgt Schleiermacher dem Hölderlinschen Gedanken, wenn er die Religion als (eine individuelle und kollektive) ‚Anschauung des Unendlichen‘ definiert.³⁵ Um eine Anschauung handelt sich’s, weil ein begrifflich Inexponibles Thema wird; unendlich heißt ihr Gegenstand, weil er sich keiner Deutung völlig erschließt. Hölderlin steht Schleiermacher ganz nahe, wenn er sagt, der höhere Zusammenhang dürfe „nicht[s] *blos* gedacht werden; der Gedanke erschöpft [ihn] nicht“ (Z. 119f). Ein „Bild“ aber – die unausdeutbare (im kantischen Sinne „symbolische“) Anschauung des Göttlichen – kann ihn vertreten; und wird das Bild – als Kultbild – intersubjektiv anerkannt, so stellt es den „*Gott der Mythe*“ dar (Z. 214). Der Gedanke der intersubjektiven – aber nicht auf Begriffe gestützten – Teilbarkeit (der „Gemeingültigkeit“) war schon der Kantischen Ästhetik wesentlich; für Hölderlin ist er ganz zentral. Ist die tradierte Religion – in jener von der Aufklärung gewirkten allgemeinen Götternacht – haltlos geworden, so bedarf es – im Geiste der ‚höheren Aufklärung‘ – der

Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des Lebens mythisch feiern. (Z. 227–230)

Das Ketzerische dieses Gedankens könnte in der Hochgestimmtheit des Tons untergehen: War traditionelle Religiosität die Versammlung der Kultgemeinde unter der Voraussetzung von Gottes Bestand, so bildet sich nun Religion gleichsam konsensuell durch „Vereinigung mehrerer zu einer Religion“: Gott ist der Name für das, was gefühlt und was angeschaut wird in jenen ‚unendlicheren Beziehungen des gemeinsamen Lebens‘. Auch darin ist die „neue Mythologie“ Hölderlins und der Frühromantik radikal neu, daß sie mit dem Begriff traditioneller (ich meine: auf narrativer Überlieferung beruhender) Religiosität bricht, die Substanz des Religiösen aber zu retten versucht. Diese Substanz überlebt die ‚eisernen Begriffe der Aufklärung‘ und das Schwefelsäurebad der

³⁵ Zweite Rede (wie Anm. 3), S. 188: „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Sinn und Geschmakk für das unendliche.“ „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm“ (ebd., S. 189); vgl. den ganzen Kontext.

rationalistischen Analyse; denn sie hat ein Fundamentum in der Evidenz des Selbstbewußtseins und in der reflexiv aufgeklärten Struktur legitimer Intersubjektivität. Darum hat die ‚neue Religion‘ das Licht der ‚höheren Aufklärung‘ nicht zu scheuen; der Gebildete unter ihren Verächtern kann für ihre Sache zurückgewonnen werden. Hat doch die religiöse Gewißheit ein Standbein in der von Hölderlin früher artikulierten ontologischen Wahrheit, die ein jeder, der Argumenten zugänglich ist, in der Struktur unverfügbaren Selbstseins besiegelt finden kann. Religiöse Gewißheit lebt aus der unbedingten Identitäts-Voraussetzung, ohne welche die Reflexivität der zertrennten Bewußtseins- und Lebensverhältnisse unverständlich bliebe (d.h. nicht als *Selbstverhältnisse* einleuchteten [vgl. 313, Z. 530f.: „so daß es weder als entgegensezendes noch als vereinendes sich *selbst, seinen Act* erkennt“]). Als diesen transzendenten Grund der Reflexivität kennen wir die Identität, die die widerstreitenden Wesenstendenzen der menschlichen Wirklichkeit überwölbt und als Einheit von Sehnsucht und Treue fundiert. Religiös darf das Aufblicken des gespaltenen Selbst zu diesem seinem Identitätsgrunde heißen, weil das trennende Bewußtsein – im Ur-teil – die relative Einheit, in der seine Relate bestehen, von sich aus nicht zustandebringt. Hier begegnen wir einem ‚extra nos‘, hier widerfährt uns etwas Transzendentes, hier begegnen wir dem Woher unseres unverfügbaren Selbstseins, welches höher ist als alle unsere Vernunft und nicht nur in der einsamen Reflexion, sondern auch in Verhältnissen der Liebe aufscheint. Der Einheitsgrund ist eben „nicht *blos* gedacht“ – als Erfahrung des an seiner Selbstbegründung scheiternden und verzweifelnden Bewußtseins –; er ist vielmehr, wie Hölderlin sagt, „im Leben begriffen“ (47, Z. 119 und 128f.). So tritt Reflexion aus ihrer Einsamkeit heraus und flicht sich zu einem Band der Liebe zwischen zweien oder mehreren, deren jeder für sich allein bestehen könnte und doch nur ist und sein kann durch den anderen. Liebe ist ein Verhältnis gleich-autonomer Personen. In ihr ist die individuelle Eigentümlichkeit jeder Einzelsphäre ‚tyrannie‘, d.h. gewaltfrei mit Geselligkeit zusammengedacht – und ein solches Verhältnis heißt ‚göttlich‘.

Wir nennen es heute anders; es wäre schlimm, wenn wir nicht mehr wüßten, wovon die Rede ist.

Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung*

Von

Eberhard Jüngel

Wer nach der Wahrheit des Mythos¹ fragt, setzt ein Wissen um das Wesen des Mythos voraus. Er sollte also sagen können, was das eigentlich ist: ein Mythos. Doch danach gefragt, geht es mir nicht anders als dem Kirchenvater Augustinus bei dem Versuch, das Wesen der Zeit zu bestimmen. „Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es. Wenn ich es einem Fragenden jedoch erklären will, weiß ich es nicht.“² Es ist deshalb eine vorerst durch nichts gerechtfertigte, am Ende meines Vortrages aber hoffentlich einleuchtende Auskunft, wenn ich – ohne den geringsten Anspruch auf Originalität – den Mythos eine zu erzählende, die bedrohliche Lebenswelt elementar unterbrechende „alte“ Geschichte nenne, bei der niemand von uns dabeigewesen ist, in die wir jedoch durch die mythische Erzählung derart versetzt werden sollen, daß wir zu den unsere Existenz in einer übermächtigen Wirklichkeit bedrohenden Apo-

* Vortrag, gehalten bei der 21. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen am 8. Juni 1990.

¹ Unter dem Titel 'Die Wahrheit des Mythos' hat K. Hübner 1985 eine Untersuchung der Mythos-Problematik in philosophisch-systematischer Absicht vorgelegt, die „die Methoden und Ergebnisse moderner Wissenschaftstheorie und Analytik auf das von der Mythos-Forschung erarbeitete Material“ (a.a.O., S. 17) anzuwenden versucht, um die dem Mythos eigene Ontologie und Erkenntnisleistung zur Geltung und zu Ehren zu bringen. Hübners in vieler Hinsicht lehrreiches, das Problembewußtsein förderndes, allerdings auch theologische Kritik provozierendes Buch wird durch eine Reihe kleinerer Arbeiten des Verfassers zur Mythos-Problematik ergänzt. Ich verweise hier nur auf: K. Hübner, *Mythische und wissenschaftliche Denkform*, in: *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, hrsg. von H. Poser, Berlin, New York, S. 75–92. – K. Hübner, *Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption*, in: *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, hrsg. von P. Koslowski, Tübingen 1985, S. 249–263. – K. Hübner, *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens*, in: *Mythos und Rationalität*, hrsg. von H. H. Schmid, Gütersloh 1988, S. 27–41. – K. Hübner, *Die moderne Mythos-Forschung – eine noch nicht erkannte Revolution*, in: *BThZ* 6, 1989, S. 8–21.

² A. Augustinus, *Confessiones* L. 11, c. 14, 17.

rien und zu den unsere Existenz bis zur Enthemmung steigernden, vor Glück blendenden Erfahrungen derselben Wirklichkeit ein erträgliches Verhältnis gewinnen. Daß Mythen dies zu leisten beanspruchen, macht sie für die christliche Theologie bedeutsam. Denn eine existenzverändernde Wirkung vergleichbarer Art verheißt ja auch das Wort, das der Glaube als Gottes Wort überliefert. Im folgenden sollen deshalb unter dem Titel 'Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung' einige theologische Beobachtungen zur Mythosproblematik vorgetragen werden, und zwar in einem ersten Abschnitt zum Mythos und seiner Rezeption, im zweiten Abschnitt zur Denunziation des Mythos, im dritten Abschnitt zur Wahrheit des Mythos und im vierten Abschnitt zur Notwendigkeit seiner Entmythologisierung. In allen vier Abschnitten geht es mir um nichts anderes als um den Versuch, einen m. E. wesentlichen Aspekt des für eine theologische Diskussion der Mythosproblematik unerläßlichen Problembewußtseins herauszustellen.

I. Der Mythos und seine Rezeption

Schon die Frage nach der genuinen bzw. authentischen Fassung eines Mythos stellt vor schier unlösbare Probleme. Ist doch, wie Hans Blumenberg³ treffend bemerkt, der Mythos prinzipiell „als immer schon in Rezeption übergegangen“ zu verstehen. Für die Mythen gelte deshalb, was nach Blumenberg für alle „wirkenden Werke“ im Bereich der Geisteswissenschaften gelten soll: sie haben

keinen Vorrang vor den Resultaten ihrer Wirkung, weil und sofern es keine besondere Dignität ihres Ursprunges [...] mehr gibt. Produktion und Rezeption sind äquivalent, sofern die Rezeption sich zu artikulieren vermochte [...]. Das Ursprüngliche bleibt Hypothese, deren einzige Verifikationsbasis die Rezeption ist [...]. Absolute Anfänge [hingegen] machen uns sprachlos im genauen Sinne des Wortes.⁴

Mit dem Mythos scheint es sich demnach ähnlich zu verhalten wie mit dem Wort Gottes, das dem Theologen ja auch nur *secundum recipientem hominem* gegeben ist. Allerdings hat zumindest die protestantische Theologie dennoch nicht darauf verzichtet, das immer nur *secundum*

³ H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in: *Poetik und Hermeneutik IV: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, hrsg. von M. Fuhrmann, München 1971, S. 28.

⁴ H. Blumenberg, ebd.

recipientem hominem zugängliche verbum divinum nun doch secundum dicentem deum zu verstehen und auszulegen. (Nur unter dieser Prämisse ist ja die für die reformatorische Theologie kennzeichnende Rede vom „Kanon im. Kanon“ und die auch gegenüber den Texten der Heiligen Schrift erhobene Forderung theologischer „Sachkritik“ überhaupt sinnvoll.) Dem Mythos gegenüber scheint dergleichen offensichtlich nicht angebracht. Und auch das Bemühen, die möglichst älteste Fassung des immer schon in Rezeption übergegangenen Mythos zu identifizieren und als Kriterium seines genuinen Sinnes geltend zu machen, erscheint unangemessen, wenn wirklich jede Rezeptionsstufe als „gleichberechtigt“ aufzufassen ist. Die strukturalistische Mythen-Theorie will den jeweiligen Mythos denn auch erst durch die Gesamtheit seiner Fassungen definiert wissen. „Es gibt keine ‚wahre‘ Fassung, im Verhältnis zu der alle anderen Kopien oder deformierte Echos wären. Alle Fassungen gehören zum Mythos“.⁵ (Auch wenn man, wie Hans Blumenberg, die strukturalistische „Ausfällung des Zeitfaktors“, dergemäß „Zeitverlauf und Zeitstelle“ für die jeweilige Fassung eines Mythos „gleichgültig“ sind⁶, nicht mitvollzieht, kann man dennoch die Auffassung teilen, „daß alle Fassungen konstitutive Elemente des einen Mythos sind“.⁷) Die These leuchtet ein, wenn Mythen*produktion* und Mythen*rezeption* sich *derselben* Tätigkeit desselben menschlichen Gemütsvermögens verdanken und wenn jede Mythen*rezeption* wiederum die Fassung eines Mythos *produziert*.

Zumindest die zweite dieser Bedingungen scheint jedoch *nicht* gegeben zu sein. Denn es gibt nicht nur *mythische* Rezeptionen des Mythos, es gibt auch eine ausgesprochen *mythenkritische* Mythosrezeption. Ja, die *mythische* Rezeption des Mythos scheint schon in den literarischen und mythologischen Fassungen des Mythos nur noch selten greifbar zu sein. Schon das Nachlassen der mythischen Valenz eines Mythos verändert aber dessen Funktion. Es ist ein fundamentaler Unterschied, ob die Rezipienten eines Mythos diesen ihrerseits *mythisch* rezipieren, also als „heilige Erzählung“ hören, respektieren und sich dementsprechend von ihm bestimmen lassen, oder ob sie den Mythos nur noch *mythologisch* (oder gar explizit mythenkritisch) rezipieren, also sich aus der Distanz des Urteilenden zu dem Anspruch des Mythos verhalten, die überkomplexe Wirklichkeit so zu reduzieren, daß sie ihren Schrecken – oder ihre Faszination – verliert, und dabei das Dasein in der Welt durch Orientie-

rungsgewährung erträglich zu machen. „Mit dem Prozeß von Mythologisierung ist bereits ein Schritt in die Richtung von Ent- oder De-Mythisierung getan“.⁸ Und wenn man gar, wie Goethe, die griechische Mythologie als „Wirrwarr“ versteht, deren Bedeutung allein darin besteht, die „möglichen Kunstmotive, die in einem Gegenstand lagen“, zu entwickeln⁹, dann ist die mythische Valenz des Mythos nicht einmal mehr als relevante Möglichkeit im Blick. Es gibt also eine Rezeption des Mythos, für die dessen *mythische* Leistung mehr oder weniger obsolet geworden ist. Insofern ignoriert die Auffassung, daß alle Fassungen eines Mythos dessen konstitutive Elemente sind, die fundamentale Differenz zwischen mythischer und mythenkritischer Rezeption eines Mythos. Hier hat man aus der (unbestreitbaren) hermeneutischen Not, die authentische Fassung eines Mythos literaturgeschichtlich kaum oder gar nicht ermitteln zu können, eine hermeneutische Tugend gemacht, die sich der für das Verständnis der Mythosproblematik entscheidenden Differenz zwischen mythischer und mythenkritischer Mythenrezeption allzu elegant entzieht. Mythoskritische Mythenrezeption, wie sie bereits mit der Mythologisierung („im Sinne von Poetisierung, Literarisierung bzw. Ästhetisierung“¹⁰) beginnt und sich dann in der Historisierung und Allegorisierung von Mythen fortsetzt, ist – mit dem Ausdruck von H. Blumenberg – allemal Arbeit *am* Mythos, während die mythische Rezeption eines Mythos zur Arbeit *des* Mythos gehört.¹¹ Ich nenne die Arbeit *des* Mythos seine *Wahrheit*. Und ich behaupte, daß die *Wahrheit des Mythos* dort endet, wo der Mythos nicht mehr in der Lage ist, die von ihm intendierte Wirkung seiner mythischen Rezeption durchzusetzen, also seine mythische Valenz verloren hat. Die *mythische Rezeption* des Mythos ist für dessen Wahrheit konstitutiv.

Von *Wahrheit* rede ich in diesem Zusammenhang, weil die mythische Rezeption eines Mythos eine *Erkenntnisbehandlung* ist, wenn auch eine Erkenntnisbehandlung sui generis. Nach deren Eigenart gilt es nunmehr zu fragen. Dabei wird zugleich die mythische Eigenart des christlichen Glaubens herauszustellen sein, dessen Reinheit zu wahren Aufgabe der Theologie ist.

⁸ K. Rudolph, Mythos – Mythologie – Entmythologisierung, in: Mythos und Rationalität, hrsg. von H. H. Schmid, Gütersloh 1988, S. 376.

⁹ J. W. von Goethe, Werke, hrsg. v. E. Beutler, XXII, S. 566, zitiert nach H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 293.

¹⁰ K. Rudolph, Mythos (wie Anm. 8), S. 377.

¹¹ Gegen Blumenberg, der jede Rezeption als Arbeit *am* Mythos versteht.

⁵ C. Lévi-Strauss, Strukturele Anthropologie, Frankfurt a.M. 1967, S. 241.

⁶ H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1986, S. 301.

⁷ H. Blumenberg, ebd.

Doch zuvor soll einer Zwischenüberlegung Raum gegeben werden, die an die *kritische* Stellung zum Mythos erinnert, in der Philosophie und Theologie übereinzukommen scheinen.

II. Die Denunziation des Mythos

Kann man dem Mythos *Wahrheit* zusprechen und zugleich so etwas wie eine *Entmythologisierung* für notwendig halten? Setzt die Forderung nach so etwas wie Entmythologisierung nicht die Einsicht voraus, daß mythische Rede eine der Wahrheit widersprechende Rede ist?

Auf den ersten Blick will es so scheinen. Ich erinnere an Bekanntes.

Nimmt man das Wort „Mythos“ in der ihm schon im Altertum zugewachsenen, noch heute vorherrschenden, aber kaum präzise anzugebenden Bedeutung, so scheint es ein „Kommunikationssystem“ zu bezeichnen, dessen Eigenart sich am ehesten durch die Kontrastbegriffe¹² erhehlen läßt, die gegen den Mythos in Stellung gebracht worden sind. Die Besonderheit des Mythos scheint erst im Akt der Distanzierung von ihm und im Vollzug der Mythenkritik faßbar zu werden.¹³ Der Mythos ist nun prinzipiell „nicht von mir“; ich habe ihn vielmehr selber empfangen: *κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα...*¹⁴ Mythische Rede ist immer schon überlieferte Rede. Das unterscheidet sie von den Worten des Wissens, für dessen Echtheit das Dabeisein des Wissenden beim Gewußten kennzeichnend ist: schon bei Homer¹⁵ wird „ein durch fremde Mitteilung erworbenes Wissen ausdrücklich als Nicht-eιδέναι bezeichnet [...] nur durch *παρεῖναι* kommt man zum *εἰδέναι*“.¹⁶

Dabeizusein will allerdings auch der Mythos ermöglichen. Aber eben: er *ermöglicht* nachträglich das Dabeisein bei oder in einer Geschichte, bei

¹² Nach *ἔπος* und dann *ἔργον* wurden schließlich *λόγος* und *ἀλήθεια* die kennzeichnenden Kontrastbegriffe.

¹³ W. Burkert, Art. „Mythos, Mythologie I. Antike“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 6, Sp. 281: „Die Besonderheit des M. [...] tritt im 6. Jh. ins Bewußtsein durch radikale Distanzierung und Kritik“. Ähnlich urteilt H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 133: „Erst die Arbeit am Mythos – und sei es die seiner endgültigen Reduktion – macht die Arbeit des Mythos unverkennlich“.

¹⁴ Euripides, *Melanippe*, Fragment 484, in: A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Supplementum* (B. Snell) 1964, S. 511; dort auf S. 552 weitere Belege für die Wendung *μῦθος δ' οὐκ ἐμὸς, ἀλλὰ...*

¹⁵ *Ilias* 2, 485f.

¹⁶ H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*, ²München 1960, S. 343, Anm. 4.

der ursprünglich *niemand* von uns – also auch der mythisch Redende *nicht* – dabeigewesen ist. Wer bei einer Sache, einem Ereignis, einer Geschichte – statt erst *nachträglich* in die Rolle des Dabeiseienden versetzt worden zu sein – *ursprünglich* dabei war, kann sich als *Wahrheitszeuge* empfehlen. Als solchen versteht sich seit Pindar¹⁷ im ausdrücklichen Gegensatz zu den – mit bunten Lügen verzierten – Mythen der Logos: *καὶ ποῦ τι καὶ βροτῶν φάτιν [φράνας] ὑπὲρ τὸν ἀληθῆ λόγον δεδαίδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἔξαπατῶντι μῦθοι: und manchmal täuschen die mit bunten Lügen geschmückten Mythen der Sterblichen weit über die wahre Rede hinaus*. Der Mythos – so urteilt mit vielen anderen Autoritäten Quintilian – ist nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form der Wahrheit fern: *non a veritate modo, sed etiam forma veritatis remota*.¹⁸ Der Logos rechnet, gibt Rechenschaft, ist verantwortete Rede, während der Mythos offensichtlich der Verantwortung durch den mythisch Redenden weder fähig noch bedürftig zu sein scheint. Der vom Logos unterschiedene Mythos spricht vorzüglich das Kind an¹⁹ – das Kind, das auch im erwachsenen Menschen lebendig ist. Platon nennt deshalb den auch für den Philosophen unentbehrlichen Mythos ein „kindliches Spiel“ (*ἡ παιδιὰ*)²⁰, und sein Schüler Aristoteles nennt „Mythisches und Kindliches“ (*τὰ μυθώδη καὶ παιδαριώδη*) in einem Atem.²¹

Die Distanzierung vom Mythos, die seit der Entgegensetzung von Logos und Mythos dessen Beurteilung unverkennbar bestimmt, führt freilich nicht zu seiner Verwerfung. Was heute gegenüber der allzu simplen Geschichtsformel „vom Mythos zum Logos“²² zurecht eingesetzt wird: nämlich „daß sie im Mythos selbst nicht eine der Leistungsformen des Logos anzuerkennen gestattet“²³, war offensichtlich der ältesten Mythenkritik noch durchaus bewußt. Nur so ist es zu erklären, daß ein so kritischer Rhapsode wie Xenophanes, der Homer und Hesiod deren unangemessene Göttersagen zum Vorwurf macht²⁴, es gleichwohl für angemessen hält, dem Gott zu singen mit frommen Mythen (*εὐφή-*

¹⁷ Pindar, *Erste Olympische Ode* 28f.

¹⁸ M. F. Quintilianus, *Institutionis Oratoriae Libri XII*, L. II, c. 4, 2.

¹⁹ Platon, *Politeia* 377 A ff., *Politikos* 268 E.

²⁰ Platon, *Phaidros* 276 E.

²¹ Aristoteles, *Metaphysik* 995 a 4f.

²² So der Titel des Standardwerkes von W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, ²Stuttgart 1942.

²³ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 34.

²⁴ Xenophanes 21 B 11.

μοις μύθοις).²⁵ Und Platon attestiert den Mythen, obwohl sie in die Kategorie der Lüge zu fallen scheinen, daß dennoch etwas Wahres an ihnen ist.²⁶ Deshalb sind kritische τύποι notwendig, ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς: kritische Grundrisse für Göttersagen, τύποι περὶ θεολογίας.²⁷ Der offensichtlich unausrottbare und unverzichtbare Mythos muß nun also doch – zwar nicht *mythisch* (das wäre ein Selbstwiderspruch), wohl aber *philosophisch verantwortet* werden. Die Nötigung zur Verantwortung des seinem Wesen nach nicht zu verantwortenden Mythos ist die Geburtsstunde der „natürlichen Theologie“. Diese ist die geborene Kritikerin der „mythischen Theologie“.²⁸

Von der *theologia naturalis* der vorchristlichen Philosophie unterscheidet sich der christliche Glaube, wie er im Neuen Testament – und dort speziell in den Pastoralbriefen – zur Sprache gekommen ist, im Blick auf die durch allerlei negative Attribute qualifizierten Mythen dadurch, daß sich mit dem Gebrauch des Wortes μῦθος nicht nur *kritische Distanzierung*, sondern *kompromißlose Polemik* verbindet. So werden die μῦθοι der fremden Lehre zugeordnet, die unter Verbot zu stellen ist (1Tim 1,3f.). Die Erzähler und Anhänger jener Mythen gehören zu denen, die der nichtigen Rede (ματαιολογία) verpflichtet sind und „nicht wissen, was sie sagen und worüber sie Zeugnis ablegen“ (1Tim 1,7). Wer hingegen aus den Worten des Glaubens (λόγοι τῆς πίστεως) und der guten Lehre (καλὴ διδασκαλία) lebt, verwirft die unheiligen Altweiber-Mythen (βέβηλοι καὶ γραώδεις μῦθοι) (1Tim 4,6f.). Gesundsein im Glauben (ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει) verträgt sich nicht mit den (jüdischen) Mythen und Geboten von Menschen, die die Wahrheit verraten (Tit 1,13f., vgl. 2Tim 4,4). Nicht aufgrund ausgeklügelter Mythen (σεσοπισμένοι μῦθοι) wurde die göttliche Macht und die geschichtliche Ankunft Jesu Christi kundgetan, sondern aufgrund von Augen- und Ohren-Zeugenschaft, also aufgrund von Dabeisein (2Petr 1,16f.). Der Mythos wird ähnlich wie dann bei Sextus Empiricus als Darstellung von Ungeesehenem und Unwahrem denunziert.²⁹ Μῦθος ist ein polemischer Denunziationsbegriff geworden.

Die Denunziation der nichtchristlichen μῦθοι fällt allerdings mit einer

²⁵ Xenophanes 21 B 1.

²⁶ Platon *Politeia* 377 A, Phaidros 265 B f.

²⁷ Platon, *Politeia* 379 A.

²⁸ Vgl. Augustins Referat und Kritik der Unterscheidung von mythischer, natürlicher und politischer Theologie bei M. Varro: A. Augustinus, *De civitate Dei* VI, 5.

²⁹ Sextus Empiricus, *Adv. Mathematicos* 1, 264: μῦθος δὲ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις.

gewissen Folgerichtigkeit auf den Denunzianten zurück. Celsus hat – nach dem Bericht des Origenes³⁰ – die von den Christen als Gottes Wort qualifizierten biblischen Erzählungen (von der Schöpfung aller Dinge durch Gott und von der Erschaffung Adams und Evas) als leere Mythen (μῦθοι κενοί) bzw. als ganz ungläubliche und abgeschmackte Geschichten (ἀπιθανάτα καὶ ἀμουσότατα) bekämpft. Was dem einen verehrungswürdige Wahrheit, ist dem anderen wahrheitswideriger Mythos. Man kommt, wenn man μῦθος nur als denunzierenden Kampfbegriff kennt und gebraucht, kaum über gegenseitige Verdächtigungen hinaus. Und dennoch gibt die Verwendung des Wortes μῦθος zum Zwecke der Denunziation genauso wie die etwas vornehmere kritisch-distanzierende Rede vom μῦθος einen wichtigen Hinweis. Der Mythos ist nur zu verstehen als *das Andere*: sei es als das Andere des Logos, sei es als das Andere der Wirklichkeit, sei es als das Andere des Evangeliums, sei es als das Andere des Glaubens.

Als *das Andere* ist er jedoch gerade durch die Brille seiner Kritiker einigermaßen deutlich wahrnehmbar: besser, so will es scheinen, als in der Optik der alten und neuen Mythologie. Ich werde am Schluß darauf zurückkommen.

III. Die Wahrheit des Mythos

Bei dem Versuch, die Wahrheit des Mythos zu bestimmen, gehe ich von einer Bemerkung im ersten Buch der aristotelischen *Metaphysik* aus. Die Bemerkung fällt im Zusammenhang der einleitenden Erörterung über die Natur und das Ziel der zu suchenden Wissenschaft von den ersten Prinzipien (ἀρχαί) und Ursachen (αἰτίαι), die Aristoteles als theoretische Wissenschaft (ἐπιστήμη θεωρητική) von den hervorbringenden Wissenschaften (ἐπιστήμαι ποιητικαί) unterschieden wissen will. Daß diese dem Rang nach erste Wissenschaft oder erste Philosophie keine ἐπιστήμη ποιητική ist, wird nach Aristoteles deutlich, wenn man auf den Anlaß des Philosophierens achtet. „Denn wie heute so ging von Anfang an das Philosophieren der Menschen von der – entsetzten – Verwunderung aus: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν“.³¹ Daß es sich nicht – wie häufig unterstellt – um ein bewunderndes Staunen, sondern um eine sich entsetzende Verwunde-

³⁰ Origenes, *Contra Celsum* I, 20; IV, 36.

³¹ Aristoteles, *Metaphysik* 982 b 12f.

rung handelt, geht aus der Tatsache hervor, daß der θαυμάζων als Aporetiker (ἀπορώων) gekennzeichnet wird, der der im θαυμάζειν manifest werdenden *Unwissenheit entfliehen* will.³² Das, was hier Verwunderung – nicht Bewunderung! – erregt, ist ein ἄτοπον³³, also etwas, das nicht an seinem Ort ist und eben deshalb *befremdet*.

Nicht um das erstrebte Wissen zu irgendeinem Zweck zu gebrauchen, sondern allein um des Wissens willen wird folglich das philosophische Wissen erstrebt.³⁴ In diesem Kontext fällt nun die für unsere Überlegungen wichtige Bemerkung, daß auch der Freund des Mythos in gewissem Sinne ein Philosoph ist; denn der Mythos besteht aus Wunderbarem (das Erschrecken auslöst): διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων.³⁵

Der Mythos hat nach dieser Bemerkung zumindest in einer Hinsicht dieselbe Funktion wie die Philosophie: er reagiert auf eine Ausweglosigkeit (Aporie), in die man durch eine erschreckende Konstellation, durch ein θαυμάσιον geraten ist. Das ἄτοπον, auf das der Mythos reagiert, kann z. B. wie im Ödipusmythos eine Person am falschen Platz innerhalb der Verwandtschaft, kann der Sohn am Platz des Ehemannes der eigenen Mutter sein. Man beschreibt es am treffendsten, wenn man es als das begreift, was *vor Entsetzen sprachlos* macht. Der Mythos aber *spricht* von dem, was vor Entsetzen *sprachlos* macht und überwindet so mit der Sprachlosigkeit auch das Entsetzen. Dabei geht es immer um Aporien, die zu lösen „nicht Sache des Menschen“ ist, sondern die als „Aporien der menschlichen Existenz“ in unüberwindbaren Gegensätzen wie denen „zwischen Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Natur und Kultur“ erfahren werden.³⁶ Diese Gegensätze werden im Mythos, indem dieser eine Geschichte erzählt, *mitgesagt* und durch die erzählte Geschichte symbolisch vermittelt. Indem der Mythos auf die sprachlos machenden Aporien des menschlichen In-der-Welt-Seins mit dem Erzählen einer Geschichte reagiert, verschafft er *Abstand* zum Schrecken und ist insofern eine „Depotenzierung dessen, was ängstet“ – wie H. Blumenberg unter Berufung auf B. Malinowski formuliert.³⁷ Es trifft den Sachverhalt

³² Metaphysik 982 b 17–20.

³³ Metaphysik 982 b 14.

³⁴ Metaphysik 982 b 20f.

³⁵ Metaphysik 982 b 18f.; was Aristoteles selber unter den θαυμάσια des Mythos versteht, hat er in der Poetik – vgl. z. B. 1452 a 1–10 – angedeutet.

³⁶ I. U. Dalferth, (unter Berufung auf C. Lévi-Strauss), Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Text-Welt, Evangelische Theologie 47, 1987, S. 278.

³⁷ H. Blumenberg, in: Terror und Spiel (wie Anm. 2), S. 50 zitiert B. Malinowski, The Role

allerdings nicht ganz, wenn Blumenberg „den Mythos als Distanz zu dem [...], was er schon hinter sich gelassen hat“³⁸, versteht. Der Mythos ist vielmehr selber das Distanzierungsverfahren. Glücklicher formuliert Odo Marquard:

jeder Mythos ist ein Sieg über die angstvolle, sprachlose Verstrickung in die Zwänge überwältigender Wirklichkeit. Mythen sind geglückte Versuche, aus Zwangslagen sich herauszureden: aus dem Schrecken in Geschichten über den Schrecken auszuweichen, der dabei seinen Schrecken langsam – aber nie völlig – verliert.³⁹

Doch das gilt nicht nur für den Schrecken, sondern auch für jedes Zuviel an Beglückung, das auf seine Weise ja auch ein „schreckliches Allzusehr“ ist. Der Mythos *spricht* davon und ermöglicht dadurch Abstand zum „schrecklichen Allzusehr“.

Die für den Menschen unlösbaren und deshalb sprachlos machenden Aporien menschlichen In-der-Welt-Seins werden genauerhin dadurch erträglich, daß die den Mythos mythisch Rezipierenden durch die mythische Erzählung in die Geschichte versetzt werden, die sie erzählt. Es ist für den Mythos kennzeichnend, daß er aus der horrenden Wirklichkeit in eine „ursprüngliche“, in eine archaische Geschichte versetzt, in der der Horror seinen Namen bekommt und dadurch gebannt zu werden beginnt: genannt – gebannt! Die gegenüber der horrenden Wirklichkeit, ja gegenüber jedwedem Allzusehr an Wirklichkeit überlegene archaische Geschichte vermag zu *begründen*, warum die Wirklichkeit so übermächtig ist, daß es einem die Sprache verschlägt. Sie kommt – ihrem Anspruch nach – dem sprachlos machenden ἄτοπον und θαυμάσιον *zuvor*, indem sie diese *begründet*. Der Mensch muß sterben, weil Adam leben wollte wie Gott usw. Die begründende Funktion des Mythos läßt die Zeit, in der die mythische Geschichte geschieht, als archaische Zeit erscheinen. Sie „ist eine «starke» Zeit“, sagt Mircea Eliade, und durch „das Rezitieren der Mythen kehrt man in jene [...] Zeit zurück und wird dadurch gleichsam zum «Zeitgenossen» der beschworenen Ereignisse“, so „daß man, indem man die Mythen «lebt», aus der profanen, chronologischen Zeit heraus-

of Myth in Life. Deutsch in: Wege der Forschung XX, Darmstadt 1967, S. 192: „... der Gedanke an den Tod ist mit Schrecken beladen, mit dem Wunsch, seine Drohung abzuwenden, mit der undeutlichen Hoffnung, ihn nicht erklären, sondern vielmehr weg-erklären zu können, ihn unwirklich zu machen und regelrecht zu leugnen“.

³⁸ H. Blumenberg, ebd., S. 49f.

³⁹ O. Marquard, Diskussionsvotum, in: Terror und Spiel (wie Anm. 2), S. 528.

tritt und in eine qualitativ andere Zeit eindringt“.⁴⁰ Indem der Mythos erzählt, was *in illo tempore* geschah, versetzt er den mythischen Rezipienten des Mythos in jene Zeit und macht so die Jetztzeit und ihre ins Allzusehr gesteigerte und deshalb im Bösen wie im Guten horrende Wirklichkeit erträglich. Die Angst vor dem Horror der Wirklichkeit wird dadurch zwar nicht schlechthin getilgt. Aber man kann nun mit dieser Angst leben. Getilgt wird die Angst vor der Angst. Insofern hat der Mythos eine den Terror der Wirklichkeit – und dazu gehört auch der „Terror der Tugend“ – kompensierende Kraft.

Diese Kompensation ist eine Implikation der dem Mythos eigentümlichen Distanzierungsleistung, die den mythisch Rezipierenden tatsächlich *in Abstand*, d.h. an einen anderen existentialen Ort versetzt. Und genau das ist die *Wahrheit* des Mythos, die man durchaus als *adaequatio* nun freilich nicht nur des *intellectus*, sondern des *totus homo ad rem* verstehen kann. Denn die mythische Rezeption des Mythos ist eine *Erkenntnisleistung*⁴¹, in der nicht nur – wie bei jeder *theoretischen* Erkenntnis – das Erkannte im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden geortet wird, sondern zugleich – und das wollen wir eine im emphatischen Sinne *praktische* Erkenntnis nennen – der Erkennende in der Wirklichkeit des Erkannten lokalisiert wird. Man hat deshalb als Charakteristikum des Mythos das Fehlen der Subjekt-Objekt-Differenz angegeben.⁴² Die mythische Einheit von Subjekt und Objekt wirkt sich so aus, daß *einerseits* („praktisch“) der Erkennende „im Zusammenhang der Wirklichkeit des in den Mythen erzählten Geschehens“, *andererseits* aber („theoretisch“) „zugleich und im selben Vollzug dieses Geschehen im Zusammenhang der erlebten Wirklichkeit des Erkennenden lokalisiert“⁴³ wird. Nur so wird die mythische Auffassung verständlich, daß ein bestimmtes Ursprungsgeschehen sich innerhalb der wechselnden Erfahrungen von Wirklichkeit *identisch wiederholt*. „Es ist immer wieder dieselbe Nacht, die den Morgen und den Tag gebiert“⁴⁴, so daß man von *Identität* reden muß. Und es sind doch immer wieder andere Nächte, in denen dieselbe Nacht den Morgen und den Tag gebiert, so daß von *identischer Wiederholung* zu reden ist: es

⁴⁰ M. Eliade, *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1988, S. 26.

⁴¹ Zum Folgenden vgl. J. Fischer, *Über die Beziehung von Glaube und Mythos. Gedanken im Anschluß an Kurt Hübners „Die Wahrheit des Mythos“*, ZThK 85, 1988, S. 303–328.

⁴² K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, passim.

⁴³ J. Fischer (wie Anm. 41), S. 308.

⁴⁴ K. Hübner (wie Anm. 42), S. 135.

handelt sich [...] um Identität, insofern die mythische Erkenntnis den Erkennenden in den Zusammenhang des immer wieder selben Geschehens stellt [und es] handelt sich um Wiederholung, insofern die mythische Erkenntnis in ein und demselben Erkenntnisakt dieses Geschehen in den Zusammenhang immer wieder anderer Erfahrungen des Erkennenden stellt.⁴⁵

Insofern der Mythos zugleich auch dies zweite tut, entlastet er nicht nur („praktisch“) das aporetische *Sein des Menschen in der Welt*, sondern deutet, erklärt er auch („theoretisch“) die Welt selbst, so daß man durchaus von einer *mythischen Welterklärung* reden kann.

Es ist diese mythische Einheit von Subjekt und Objekt und die mit ihr gegebene Simultaneität von theoretischer und praktischer Erkenntnis, die mit dem Aufkommen des wissenschaftlichen Denkens zerbricht. Denn dieses versetzt nicht den Menschen an einen anderen existentialen Ort, sondern es weist allem, was ist, seinen Ort in der Welt des Erkennenden an. Das entsetzte θαυμάζειν über ein ἄτοπον findet nunmehr dann sein Ende, wenn das ἄτοπον seinen τόπος in der Wirklichkeit des Erkennenden gefunden hat, so daß man sich *nicht mehr wundern* muß. Ziel des wissenschaftlichen Denkens ist dementsprechend das μηδὲν θαυμάζειν.⁴⁶ Demgegenüber dürfte die mythische Erkenntnis eher von einem Staunen zum anderen führen: vom *entsetzten* und *sprachlos* machenden Staunen zum – sagen wir einmal – *festlichen* Staunen über die mythisch gelingende Bannung des Schreckens, über die mythisch gelingende Depotenzierung des – im Bösen wie im Guten – „schrecklichen Allzusehr“. Wird der Mythos jedoch nicht mehr *mythisch* rezipiert, so verwandelt sich je nach Rezeptionslage auch das θαυμάζειν – bis hin zum ungläubigen Lachen, das der mythisch behaupteten Wirklichkeit schlechthinige Unmöglichkeit attestiert.

IV. Die Notwendigkeit der Entmythologisierung

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie sich die christliche Theologie zum Mythos verhält, so wird man darauf zu achten haben, daß die bereits aus dem Neuen Testament bekannte Denunziation der Mythen nicht mit der wissenschaftlichen Kritik des mythischen Denkens verwechselt wird.

⁴⁵ J. Fischer (wie Anm. 41), S. 308.

⁴⁶ Aristoteles, *Metaphysik* 983 a 11–21; vgl. Plutarchs Bemerkung über Pythagoras, diesem habe sich aus dem Philosophieren das μηδὲν θαυμάζειν ergeben: Plutarch, *Moralia*, De audiendo 13.

Rudolf Bultmanns berühmt-berüchtigte Entmythologisierungsforderung ist von ihm zwar auch damit begründet worden, daß man „dem Menschen heute“ nicht mehr zumuten könne und dürfe, „*das mythische Weltbild als wahr anzuerkennen*“.⁴⁷ Doch diese Begründung erscheint trivial und ist allenfalls insofern *theologisch* zu nennen, als die christliche Verkündigung in der Tat darauf bedacht sein muß, ihrem Adressaten kein *falsches* Ärgernis zu geben. Die Repristinierung eines obsolet gewordenen „Weltbildes“ wäre zweifellos ein solches falsches Ärgernis.

Die eigentlich *theologische* Begründung der Forderung nach einer Entmythologisierung der biblischen Texte ist für Bultmann denn auch darin gegeben, daß der Mythos die für den Glauben konstitutive Differenz von Schöpfer und Geschöpf aufhebt. Redet doch der Mythos so, daß „das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint“, so daß z. B. „Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird“.⁴⁸ Insofern es jedoch die „eigentliche Absicht“ des Mythos ist, „von einer jenseitigen Macht zu reden, welcher Welt und Mensch unterworfen sind“, diese Absicht indessen „durch den objektivierenden Charakter seiner Aussagen gehemmt und verdeckt wird“, ist im „Mythos selbst [...] das Motiv zur Kritik seiner selbst [...] enthalten“.⁴⁹ Es geht demgemäß beim Postulat der Entmythologisierung gerade um die Freilegung der *Wahrheit* des Mythos. Das unterscheidet das theologische Entmythologisierungsprogramm von derjenigen Kritik am Mythos, die das „mythische Denken“ als ein in jeder Hinsicht vom wissenschaftlichen Erkennen ad absurdum geführtes Denken der Archäologie des Geistes überantworten will.

Es unterscheidet sich aber auch – und dieser Unterschied ist ponderabler – von jener die „Arbeit des Mythos“ fortsetzenden „Arbeit am Mythos“, die dessen „immanente Tendenz“ in Gestalt einer philosophischen Mythologie fortführen will. Nach Hans Blumenberg gilt es, die mythische „Verarbeitung der Schrecken des Unbekannten und der Übermächtigkeit“ als „eine Handlungsform der Vermenschlichung der Welt“ zu begreifen und „diese Handlung als geschichtliche“ fortzusetzen, das heißt: „zu humanisieren, was schon Humanisierung ist“.⁵⁰ Zur „Ver-

⁴⁷ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung. BevTh 96, 1985, S. 14.

⁴⁸ R. Bultmann, ebd., S. 23, Anm.

⁴⁹ R. Bultmann, ebd., S. 23.

⁵⁰ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (wie Anm. 6), S. 424.

menschlichung der Welt“ soll der Mythos nicht zuletzt durch seine Freiheit entbindende Großzügigkeit beigetragen haben, zu der es gehört, daß der Mythos „nur momentan «geglaubt» zu werden brauchte, aber nicht zur Norm und zum Bekenntnis wurde. [...] Der Mythos stellt nicht vor Entscheidungen, er fordert keine Verzichte“⁵¹, er hält eine „essentielle [...] Distanz [...] zu jeder Art von «Strenge»“⁵² und hat insofern seinen kategorialen Gegenspieler im theologischen Dogma.

Zu dem so verstandenen Mythos und allen Weisen seiner (mythologischen) Rezeption läßt sich denn auch kein größerer Gegensatz denken als das das Dogma allererst notwendig machende alttestamentliche Verbot, den Namen Gottes unnütz zu gebrauchen:

Das Verbot des Dekalogs (Exodus 20,7), den Gottesnamen unnütz zu gebrauchen, ist die eigentliche und strikte Gegenposition zu aller Mythologie und ihrer Leichtigkeit, mit der unfixierten Gestalt und Geschichte des Gottes und der Götter umzugehen. Nicht von ungefähr geht Mythologie in Dichtung über [...].⁵³

Daran ist auf jeden Fall richtig, daß der Mythos eine besondere Affinität zum Polytheismus hat, während der Glaube an den einen Gott „die kulturelle Großzügigkeit des Pantheon“⁵⁴ abrogiert.

Wenn Blumenbergs Auffassung stimmt, könnte man allerdings nicht mehr mit Bultmann behaupten, der objektivierende Charakter des Mythos verstelle dessen eigentliche Intention. Der Mythos wäre dann nicht wegen eines ihm wesentlichen Unvermögens dazu *verurteilt*, sondern er wäre gerade darauf *bedacht*, vom Jenseitigen als Diesseitigem, vom Unweltlichen als Weltlichem und vom Göttlichen polytheistisch zu reden. Die Aufgabe der Entmythologisierung hätte dann am Mythos selber nur noch insofern einen Anhalt, als dessen praktische Erkenntnisleistung, den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten zu lokalisieren, auch *ohne* die im selben Akt sich vollziehende „theoretische“ Erkenntnisleistung, das Erkannte in der erlebten Welt-Wirklichkeit des Erkennenden zu lokalisieren, möglich ist. Der mythisch angesprochene Mensch würde dann nicht nur Distanz zu den Aporien seines In-der-Welt-Seins und Abstand zum Absolutheitsanspruch der Wirklichkeit gewinnen, er würde dann vielmehr *ganz* aus den Bindungen

⁵¹ H. Blumenberg, in: *Terror und Spiel* (wie Anm. 3), S. 18f.

⁵² H. Blumenberg, ebd., S. 42.

⁵³ H. Blumenberg, ebd., S. 16.

⁵⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (wie Anm. 6), S. 242.

an die ihn terrorisierende Welt befreit und in die von der geschaffenen Welt *fundamental unterschiedene* Wirklichkeit Gottes versetzt: die Differenz von Schöpfer und Geschöpf wäre auf dem Plan.

Genau dies, nämlich die penetrante Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, von Gott und Welt, ist es nun aber, was die biblischen Texte trotz der auch in ihnen manifesten Partizipation am mythischen Denken unweigerlich in eine polemische Gegenstellung gegen den allemal polytheistischen Mythos bringen mußte. Der alttestamentliche Eifer für Jahwe als den einen und einzigen Gott streitet mit seiner Polemik gegen andere Götter keineswegs einfach für eine numerische „Reduktion auf nur einen Gott, sondern“ er streitet für die „Unterscheidung zwischen Gott als Schöpfer und der Welt als Kreatur, eine [...] Unterscheidung, die mit dem formalen monotheistischen Gedanken keineswegs notwendig gegeben ist“.⁵⁵ Das gilt auch für die entscheidende Aussage des Neuen Testaments, nämlich die auf den ersten Blick scheinbar durch und durch mythische Identifikation eines Menschen als des Sohnes Gottes, als des Wortes Gottes oder wie die christologischen Hoheitstitel sonst heißen mögen. Man wird zwar die Geschichte, die der Philipperhymnus von der Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes oder die der Johannesprolog von der Fleischwerdung des Wortes erzählt, durchaus als Mythos – als „Mythos vom Logos“⁵⁶ – bezeichnen können. Aber der christologische Mythos „führt sich selbst in die Kehre“⁵⁷, betreibt sozusagen seine eigene Entmythologisierung. Er tut dies zumindest in zweierlei Hinsicht.

a) Man hat mit Recht immer wieder darauf hingewiesen, daß der Spitzensatz des neutestamentlichen Christusmythos einem gerade nicht in archaischer, mythischer Zeit, sondern in *historischer* Zeit geschehenen Ereignis gilt: dem Zur-Welt-Kommen Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth, dessen Leben und Sterben sich historisch datieren läßt. Der nach Salustios⁵⁸ den Mythos kennzeichnende Satz „ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεὶ: dies geschah zwar niemals, ist aber immer“ ist für das Christuskerygma völlig inakzeptabel. Daß der uranfängliche Logos Fleisch geworden, daß der Sohn Gottes Mensch gewor-

den ist – das ist als Aussage über Jesus von Nazareth etwas gänzlich anderes als die Behauptung einer Epiphanie der in ihrer unverhüllten Gestalt schwer zu ertragenden – „schwer zu ertragen sind die unverhüllt erscheinenden Götter“⁵⁹ – Gottheit. Die Fleischwerdung des Logos ist auch keine *vorübergehende* *assumptio* der *natura humana* durch den ewigen Gottessohn – „Bis der Gott, des Irdischen entkleidet, / Flammend sich vom Menschen scheidet / Und des Äthers leichte Lüfte trinkt“.⁶⁰ Nein, auch die mythische Erzählung von der Himmelfahrt Jesu Christi bedeutet gerade nicht die Problematisierung der Inkarnation, sondern deren endgültige Ratifikation.

b) Ebenso wird die christologische Spitzenaussage aber auch dann verfehlt, wenn man sie umgekehrt als Aufhebung der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf auffaßt. Denn Gott wurde Mensch, um Gott und Mensch konkret und definitiv zu unterscheiden. Die

Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf [...] gilt betontermaßen gerade da, wo im biblischen Bereich das Mythische am stärksten durchzuschlagen scheint: in der [...] Christologie. Denn hier geht es nicht um die Aufhebung der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, sondern um ihre definitive Durchsetzung kraft der Vereinigung von Gott und Mensch in Jesus Christus. Das *vere Deus – vere homo* hat [...] eine entschieden antimythische Tendenz [...].⁶¹

Die im christologischen Mythos selber einsetzende Entmythologisierung führt denn auch mit einiger Stringenz zum christologischen Dogma, das in Gestalt des Chalcedonense die beiden mythologischen Mißverständnisse der Inkarnationsaussage ausdrücklich ausschließt. Die *unitio personalis* von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi wird in diesem Dogma gegen das mythologische Mißverständnis der personalen Einheit als einer einen Halbgott hervorbringenden Vermischung von göttlichem und menschlichem Wesen einerseits und gegen das mythologische Mißverständnis dieser Einheit als einer vorübergehenden Epiphanie andererseits so verteidigt, daß Gottheit und Menschheit in Jesus Christus einerseits „unvermengt und unwandelbar“ (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως*), andererseits aber „ungeteilt und unzertrennbar“ (*ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως*) beieinander sind.

Die im Christusmythos selber einsetzende Entmythologisierung soll

⁵⁵ G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 2, ³Tübingen 1989, S. 397.

⁵⁶ Vgl. H. Weder, *Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung*, in: *Mythos und Rationalität*, hrsg. von H. H. Schmid, Gütersloh 1988, S. 44–75.

⁵⁷ H. Weder, *ebd.*, S. 72.

⁵⁸ Salustios, *De diis et mundo* IV, 9.

⁵⁹ Homer, *Ilias* 20, 131.

⁶⁰ F. Schiller, 'Das Ideal und das Leben', v. 141–143, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert, ⁴München 1965, I, S. 205.

⁶¹ G. Ebeling (wie Anm. 55), S. 397.

nun aber nicht etwa, indem sie die „Vermischung von Göttlichem und Welthaftem“ verneint, zugleich „die Kommunikation zwischen Gott und Welt“ problematisieren. Diese Kommunikation „ist im Gegenteil in einem beispiellosen Maße intensiviert, konkret bestimmt und universal ausgerichtet“. ⁶² So wie die unüberbietbare Nähe Gottes allererst eine konkrete Unterscheidung von ihm ermöglicht, so ermöglicht die konkrete Unterscheidung von ihm allererst einen konkreten Verkehr des Menschen mit Gott.

Dieser konkrete Verkehr des Menschen mit Gott heißt im Neuen Testament *Glaube*. Der Glaube *erkennt* die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi. Diese Glaubenserkenntnis aber hat genau jenen eminent „praktischen“ Charakter, den wir als einen Grundzug mythischer Erkenntnis herausgestellt haben: nämlich den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten zu lokalisieren. Von ihr gilt, daß sie gewiß macht, indem sie uns aus uns heraussetzt: „nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos“. ⁶³ Wer im Glauben das Geheimnis Jesu Christi erkennt, der wird so aus sich selbst herausgesetzt, daß er seinen existentialen Ort „in Christo“ (2 Kor 5, 17) findet. Diese den Erkennenden neu lokalisierende mythische Kraft ist die im Christentum aufbewahrte *Wahrheit* des Mythos. Doch eben sie wird ständig verstellt von dem im Mythos gleichursprünglich mitvollzogenen „theoretischen“ Erkenntnisakt, der das Erkannte – den zur Welt kommenden Gott – im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden, mithin im Zusammenhang seiner Welt lokalisiert, also den Gott verweltlicht. (Wohlgemerkt: nicht daß Gott seinen Ort in der Welt findet, sondern daß *der Mensch* den souverän zur Welt kommenden Gott in eigener Macht weltlich verorten zu können meint, macht die illegitime Verweltlichung Gottes aus.) Deshalb bedarf es in der christlichen Theologie der *Entmythologisierung*. Sie ist notwendig, um die eminent „praktische“ *Wahrheit* des christologischen Mythos freizulegen: die Wahrheit des den Menschen aus sich herausrufenden und heraussetzenden göttlichen Wortes, die Luther treffend dahin formuliert hat, „das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn“. Denn „durch den glauben feret er“ – ein mythisches Ereignis katexochen! – „uber sich yn gott“ („per fidem sursum rapitur supra se in deum“), um dann „auß gott“ – sei es mythisch, sei es entmythologisierend – „wider unter sich“ zu fahren „durch die liebe“ („rursum per charitatem labi-

⁶² G. Ebeling (wie Anm. 55), S. 397.

⁶³ M. Luther, WA 40/1, S. 589, 8.

tur infra se in proximum, manens tamen semper in deo et charitate eius“). ⁶⁴

Die der Wahrheit des Mythos dienende Entmythologisierung destruiert also den „theoretischen“ Welterklärungsanspruch des Mythos, um die „praktische“ existenzbewegende Kraft des mythischen Wortes freizulegen und dabei eine neue Einstellung zum menschlichen In-der-Welt-Sein zu vermitteln. Insofern ist die in der Theologie zu betreibende Entmythologisierung ihrer Intention nach von der wissenschaftlichen Kritik des mythischen Denkens streng zu unterscheiden. Doch das kann kein Grund sein, sich wegen der vielfachen Berührungspunkte zwischen theologischer Entmythologisierung und wissenschaftlicher Mythos-Kritik zu genieren. Theologisch betriebene Entmythologisierung ist vielmehr frei genug, auch in den klassischen Topoi der Mythos-Kritik noch einen Beitrag zum rechten Verständnis des Mythischen zu entdecken.

Ich erinnere deshalb zum Schluß noch einmal an die Denunziation des Mythos als eines Ammenmärchens oder kindlichen Spiels, die offensichtlich – wenn auch wohl kaum bei Platon – besagen soll, daß der Mythos eine des erwachsenen Menschen unwürdige Fiktion ist. Ich halte die Kennzeichnung des Mythos als „kindlich“ und als „Fiktion“ für zutreffend, vermag darin aber gerade keine Denunziation zu erblicken. Denn „ein Kind ist nie glücklicher“, bemerkt Johann Gottfried Herder, „als wenn es *imaginirt* und sich sogar in fremde Situationen und Personen *dichtet*“. Herder erklärt im selben Zusammenhang: „Unsre Vernunft bildet sich nur *durch Fiktionen*. Immerdar suchen und erschaffen wir uns *Eins in Vielem* und bilden es zu einer *Gestalt* [...]“. ⁶⁵ Der Mensch ist demnach, soll er überhaupt zur Vernunft kommen, auf das Bilden von Fiktionen angewiesen. In eben diesem Sinne ist er auf den Mythos angewiesen, in dessen Symbolen das „letzte Geheimnis“ menschlicher Existenz – nach einer weisen Vermutung von Hans Jonas ⁶⁶ – „besser [...] geschützt“ ist „als in den Begriffen des Denkens“. Es ist nicht nur Unvermögen, wenn im Kind die „Vermögen des menschlichen Gemüts“ noch nicht auseinandertreten in das – mit Immanuel Kant zu reden – von der praktischen Vernunft zu regierende Begehrungsvermögen, in das von der Urteilskraft zu regierende Gefühl der Lust und Unlust und in das vom Verstand zu regierende Erkenntnisvermögen. Es bleibt vielmehr zu

⁶⁴ M. Luther, WA 7, S. 38, Z. 6–9 bzw. S. 69, Z. 14–16.

⁶⁵ J. G. Herder, 'Iduna, oder der Apfel der Verjüngung', Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, Berlin 1877–1913, Bd. 18, S. 485.

⁶⁶ H. Jonas, Heidegger und die Theologie, EvTh 24, 1964, S. 641.

fragen, ob das Auseinandertreten dieser Vermögen im Erwachsenen deren gemeinsame kindliche Wurzel wirklich ausrotten muß. Vielleicht wird nur derjenige wirklich erwachsen, der das Kind in sich *leben* läßt. Herder hatte immerhin zu behaupten gewagt: „Lebenslang bleiben wir solche Kinder“. ⁶⁷ Die Tötung des Kindes in uns könnte folglich die Ursache dafür sein, daß das Erwachsenwerden mißglückt und dann *pathologische Regressionen* in die Kindheit nach sich zieht. Statt mit Erwachsenen hätten wir es dann mit – vergeisenden Kindern zu tun.

Recht verstandene Entmythologisierung hingegen bejaht das mythische Wort, weil sie diesem zutraut, das Kind im Mann und in der Frau so zu erwecken und anzusprechen, daß man sich seiner nicht schämen muß. Daß der Apostel, als er ein Mann wurde, ablegte, was kindisch ist (1Kor 13, 11), ist eine Sache. Eine andere ist es, daß „wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, nicht hinein kommen wird“ (Mk 10, 15). Deshalb bedarf auch das mythenkritische Evangelium der das Kind in uns ansprechenden Wahrheit des Mythos, die in ihrer christlichen Rezeption von sich aus auf ihre Entmythologisierung bedacht ist. Auch für den Mythos gilt insofern, was aus anderem, aber nicht völlig anderem Zusammenhang heraus zur Sprache kam:

nemlich zu Hauß ist der Geist

*Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.* ⁶⁸

⁶⁷ J. G. Herder, ebd.

⁶⁸ StA 2, 608.

Herder, Hölderlin und der Zeitgeist

Zur Frühgeschichte eines Begriffs*

Von

Lothar Kempster

Das Wort „Zeitgeist“ gehört zu den auffälligsten Ausdrücken unserer Gegenwart. Er drängt sich in alle Sparten der Zeitung, in Rede und Abhandlung, in Rundfunk und Fernsehen, in die Ankündigung von Ausstellungen. Er verbreitet sich über die verschiedensten Lebensbereiche, mit dem Anspruch zu entscheiden, was Geltung haben soll. Er ist anscheinend allmächtig. Wendungen wie „der neue, der gegenwärtige, der damalige Zeitgeist“ verraten jedoch, daß seine Wirksamkeit zeitlich beschränkt ist. Es fehlen ihm die Werte des Dauerhaften, des Beständigen. Sein Wesen, stetem Wandel ausgesetzt, ist daher nur schwer faßbar.

An Versuchen, ihm trotzdem beizukommen, mangelt es nicht. Man unternahm es, dem Begriff im Wechselspiel mit andern Begriffen nachzuspüren. Hermann Broch (1934) und Emil Staiger (1964) prüften die Beziehung von Zeit und Zeitgeist, Otto Woodtli (1959) und Ludwig Fertig (1984) überdachten die Wechselwirkung von Bildung und Zeitgeist, von Zeitgeist und Erziehungskunst, Thomas Würtenberger (1987) untersuchte das Spannungsfeld zwischen Zeitgeist und Recht. Eugen Böhler erkannte im Zeitgeist die jüngste Form des Mythos, Reinhart Koselleck wies auf seine geschichtliche Qualität, Hans-Joachim Schoeps auf seine postulatorische Tendenz.¹ Mit seiner Schrift „Was ist und was

* Vortrag, gehalten bei der 21. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen im Juni 1990.

Siglen:

Suphan = Herder, Sämtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin 1877–1913.

Gaier = Herder, Frühe Schriften 1764–1772, hrsg. von Ulrich Gaier, Frankfurt/M. 1985 (Johann Gottfried Herder, 1. Band).

¹ Eugen Böhler, *Psychologie des Zeitgeistes*, Bern und Frankfurt/M. 1973, S. 264; ders., *Der Zeitgeist als zerstörerischer Traum der Menschheit*, in: *Jahrbuch der Neuen Helvetischen Gesellschaft*, Bern 1974, S. 59. – Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1979,

will die Geistesgeschichte. Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung' legte Schoeps das Programm einer neuen Disziplin vor.

In dem 1989 veröffentlichten Lexikon 'Brisante Wörter' erscheint der Zeitgeist mit 37 Belegen aus den Jahren 1985 bis 1988. Wir bewegen uns, was den Gebrauch des Wortes betrifft, in einer Hochflut seiner Verwendung. Es ist nicht die erste, sondern die dritte in der Geschichte des Wortes. Die zweite ereignete sich in der Zeit zwischen den Revolutionen von 1830 und 1848; die erste setzte mit dem Aufkommen des Begriffs im 18. Jahrhundert ein. Ein junger Mann hatte sie ausgelöst: Johann Gottfried Herder. Ihm wenden wir uns vorerst zu.

Herder und seine „Vorsprecher“

In der Abhandlung 'Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit' hat Herder die Forderung aufgestellt: „Fühle dich in alles hinein“.² Es ist der Leitgedanke, der Herders gesamtes Werk bestimmt. Schon der Zwanzigjährige äußerte den Wunsch, „den Geist jedes Volkes“ kennenzulernen, um so seinen eigenen Gesichtskreis zu erweitern.³ Ebenso wichtig erschien ihm die Beachtung der Zeitenfolge. „Hiezu“, schrieb er im Journal seiner Reise im Jahr 1769, „will ich in der Geschichte aller Zeiten Data sammeln: jede soll mir das Bild ihrer eignen Sitten, Gebräuche, Tugenden, Laster und Glückseligkeiten liefern, und so will ich alles bis auf unsre Zeit zurückführen, und diese recht nutzen lernen.“⁴ Schon früher, in dem 1766 verfaßten Fragment 'Von der Veränderung des Geschmacks der Nationen durch die Folge der Zeitalter', hatte er erklärt: „Leute, die in der Geschichte unwissend, bloß ihr Zeitalter kennen, glauben, daß der jetzige Geschmack der einzige, und so nothwendig sey, daß sich nichts außer ihm denken lasse.“ Sie glaubten, ihre Zeiten seien die besten, weil sie darin leben. Doch sei dies ein Vorurteil. Der Kern der Geschichte sei der „Geist der Veränderungen“.⁵

S. 321 f., 337. – Hans-Joachim Schoeps, Was ist und was will die Geistesgeschichte, Göttingen 1959, S. 24. – „Naturverständnis und Zeitgeist“ überschreibt Hans Heinrich Bosshard einen Abschnitt in seiner Schrift 'Dendrophysica' (Basel 1990).

² Suphan V, 503.

³ Herder, 'Über den Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen' (1764), Suphan I, 5; die Stelle fehlt im handschriftlichen Text, dem Gaier folgt, vgl. S. 26 und 870.

⁴ Herder, 'Journal meiner Reise im Jahr 1769'. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von Katharina Mommsen, Stuttgart 1976, S. 30.

⁵ Gaier, S. 159, 158; Suphan XXXII, 28, 27.

Herder verwendet eine Reihe sinnverwandter Ausdrücke, mit denen er zu umschreiben versucht, was sich in der Zeitenfolge verändert. Außer dem schon in der Überschrift genannten „Geschmack“ begegnen in dem Text, auf die Zeit bezogen, die Wörter „Charakter“, „Lebensart“, „Denkart“, „Geist“.

Der letzterwähnte Ausdruck, Geist, wird sich im Fortgang des schriftstellerischen Werks Herders mehr und mehr durchsetzen, vielfältige Bindungen eingehend. Herder begnügt sich nicht mit dem vorhandenen Sprachvorrat. „Sich vor einer Gewohnheits- und Kanzelsprache in Acht nehmen“, notiert er sich in seinem Reisejournal.⁶ Das Gebot für den Prediger ist erst recht das Gebot für den Schriftsteller. Selber bewegt, wird er zum Bewegter. Herder legt sich im Bereich der Sprachbehandlung nicht fest, er bildet um, verändert, folgt einer unmittelbaren Eingebung. Schon Friedrich Nicolai bemerkte, mißbilligend, Herders Neigung, ein neues Wort zu schaffen oder neue Zusammensetzungen zu wagen.⁷ Seine sprachbildende Kraft äußert sich vor allem in Wortfügungen. Rudolf Haym hat in den beiden Bänden seines Werks über Herder eine Anzahl solcher Wortschöpfungen zusammengestellt.⁸ Viele Bildungen waren „Kinder des Augenblicks“.⁹ Andere sind so selbstverständlich ins allgemeine Sprachbewußtsein eingegangen, daß niemand mehr nach dem Urheber fragt. Ich nenne die Ausdrücke „Originalgenie“, „Volkslied“ und, an Macht und Verbreitung sie weit übertreffend, den „Zeitgeist“.

Er wird in Herders Werk frühzeitig beschworen. Noch früher liegen die Ansätze, welche die Wortbildung begünstigten. In der 1767 veröffentlichten zweiten Sammlung der Fragmente 'Über die neuere deutsche Literatur' verwendet Herder den Ausdruck „Sekulargeist“. Es ist die Rede von den Bedürfnissen des poetischen Genies, „wenn es unserm National- oder Sekulargeist sich bequemen will“.¹⁰ Der Ausdruck steht mittelbar im Zusammenhang mit dem lateinischen Titel einer Schrift, auf welche Herder in der dritten, ebenfalls 1767 erschienenen Sammlung der Fragmente hinwies.¹¹ 'Genius seculi' lautete die Überschrift, unter wel-

⁶ Siehe Anm. 4, S. 38.

⁷ Nicolai an Herder, Berlin, 24. 8. 1772. In: Lutz Richter, Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen. Briefe und Selbstzeugnisse, Göttingen 1978, S. 128.

⁸ Rudolf Haym, Herder, Berlin 1877 und 1885, I, S. 536 f. und II, S. 619 f.; Suphan XXI, 340 ff. und XXII, 345 ff.; ferner Herders Werke in Kürschners Deutscher National-Litteratur, Stuttgart, Band I, 1, Wortverzeichnis S. 459–495.

⁹ Haym I, 596.

¹⁰ Gaier, S. 281; Suphan I, 262.

¹¹ Gaier, S. 383; Suphan I, 374.

cher Christian Adolf Klotz 1760 Satiren in lateinischer Sprache herausgegeben hatte. Herder nahm den Ausdruck auf und ließ zugleich eine weitere deutsche Formulierung folgen. Klotz habe in seinem 'Genius seculi de Ciceronianis' einige Fehler der wörtlichen Nachahmung gerügt; „wie weit der veränderte Geist der Zeiten und Situationen selbst dem Geist der Beredsamkeit eine andre Gestalt gegeben“, wolle er, Herder, nicht untersuchen.¹² Klotz konnte seinerseits die lateinische Wendung einer andern Schrift entlehnen, die uns noch beschäftigen wird.

Neben den erwähnten sinngleichen oder sinnähnlichen Begriffen finden sich in der zweiten Sammlung der Fragmente noch weitere Ausdrücke, die das wache Epochenbewußtsein des jungen Herder bezeugen: „Genie unsrer Zeit“, „Geist eines Zeitalters“, „Sens-commun unsres lieben Zeitalters“, „Gott der Zeit“, „Götze ihres Äons“¹³ – Ausdrücke, denen aus zeitlich benachbarten Schriften „Arm der Zeit“ und „Hand der Zeit“ hinzuzufügen wären.¹⁴ Auch die folgenden Jahrzehnte zeitigen eine Fülle sinnverwandter Wendungen: Geist des Jahrhunderts, Zeitvater, Mutter der Zeit, Tochter der Zeit, Kinder der Zeit, Gewand der Zeit, Zeitkleid, Schlange der Zeit, die oft ihre Häute wechselt, Zeitbild, Stimme der Zeit, Zeit als göttlicher Bote, Zeitgott, Zeichen der Zeit, Wink der Zeit, Zeitsprache, bis zu den späten Signalen des Mißmuts: Zeitwahn, Zeitfrechheit, Zeitlaster. Von allen Abwandlungen behaupten den Vorrang die Fügungen „Geist der Zeit“ und – „Zeitgeist“.

Herder verwendet dieses Kompositum erstmals im dritten seiner 'Kritischen Wälder', die er, fünfundzwanzigjährig, 1769 herausgab. Im Blick auf die Geschichte des Geschmacks und der Kunst aus Münzen sprach er, wiederum mit Klotz sich auseinandersetzend, vom „bleiernen Druck des Zeitgeistes“.¹⁵ Es ist die erste Verwendung des Wortes im Werk Herders und die erste im deutschen Schrifttum überhaupt. Weder Zedlers Lexikon noch Adelungs Wörterbuch verzeichnen den Begriff.

Damit eine neue Wortbildung sich durchsetzen kann, ist Wiederholung notwendig. In den Schriften Herders erscheint das Kompositum „Zeitgeist“ vorerst nur vereinzelt. Die Preisschrift von 1773 über die 'Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet' spricht zwar vom „Geist der Zeitbedürfnisse“ und vom

¹² Gaier, S. 520; Suphan I, 513.

¹³ Gaier, S. 292, 330, 331, 284, 311; Suphan I 274, 314, 315, 265, 295.

¹⁴ 'Von der Veränderung des Geschmacks', 1766; Gaier, S. 158; Suphan XXXII, 27. – Dritte Sammlung der 'Fragmente', 1767; Gaier, S. 376; Suphan I, 367.

¹⁵ Suphan III, 424.

„Geschichtgeist“, bevorzugt aber im übrigen das im Titel angezeigte Wort „Geschmack“.¹⁶ Dagegen nehmen im Jahr 1774 zwei wichtige Abhandlungen die Form „Zeitgeist“ wieder auf. In der Abhandlung 'Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit' bezeichnet Herder den Rittersinn als „die Blüte des Zeitgeistes“¹⁷, und in der 'Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts' versteht er die „Morgenländerphilosophie“ als „Element des Zeitgeists“.¹⁸

In der Folge gilt seine Vorliebe während vieler Jahre den Wendungen „Geist der Zeit“ und „Geist des Zeitalters“ sowie „Geist der Geschichte“. Erst in den 'Briefen zu Beförderung der Humanität', in den Jahren 1793 bis 1795, erscheint wieder die Fügung „Zeitgeist“. Wir erwarten, heißt es im 11. Brief, wenn wir von einem neuen Dichter hören, „den Hauch und Nachklang des mächtigen Zeitgeistes“.¹⁹ Vom „geläuterten Zeitgeist“ spricht der 15. Brief.²⁰ Der 55. Brief bringt Petrarca's Bild der Laura²¹, der 84. Brief die Poesie der Troubadours²² mit dem Zeitgeist in Beziehung. Auch im Feld theologischer Erörterung hält der Zeitgeist Einzug. Unbillig sei es, erklärt Herder in der 1798 erschienenen Abhandlung 'Vom Geist des Christentums', „Begebenheiten aus ihrem Zeitraum reissen und sie nach dem Maas eines fremden Zeitgeistes richten“.²³ Jede Form veralte; auch die Religionsform könne „mit Veränderung der Umstände und des Zeitgeistes“ erkranken und ersterben.²⁴ In der Schrift 'Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen' aus demselben Jahr betont Herder, die Privatkommunion verteidigend, daß Freunde und Angehörige eine Kommunion sind, „was nach unserm Zeitgeist der große Haufe doch nicht ist“.²⁵ Selten ist das Wort in Briefen. Zwar erscheint der „Geist der Zeit“ seit 1769 mehrfach, über Jahrzehnte verstreut, der „Zeitgeist“ jedoch nur einmal, im November 1798.²⁶

Der Wortgebrauch ist bezeugt. Der Wortgehalt ist damit aber noch

¹⁶ Suphan V, 638, 624.

¹⁷ Suphan V, 527.

¹⁸ Suphan VI, 478.

¹⁹ Suphan XVII, 64.

²⁰ Suphan XVII, 78.

²¹ Suphan XVII, 271.

²² Suphan XVIII, 36.

²³ Suphan XX, 41.

²⁴ Suphan XX, 77.

²⁵ Suphan XX, 204.

²⁶ Herder an Friedrich von Retzer, Weimar, 5. 11. 1798. In: Johann Gottfried Herder, Briefe, Gesamtausgabe in 9 Bänden, Weimar 1977–1988, 7. Band, Nr. 436, S. 418.

nicht festgestellt. Ihm nachzuspüren, bietet der Urheber des Begriffs selber seine Dienste an. Mit drei Worten, in der Redeweise des von ihm beschworenen Sturms und Drangs, umreißt Herder den Begriff in einem Brief vom 4. April 1772: „Geist der Zeit, Wurf der Umstände“.²⁷ Mehr als zwanzig Jahre später sieht sich Herder veranlaßt, der Bestimmung des Begriffs einläßlicher nachzugehen. Grund dafür waren die Mißverständnisse, denen der Begriff ausgesetzt war. „Wenige Menschen wissen“, klagt Herder am 30. März 1793 in einem Brief an Friederike Luise Gräfin zu Stolberg-Stolberg, „was *Geist* der Zeit u. ihrer Begebenheiten sei; da wärs als spräche man von Farben mit Blinden.“²⁸ In den ‘Briefen zu Beförderung der Humanität’ suchte er im selben Jahr dem Übelstand abzuhelpen. Im 14. Brief stellte er die Frage nach dem „Geist der Zeit“, im 15. und 16. Brief gab er die Antwort.²⁹ Was ist er? Woher kommt er? Wohin will er? Wo ist seine Macht und Gewalt? Herrscht oder dient er? Kann man ihn lenken? Hat man Schriften darüber? Ist er der Genius der Humanität selbst oder dessen Freund, Vorbote, Diener?

Das Bündel von Fragen weist auf die schillernde Vielfalt des Begriffs. Die Antwort entwickelt Herder deshalb auf doppelte Weise. Zunächst, im 15. Brief, antwortet er auf die einzelnen Fragen. Der Geist der Zeit ist ein mächtiger Genius, ein gewaltiger Dämon, unter dessen Gebiet wir alle stehen, bald tätig, bald leidend. Der flüchtigen Mode, seiner unechten Schwester, ist er nicht gewogen, und mit Entschiedenheit rückt Herder ihn ab vom Geist des Aufruhrs und Pöbelwahns. Der geläuterte Zeitgeist kommt aus dem Schoß der Zeiten. Seine ernste Mutter, die selbstdenkende Philosophie, hat ihn unterwiesen, und sein ernster Vater, der mühsame Versuch, hat ihn erzogen. Mit den Erfahrungen vergangener Zeiten dringt er in die folgenden Zeiten, herrschend und dienend. Der Weise gibt ihm nach, um zu rechter Zeit ihn zu lenken. Der Frage nach den Schriften über den Zeitgeist weicht Herder aus; er glaubt auch nicht, daß er der Genius der Humanität sei, hofft aber an seiner bescheidenen Stelle zu bewirken, daß er ein Freund, ein Vorbote, ein Diener der Humanität werde.

Im 16. Brief sucht Herder den fragenden Freund nach der „rätselhaften Auflösung seines Rätsels“ mit einer strengeren Begriffsbestimmung zu befriedigen. Was „Geist“ sei, erklärt er, lasse sich nicht beschreiben, nicht

zeichnen, nicht malen, wohl aber empfinden. In den ältesten Sprachen sei „Geist“ der Ausdruck unsichtbarer strebender Gewalt. Die „Zeit“ sei ein Gedankenbild nachfolgender, ineinander verketteter Zustände. „Geist der Zeiten“, folgert Herder, „hieße also die Summe der Gedanken, Gesinnungen, Anstreben, Triebe und lebendigen Kräfte, die in einem bestimmten Fortlauf der Dinge mit gegebenen Ursachen und Wirkungen sich äußern. Die Elemente der Begebenheiten sehen wir nie; wir bemerken bloß ihre Erscheinungen, und ordnen uns ihre Gestalten in einer wahrgenommenen Verbindung.“³⁰ Diesen Geist der Zeiten grenzt Herder vom Wahn ab. Mit ihm seien die Grundsätze und Meinungen der scharfsichtigsten, verständigsten Männer gemeint, die im Fortgange der Zeiten eine Kette bilden.

Im 21. Brief läßt Herder einen Zweifler Einwände gegen den Glauben an den Geist der Zeiten erheben: „Sobald man dem Wort seine magische Gestalt nimmt, was bedeutet es mehr, als die *herrschenden Meinungen, Sitten und Gewohnheiten unsres Zeitalters*; und sollten diese eines so hohen Lobes werth seyn? Sollten sie so große und sichere Hoffnungen für die Zukunft gewähren?“³¹ Herder antwortet im nächsten Brief mit einer rhetorischen Frage: „Sollen wir, wenn wir auch Ursache hätten, an der höchsten Vollendung des edelsten Werks zu zweifeln, dies Werk deßwegen aufgeben, und an der guten Sache verzweifeln?“³²

Einer Frage ist, wie wir bemerkt haben, Herder ausgewichen – der Frage: „Hat man Schriften über den Geist der Zeiten?“ „Das weiß ich nicht“, behauptet Herder³³, der doch lebenslang bestrebt war, den Zeitgeist nicht nur kennenzulernen, sondern ihm Sprache zu geben. Ein Streben, das, eng verbunden mit dem Erwachen eines Geschichtsbewußtseins, sich nicht mehr mit chronikalischen Feststellungen begnügt. „Nur durch den *Geist*, den wir in die Geschichte bringen, und aus ihr ziehen, wird uns Menschen- und Völkergeschichte nützlich“, betont Herder in der Vorrede zu einer Kulturgeschichte der Völker.³⁴ „Geistlos zusammengestellte Facta stehen unfruchtbar da.“ Namenverzeichnisse, Genealogien, die Beschreibung von Kriegszügen, Helden- und Staatsaktionen, das Skelett des Herkommens hätten uns oft gehindert, „den *Geist der Zeit* zu entwickeln, die Menschengeschichte *für Menschen* sprechen zu lassen,

²⁷ Herder an Prinz Peter Friedrich Wilhelm von Holstein-Gottorp, Bückeberg, 4. 4. 1772. In: Briefe, 2. Band, Nr. 71, S. 159.

²⁸ Briefe, 7. Band, Nr. 9, S. 31.

²⁹ Suphan XVII, 77–81.

³⁰ Suphan XVII, 80.

³¹ Suphan XVII, 95.

³² Suphan XVII, 105 f.

³³ 15. Brief: Suphan XVII, 79.

³⁴ Vorrede zu Friedrich Majers Kulturgeschichte der Völker, 1798: Suphan XX, 340 f.

karakteristisch, sittlich.“ In dieser Beziehung, erklärt Herder, stünden wir Deutsche nicht nur den Alten, sondern auch einigen benachbarten Nationen noch nach.

Herder ist denn auch nicht der erste, der sich der neuen, den geschichtlichen Erscheinungen angemessenen Denk- und Fühlweise zuwendet, obwohl er, namentlich für Deutschland, der große Anreger bleibt.³⁵ Was ihn bewegt, findet er, ein unersättlicher Leser, im französischen, englischen, italienischen Schrifttum wenn nicht entwickelt, so doch vorbereitet. In dem Fragment ‘Von der Veränderung des Geschmacks’ wies der Zweiundzwanzigjährige auf Voltaire und Hume als bedeutende Geschichtsschreiber.³⁶ Voltaires ‘Siècle de Louis XIV’ mochte ihn im einfühlenden Verständnis für die Besonderheit eines Zeitalters bestärken. Dem Begriff des Zeitalters begegnete er auch in Humes Geschichte Englands, ja er konnte sogar auf den Ausdruck „genius of age“ stoßen.³⁷ In gleichem Sinn wirkte auf ihn Thomas Blackwell mit seiner Untersuchung über das Leben und die Schriften Homers.³⁸ Manche Namen wären noch beizuziehen. Ende Oktober 1769 schrieb Herder dem Verleger und Freund Hartknoch aus Nantes: „Von Voltaire bis zu Freron u. von Fontenelle zu Montesquieu, u. von d’Alembert bis zu Roubeau, unter Encyklopädisten u. Journalisten [...] unter Theaterstücken u. Kunstwerken, u. Politischen Schriften u. alles was Geist der Zeit, habe ich mich herumgeworfen u. umhergewälzt.“³⁹

Wiederholt nennt Herder Montesquieu. Dessen bedeutsame Notiz in den ‘Cahiers’: „chaque siècle a son génie particulier“ blieb ihm verborgen.⁴⁰ Wohl aber konnte er aufnehmen, was in den ‘Lettres persanes’ Rhedi an Usbek schrieb: „Je compare tous les temps, j’ai du plaisir à les voir passer, pour ainsi dire, devant moi, et j’arrête surtout mon esprit à ces

³⁵ Erich Hassinger, Zur Genesis von Herders Historismus, in: DVjs 53, 1979, S. 251–274.

³⁶ Gaier, S. 158; Suphan XXXII, 27f.

³⁷ The Oxford Dictionary, Volume IV, Oxford 1933, S. 113: Hume, 1754.

³⁸ Thomas Blackwell, Inquiry into the life and writings of Homer, 1735, von Herder in der 2. Sammlung der ‘Fragmente’ erwähnt: Gaier, S. 306 f.; Suphan I, 289. Hinweis von Max Wehrli, Das geistige Zürich im 18. Jahrhundert, Zürich 1943, S. 346.

³⁹ Herder, Briefe, 1. Band, Nr. 72, S. 170.

⁴⁰ Montesquieu, Cahiers (1716–1755), Paris 1941, S. 50. – Vgl. auch Denis Diderot à la princesse Dashkoff, 3. 4. 1771: „Chaque siècle a son esprit qui le caractérise.“ In: Denis Diderot, Correspondance XI, éd. Georges Roth, Paris 1964, S. 20; ferner Werner Krauss, Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, in: Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft, Band 16, Berlin 1963, S. 13, 444, 445.

grands changements qui ont rendu les âges si différents des âges [...]“⁴¹ Zu den „Vorsprechern der Menschheit“ zählte Herder nachdrücklich den Geschichtsphilosophen Giambattista Vico.⁴² In Vicos ‘Scienza nuova’ ist mehrmals die Rede von den „sette di tempi“, den Typen oder Charakteren der Zeiten.⁴³ Vom „genio de’ tempi“ spricht Vicos Zeitgenosse Ludovico Antonio Muratori, vom „genio del secolo“ sprechen noch früher Carlo Roberto Dati und Lorenzo Magalotti.⁴⁴

Besonders wichtig wurden für Herder die Schriften von Charles de Saint-Evremont und John Barclay. Das Schicksal, außerhalb des Landes ihrer Herkunft leben zu müssen, machte beide fähig, gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinungen aus überlegener Sicht vergleichend zu beurteilen. Von Saint-Evremont konnte Herder bereits die Erkenntnis ausgesprochen finden, daß der Geist der Veränderungen der Kern der Geschichte ist. „Tout est changé“, erklärt Saint-Evremont in seinem Essay ‘Sur les Anciens’. Und in der ‘Dissertation sur le Grand Alexandre’ macht er darauf aufmerksam, daß es für das geschichtliche Verständnis notwendig sei, sich in das jeweilige Zeitalter zu versetzen: „Ceux qui veulent représenter quelque Héros des vieux siècles doivent entrer dans le génie de la nation dont il a esté, celui du temps dont il a vécu, et particulièrement dans le sien propre.“⁴⁵ „Versetzung ins Zeitalter“, „in ihre Zeit, ihr Land [...] treten“⁴⁶ fordert in gleicher Weise Herder.

Zeitlich noch weiter zurück führt John Barclay.⁴⁷ In seiner 1614 veröffentlichten ‘Icon animorum’, die er dem satirischen Roman ‘Euphormio’ beifügte, stellt Barclay fest, daß alle Jahrhunderte ihren besondern Geist haben: „Nam omnia saecula genium habent, qui mortalium animos in certa studia solet inflectere“⁴⁸ – eine Einsicht, welche die anonyme deut-

⁴¹ Montesquieu, ‘Lettres persanes’: Lettre CXII.

⁴² 115. Brief zu Beförderung der Humanität: Suphan XVIII, 245 f.

⁴³ Giambattista Vico, Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni, 2. Band (Konkordanz), Rom 1981, S. 400: „setta“.

⁴⁴ Salvatore Battaglia, Grande Dizionario della lingua italiana VI, Turin 1970, S. 666.

⁴⁵ Erich Hassinger, a.a.O., S. 263 f. – Pierre Bayle zitiert im Artikel ‘Aconce’ seines ‘Dictionnaire historique et critique’ (1697) René Rapin, der vom „génie de ce temps-là“ spricht. In: Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts, hrsg. und eingeleitet von Werner Krauss und Hans Kortum, Berlin 1966, S. 33.

⁴⁶ ‘Über die Legende’, in: ‘Zerstreute Blätter’, 6. Sammlung, 1797: Suphan XVI, 395; ‘Vom Geist der Ebräischen Poesie’, 1782: Suphan XI, 226.

⁴⁷ Erich Hassinger, a.a.O., S. 255, 257, 260. – Auf den Zeitgeistbegriff Barclays weist schon Rudolf Eucken hin: Geistige Strömungen der Gegenwart, 5. Aufl., Leipzig 1916, S. 262, Anm.; vgl. Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft (wie Anm. 1), S. 322, Anm. 50.

⁴⁸ John Barclay, Euphormionis Lusini sive Ioannis Barclaii Satyricon partes quinque. ...

sche Übersetzung von 1660 so wiedergibt: „Dann alle hundert Jahr ist ein sonderlicher Geist zu spüren / welcher die Menschliche Gemüther zu gewissen Verrichtungen (studiis) pfliget verliebt zu machen.“⁴⁹ Die vorausgehende Kapitelüberschrift verleiht dem Gedanken eine noch unterschiedenere Form: „Secula paene singula suum genium habere, diversumque a caeteris. Esse praeterea cuilibet regioni proprium spiritum [...]. Hos spiritus investigari operae precium esse.“⁵⁰ – „Daß sich fast alle hundert Jahr ein besonderer Geist / Art und Neigung an den Einwohnern eines ieden Landes mercken lasse etc.“⁵¹ An einer dritten Stelle erscheint die Verbindung von „genius“ und „saeculum“ noch enger: „Sed Romani Imperii vices, & quae inde propius ad nos aetates sunt, multo certius illos mutabiles saeculorum genios prodent.“⁵² – „Solches siehet man auch an den verenderlichen Zufällen des Römischen Reichs / und bevoraus / den itzigen unsern Zeiten / woraus erscheint / wahr zu seyn / daß dergleichen TriebGeister sind / wie ich erwehnet.“⁵³ Außerdem werden in dem Band der deutschen Übersetzung die Seiten des zweiten Kapitels über dem Text mit dem Vermerk versehen: „Von dem Geist eines ieden Seculi, so an den Menschen zu sehen.“⁵⁴

Wir haben uns mit Absicht einlässlicher vor Barclays 'Spiegel des menschlichen Geistes' aufgehalten. Das Werk enthält vermutlich die ersten Belege einer Wortfügung, die dem Begriff des „Zeitgeistes“ entspricht. Die prägnante Form zu finden, war Herder vorbehalten. Fortan verbreitet sich der Begriff wie ein Lauffeuer durch die Jahrzehnte, die Jahrhunderte. So verwundert es nicht, wenn Gustav Waltz in seiner 1902 veröffentlichten Übertragung des 'Spiegels' sich dieses Wortes bedient. „Alle Jahrhunderte haben ihren besondern Zeitgeist“, „Allgemeines über den verschiednen Zeitgeist“, „die Veränderlichkeit des Zeitgeistes bei den Wechselfällen des Römerreichs und der uns näher liegenden Zeiten“, lauten bei Waltz die betreffenden Stellen.⁵⁵

Leiden 1637, S. 361. Herder erwähnt den 'Euphormio' im ersten der 'Kritischen Wälder': Suphan III, 73.

⁴⁹ Ioh. Barclai, Spiegel Menschlicher GemüthsNeigungen, Bremen 1660, S. 38f. (im Zitat Druckfehler „gewisser“). – Die Übermittlung des Textes, den die Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel verwahrt, verdanke ich Herrn Prof. Dr. Martin Bircher.

⁵⁰ s. Anm. 48, S. 358.

⁵¹ s. Anm. 49, S. 31.

⁵² s. Anm. 48, S. 362.

⁵³ s. Anm. 49, S. 40.

⁵⁴ s. Anm. 49, S. 32–55.

⁵⁵ Johann Barclay, Euphormio. Aus dem Lateinischen übersetzt von Gustav Waltz, Heidel-

ber 1902, S. 422, 419, 423. – Barclays Zeitgeistbegriff erscheint nicht im Ausdruck, aber im Sinn bereits vorbereitet in Montaignes 'Essais', 2. Buch, 12. Kapitel (1580): „si nous voyons [...] tel siècle produire telles natures et incliner l'humain genre à tel ou tel pli“ (Oeuvres complètes, éd. Robert Barral, Paris 1967, S. 239f.).

Herder gab sich nicht damit zufrieden, den Geist der verschiedenen Zeitalter zu erkennen und zu verstehen. Er hoffte durch dieses Vermögen auf den Geist seiner eigenen Zeit einzuwirken, im Sinne der „Bildung der Menschheit“, der „Beförderung der Humanität“. Er blieb freilich in solcher Hoffnung nicht unangefochten. Mehrfach, 1795, 1798, spricht er von der „jetzigen Zeitenkrise“.⁵⁶ Der den Zeitgeist zu lenken trachtete, wird von ihm „gewaltig niedergedrückt“.⁵⁷ „Ich fühle mich entsetzlich allein und insuliret“, schrieb Herder Ende März 1803, im Jahr seines Todes.⁵⁸

Caroline Herder sah in ihrem Gatten eine Verkörperung des Zeitgeistes. „Sie haben in so kurzer Zeit den verhüllten Genius so wahr gesehen“, schrieb sie am 4. Oktober 1798 dem Dichter Jean Paul Friedrich Richter, der von Herder in Weimar freundschaftlich empfangen worden war. „Würden Sie ihn ganz kennen!“ fuhr sie fort. „Er hätte in manchem der Genius seines Zeitalters werden können, wenn nicht – ach so viele Riegel ihm vorgeschoben, so viele Ketten ihm angelegt worden wären.“⁵⁹

Herder und Hölderlin

Das Werk Herders, das Geschichte und Philosophie, Literatur und Kunst, Religion und Theologie in sich vereinigt, bildet eine breite Grundlage für das Fortwirken des in ihm überall gegenwärtigen Begriffs „Geist der Zeit“ oder „Zeitgeist“. Rasch nimmt Goethe ihn auf. Schon im 'Urfaust' legt er ihn dem Famulus Wagner in den Mund: „Es ist ein groß Ergötzen, sich in den Geist der Zeiten zu versetzen“ – worauf Faust erwidert: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“ Jahrzehnte

⁵⁶ Herder an Friedrich Schiller, Weimar, 14. 5. 1795. In: Briefe, 7. Band, Nr. 147, S. 157; an Herzog Karl August von Sachsen-Weimar, Weimar, 4. 5. 1798, 7. Band, Nr. 403, S. 390; Herder, 'A. L. Schlötzers Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen', 1798: Suphan XX, 303.

⁵⁷ Herder an Christian Gottlob Heyne, Weimar, 26. 2. 1794. In: Briefe, 7. Band, Nr. 74, S. 91.

⁵⁸ Herder an Friederike Sophie Eleonore von Schardt, Weimar, Ende März 1803. In: Briefe, 8. Band, Nr. 356, S. 347.

⁵⁹ Herder, Briefe, 7. Band, Nr. 55, S. 482.

später läßt Goethe in Anspielung auf eine seit 1794 von August von Hennings herausgegebene Zeitschrift den „Ci-devant Genius der Zeit“ im ‚Walpurgisnachtstraum‘ auf dem Blocksberg auftreten. Die Wendungen „Geist der Zeit“, „Genius der Zeit“, „Geist des Zeitalters“ und, nach Herders Vorgang, das Wort „Zeitgeist“ verbreiten sich weithin. Zustimmend oder abweisend bedienen sich ihrer Jung-Stilling und Matthias Claudius, Jacobi und Merck, Lavater und Pestalozzi, Schiller und Jean Paul, Novalis und die Brüder Schlegel. Als „ein humanes zeitgeistiges Journal in buntem Umschlage“ bezeichnete Johann Jakob Mnioch sein 1798 erschienenes ‚Archiv guter und böser Einfälle‘. Der freigesinnte Theologe Ignaz Heinrich von Wessenberg veröffentlichte 1801 die Schrift ‚Der Geist des Zeitalters‘. August Wilhelm Schlegel hielt in Berlin Vorlesungen, die 1803 unter dem Titel ‚Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters‘ erschienen. Ernst Moritz Arndt nannte 1806 seine Kampfschrift ‚Geist der Zeit‘.

Unerwartet schafft sich an verschiedensten Orten ein Begriff, ein Wort Gehör und Geltung. Es ist ein Akt des Zusammentreffens, der selber das Merkmal des Zeitgeistes trägt. Das Netz der Bezüge unter den Zeitgenossen aufzudecken und zu entwirren, kann in dieser Stunde nicht unsere Aufgabe sein. Wir beschränken uns darauf, eine einzelne Beziehung deutlich zu machen: die Einwirkung Herders auf den Dichter, dessen wir heute gedenken – auf Friedrich Hölderlin.

*

Charlotte von Kalb war bereit, dem Lehrer ihres Sohnes, dessen dichterisches Streben sie erkannte und würdigte, Anregungen und Beziehungen zu vermitteln. So legte sie am 18. Juni 1794 ihrem Brief an Caroline Herder ein Gedicht Hölderlins bei. „Er wird Ihnen gefallen“, schrieb sie, „und wünscht es wohl sehr, denn er spricht mir täglich von einer Reise nach Weimar und Jena.“⁶⁰ Damit war eine persönliche Begegnung mit Herder vorbereitet. Sie fand freilich erst im Januar 1795 statt. Hölderlin nahm empfindlich wahr, wie er bei Begegnungen aufgenommen wurde. Erfreulicher als die erste Begegnung mit Goethe war der Empfang bei Herder. In zwei Briefen schildert Hölderlin genau und beglückt die Art, wie Herder sich zu ihm verhielt. „Ich kam zu Herdern“, schrieb er am 19. Januar dem Freund Neuffer, „und die Herzlichkeit, womit mir der edle Man begegnete, machte auf mich einen unvergeßlichen Eindruck.

⁶⁰ Nr. 134, StA VII 2,6f.

Seine Darstellungsart verläugnet sich auch in seinem Gespräche nicht. Doch glaubt' ich auch eine Simplizität an ihm zu bemerken, und eine Leichtigkeit, die man im Verf. der Geschichte der Menschheit nicht vermuthen sollte, wie mich dünkt. Ich werde wohl noch öfter zu ihm kommen.“⁶¹ Eine Woche später, am 26. Januar, erwähnte Hölderlin gegenüber Hegel ebenfalls den Besuch: „Herder war auch herzlich⁶², ergriff die Hand, zeigte aber schon mer den Weltman; sprach oft ganz so allegorisch, wie auch Du ihn kennst.“⁶³ Die zweite Aussage scheint nüchterner, gibt doch ein „Weltmann“, auf Abstand bedacht, seine persönlichen Gefühle nicht preis. Die junge Frau Jean Pauls, die am 3. Juni 1801 Herder besuchte, bediente sich derselben Wendung mit einem erklärenden Zusatz. „Er hat die feinste Politur eines Weltmannes, ohne unwahr zu sein“, schrieb sie ihrem Vater und wußte dieses Verhalten zu deuten: „Er ist umfangend genug, seiner Würde niemals etwas zu vergeben, weil er die Würde der Menschheit achtet, nicht weil er seinen individuellen Wert fühlt.“⁶⁴

Die Hoffnung Hölderlins, die Besuche wiederholen zu können, haben sich wohl kaum erfüllt, ebensowenig sein Wunsch, in Herders ‚Briefen zu Beförderung der Humanität‘ Beiträge aufzustellen, und seine Erwartung, einen Sohn Herders unterrichten zu dürfen.⁶⁵ Eine Erinnerung an Hölderlin scheint gleichwohl weitergelebt zu haben: im Jahr 1826 erkundigte sich Herders Sohn Emil nach dem Verfasser ‚Hyperions‘ und der Gedichte.⁶⁶

Weit wichtiger als die persönliche Begegnung mit Herder war die Beziehung Hölderlins zu Herders *Werk*.⁶⁷ Die Bemerkungen in den Briefen an Neuffer und Hegel über Herders „Darstellungsart“, die sich auch im Gespräch nicht verleugne, über sein allegorisches Sprechen, verraten an sich schon, wie vertraut ihm der Schriftsteller Herder war. Bereits der Zwanzigjährige verfügte über Kenntnisse seiner Werke. In der Magisterarbeit ‚Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und

⁶¹ Nr. 93, StA VI, 151, Z. 32 ff.

⁶² wie Goethe (bei einer weiteren Begegnung)

⁶³ Nr. 94, StA VI, 155, Z. 31 ff.

⁶⁴ Karoline Richter an ihren Vater, Weimar, 3. 6. 1801. In: Lutz Richter, a.a.O., S. 314.

⁶⁵ Nr. 81, StA VI, 120f. und 678 f.; Nr. 78, StA VI, 115.

⁶⁶ Nr. 493, StA VII 3, 44 f.

⁶⁷ Vgl. Clemens Heselhaus, Hölderlins *idea vitae*. In: HJb 1952, S. 17–50; Peter Nickel, Die Bedeutung von Herders Verjüngungsgedanken und Geschichtsphilosophie für die Werke Hölderlins. Diss. Kiel 1963; Ulrich Gaier, Hölderlins ‚Hyperion‘: Compendium, Roman, Rede, in: HJb 21, 1978/79, S. 92 ff.; ders., Hölderlins vaterländische Sangart, in: HJb 25, 1986/87, S. 24 ff.

Hesiods Werken und Tagen' weist Hölderlin auf Herders 'Briefe, das Studium der Theologie betreffend' und, ohne den Titel zu nennen, auf die Abhandlung 'Vom Geist der Ebräischen Poesie'.⁶⁸ Im zweiten Specimen, der 'Geschichte der schönen Künste unter den Griechen', deutet der Gebrauch von Ausdrücken wie „Nationalgeist der Griechen“ und „Karakter der damaligen Zeit“⁶⁹ gleichfalls auf Herder. Schon meldet sich, wenn auch noch verhüllt, ein erstes Mal der „Zeitgeist“.

Die Wirkung Herders verstärkt sich noch in der Folgezeit. In dem erwähnten Brief an Neuffer nennt Hölderlin die 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'.⁷⁰ Herders Aufsatz 'Nemesis' mag bewirkt haben, daß Hölderlin in der Hymne 'Dem Genius der Kühnheit' die strafende Göttin der Gerechtigkeit nicht als Unheil bringend, sondern als „heilig“ bezeichnet.⁷¹ Herders Hinweis auf Vanini in der Schrift 'Gott' mag den Dichter angeregt haben, dem italienischen Denker eine Ode zu widmen.⁷² Die Belege Herderscher Einwirkung würden sich vermehren lassen.⁷³ Es bezeugen jedoch nicht nur Einzelstellen eine Beziehung, sondern Hölderlin teilt die Auffassung Herders in wesentlichen Belangen. So stimmt die Forderung Herders, bei poetischen Übersetzungen solle der Text „in das Genie unsrer Zeit, Denkart und Sprache verpflanzt werden“⁷⁴, mit Hölderlins Absicht und Verfahren überein.⁷⁵ So läßt sich die Formel des „Gleichgewichts gegen einander strebender Kräfte“, die Herder als Leitfaden durch das Labyrinth der

⁶⁸ StA IV, 185, Z. 2, 184, Z. 12 und 387 (Anmerkungen).

⁶⁹ StA IV, 194, Z. 29; 201, Z. 26.

⁷⁰ s. Anm. 61, Z. 36f.

⁷¹ Herder, 'Nemesis', in: 'Zerstreute Blätter', 2. Sammlung, 1786: Suphan XV, 395–428; StA I, 178, v. 64 und 476 (Beißner zur Stelle).

⁷² Herder, 'Gott', 1787: Suphan XVI, 465, 515, 434–437; StA I, 262 und 577 (Beißner zum Gedicht).

⁷³ „Natur und Kunst“: Hölderlin, 1. Entwurf zur spätestens Anfang 1801 vollendeten Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter', StA II, 456, Z. 24, 12; Herder, 'Kalligone', 1800, Titel über dem 1. Abschnitt des 2. Teils, Suphan XXII, 125. – „Zeitbild“: Hölderlin, 'Friedensfeier', StA III, 536, v. 94; mehrmals bei Herder, s. Brüder Grimm, Deutsches Wörterbuch XV, Sp. 553 f. – 'Fragment von Hyperion', StA III, 163; Herder, 'Liebe und Selbstheit', Suphan XV, 320 ff., s. Ulrich Gaier, Hölderlins 'Hyperion'..., a.a.O., S. 101. – Hölderlin, 'Reflexion': „Inversionen...“, StA IV, 233, Z. 7f. und 408 (Beißner zur Stelle); Herder, 'Fragmente', 1. Sammlung, 1767: Gaier, S. 217–221; Suphan I, 192–196. – Hölderlin an Neuffer, Waltershausen, Juli 1794, Nr. 83, StA VI, 125, Z. 44–56 (das Übersetzen) und VI, 683 (Beck weist auf Herder).

⁷⁴ Herder, 'Fragmente', 2. Sammlung, 1767: Gaier, S. 292; Suphan I, 274.

⁷⁵ 'Anmerkungen zur Antigonä': StA V, 268 ff.; Friedrich Beißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, 2. Aufl., Stuttgart 1961, S. 169f.

Geschichte dient⁷⁶, mit Hölderlins „harmonischer Entgegensetzung“⁷⁷ vergleichen.

Als wichtigstes gemeinsames Anliegen erscheint der Gedanke der Erneuerung, der Verjüngung: er durchwirkt das Werk Herders wie das Werk Hölderlins. Hölderlin nahm Herders Aufsatz 'Tithon und Aurora' nicht bloß zur Kenntnis, sondern führte in einem Brief an Neuffer daraus einige Sätze an: „Was wir Überleben unsrer selbst nennen, ist bei bessern Seelen nur Schlummer zu neuem Erwachen...“⁷⁸ Wenige Zeilen vorher hatte Herder den Ausdruck „Palingenesie“ verwendet.⁷⁹ Auch ihn machte sich Hölderlin zu eigen. „Palingenesie“ lautet die Überschrift eines Gedichtentwurfs.⁸⁰ Erneuerung wird erhofft im 'Hyperion', vollzogen im 'Empedokles', überdacht in dem Aufsatz 'Werden im Vergehen', erwogen im Plan eines Journals, das den Titel 'Iduna' tragen sollte. Damit ergab sich eine weitere Beziehung zu Herder, hatte dieser doch 1796 eine Betrachtung über die nordische Mythologie unter dem Titel 'Iduna, oder der Apfel der Verjüngung' veröffentlicht.⁸¹ Iduna waren die Äpfel der Unsterblichkeit anvertraut worden: „Altern die Götter; so verjüngen sie sich durch den Genuß derselben.“⁸² Der Gedanke der Palingenesie waltet noch in den spätesten Gedichten Hölderlins, nun in der Gestalt des Jahreszeitenwechsels: neunmal wählt der Dichter den Frühling zum Thema.

All diese Beziehungspunkte und Verbindungslinien legen es nahe, auch Hölderlins Gebrauch des Wortes „Zeitgeist“ von Herder herzuleiten. Hölderlin begegnete dem Wort spätestens in den 'Briefen zu Beförderung der Humanität'. In der Form „Geist der Zeit“ gelangte der Begriff auch von anderer Seite zu Hölderlin. Gottfried Friedrich Stäudlin beschwor in dem 1795 erschienenen Gedicht 'An Germaniens Dichter',

⁷⁶ Herder, 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit', 15. Buch: Suphan XIV, 234.

⁷⁷ Hölderlin, 'Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes', StA IV, 246 ff.

⁷⁸ Nr. 83, StA VI, 124 f., Z. 30–40 und 682 (Beck zur Stelle); Herder, 'Tithon und Aurora', in: 'Zerstreute Blätter', 4. Sammlung, 1792: Suphan XVI, 109–128. – Vgl. auch Hölderlin, 'Der Wanderer', StA I, 207, v. 45: „wie Aurora den Tithon“; 'Hyperion', StA III, 17 (I, 27, Z. 11 f.): „Alles altert und verjüngt sich wieder.“

⁷⁹ Suphan XVI, 122.

⁸⁰ StA II, 317, Nr. 12 und 930. – Friedrich Beißner, Palingenesie, in: Iduna, HJb 1, 1944, S. 76–82 und in: Hölderlin. Reden und Aufsätze, Weimar 1961, S. 52–58.

⁸¹ Suphan XVIII, 483–502; Hölderlin an Friedrich Steinkopf, Homburg vor der Höhe, 18. 6. 1799: Nr. 181, StA VI, 336, Z. 32 und 941 (Beck zur Stelle). – Vgl. auch Walter Dietze, Johann Gottfried Herder, Berlin und Weimar 1980, S. 59.

⁸² Suphan XVIII, 495.

in welchem man „eine Art Gründungsurkunde der modernen politischen Dichtung“ erkannt hat⁸³, den „Geist der Zeit“ und rief die Dichter auf, nicht länger zu schweigen: „Schwieg auch, wie ihr, der Griech’ im Angesichte / Des großen Volks? Weht nicht der Geist der Zeit / In seinem Lied?“⁸⁴ Wenig früher, am 4. September 1794, hatte Stäudlin sich persönlich an Hölderlin gewandt. „Unterlassen Sie doch nicht“, mahnte er ihn im Blick auf den ‘Hyperion’, „versteckte Stellen über den Geist der Zeit in dieses Werk einzuschalten!!! –“⁸⁵

Hölderlin und der Zeitgeist

Versteckte Stellen suchen wir im ‘Hyperion’ vergeblich. Auch die berühmte Scheltrede geht nicht unmittelbar vom Geist der Zeit aus, wenn sie, Naturferne und Mangel an Gemeinsinn beklagend, auf Verhärtung und Vereinzelung zielt; aber unausgesprochen enthält die Schelte die Aufforderung, sich und die Welt zu verändern.⁸⁶ Dagegen kündigte sich der Zeitgeist, noch bevor der zweite Band des ‘Hyperion’ erschien, wortwörtlich im lyrischen Werk an, und zwar an ausgezeichneter Stelle, als Überschrift einer Ode, die Hölderlin im Juli 1799 Neuffer sandte.⁸⁷ In ihren fünf Strophen entwickelt sich die besondere Bedeutung, die Hölderlin der Herderschen Prägung gibt.

Indem der Dichter den Zeitgeist sogleich mit einem Du anspricht, gewinnt dieser den Rang einer Person:

*Zu lang schon waltest über dem Haupte mir
Du in der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit!*

Der Zeitgeist ist für den Dichter kein Abstraktum, er wird als göttliche Macht erfahren. Diese Macht ist so groß, daß der Dichter sich vor ihr zu retten sucht:

⁸³ Friedhelm Rudolf, Poetologische Lyrik und politische Dichtung, Frankfurt/M. 1988, S. 69.

⁸⁴ Paul Böckmann, Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins. Eine Anthologie. Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Band 4, Tübingen 1965, S. 96, v. 21 ff. und S. 326 f.

⁸⁵ Nr. 17, StA VII 1, 38. – Vgl. auch Stäudlin in Schubarts Chronik, 1791, Nr. 78, StA VII 1, 420, Z. 12 ff.: „Wie ausserordentlich reichen Stoff [...] gibt nicht seit mehrern Jahren der Geist der Zeiten! und wie wenig wird er benützt!“

⁸⁶ Diesen Appellcharakter weist Ulrich Gaier nach: Hölderlins ‘Hyperion’..., a.a.O., S. 137 ff.

⁸⁷ ‘Der Zeitgeist’: StA I, 300 und 609.

*Ach! wie ein Knabe, seh’ ich zu Boden oft,
Such’ in der Höhle Rettung von dir, und möcht’
Ich Blöder, eine Stelle finden,
Alleserschütt’rer! wo du nicht wärest.*

Der Alleserschütterer scheint zerstörerisch zu wirken:

*Zu wild, zu bang ist’s ringsum, und es
Trümmert und wankt ja, wohin ich blicke.*

Die Zeilen weisen auf die Auswirkungen der Französischen Revolution. Es gilt jedoch nicht, vor ihnen sich zu verbergen. Wie Stäudlin die schweigenden Dichter zur Rede aufrief, so wagt es Hölderlin, sich dem Gott der Zeit zu stellen. Er erkennt in ihm nicht nur den Erschütterer, sondern auch den Vater, der ihn mit seinem Strahl erweckt hat.

*Lass’ endlich, Vater! offenen Aug’s mich dir
Begegnen! hast denn du nicht zuerst den Geist
Mit deinem Stral aus mir geweckt? mich
Herrlich an’s Leben gebracht, o Vater! –*

Anders als in der Hymne ‘Wie wenn am Feiertage...’ und in der Ode ‘Dichterberuf’ ist Dionysos⁸⁸ im Gedicht ‘Der Zeitgeist’ noch nicht die führende Macht:

*Wohl keimt aus jungen Reben uns heil’ge Kraft;
In milder Luft begegnet den Sterblichen,
Und wenn sie still im Haine wandeln,
Heiternd ein Gott;*

„Allmächtiger“ wirkt der Gott der Zeit:

*doch allmächt’ger wekst du
Die reine Seele Jünglingen auf, und lehrst
Die Alten weise Künste; der Schlimme nur
Wird schlimmer, daß er bälde ende,
Wenn du, Erschütterer! ihn ergreiffest.*

Den Lebensstufen gemäß wendet sich der „Erschütterer“ weckend an die Jünglinge, lehrend an die Alten. Die Ausartung der Revolution brandmarkt der Dichter mit dem Ausdruck „der Schlimme“. Er läßt in dem Wort die ursprüngliche Bedeutung nachwirken: schief, von der geraden

⁸⁸ Bernhard Böschstein, „Frucht des Gewitters“. Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt/M. 1989.

Richtung abweichend, nicht auf das richtige Ziel zugehend.⁸⁹ Der Schlimme wird schlimmer, wenn der Zeitgeist ihn ergreift, „daß er bald erende“. „Ich begreife wohl“, schrieb Hölderlin an Ebel, „wie ein mächtiges Schicksal, das gründliche Menschen so herrlich bilden konnte, die schwachen nur mehr zerreißt.“⁹⁰

Der Erschütterer wird als Vater erkannt: Furcht verwandelt sich in Freude, Verneinung in Bejahung, Verweigerung in Zustimmung, Getrenntheit in Verbundenheit. Auflösung erscheint als „reproductiver Act“: eine Welt löst sich auf, „damit aus ihr [...] eine neue Welt [...] sich bilde“.⁹¹

Die Zeitenwende, erfahren im Gang der Französischen Revolution, war für Hölderlin ein Grunderlebnis, das er im Bild zu bewältigen trachtete. Wer keine Idole hervorbringen könne, sei kein Dichter, erklärte Herder.⁹² Wenn dieser von dem Gott der Zeit, vom Zeitvater, der Mutter Zeit, dem Arm der Zeit, der Hand der Zeit sprach, blieb es ein „allegorisches“ Sprechen. In Hölderlins Werk wächst der Zeitgeist zur mythischen Gestalt. Zugrunde lag ihrer Bildung die Einsicht in die Macht des Zeitgeistes. Hölderlin hat sich mehrfach darüber geäußert. Er sehe, schrieb er in dem erwähnten Brief an Ebel, „daß auch die größten ihre Größe nicht allein ihrer eigenen Natur, sondern auch der glücklichen Stelle danken, in der sie tätig und lebendig mit der Zeit sich in Beziehung setzen konnten.“⁹³ Und in dem Aufsatz 'Über Religion' erklärte er, es seien die zarten Verhältnisse aus dem Geiste zu betrachten, „der in der Sphäre herrscht“, und insofern mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre hätten, würden sie „eine gemeinschaftliche Gottheit“ haben.⁹⁴

Die Homburger Ode gab dem Zeitgeist erstmals mythische Gestalt. Fortan wird diese in Gedichten und in geschichtsphilosophischen Über-

legungen gegenwärtig sein, versehen mit dem Attribut „reißend“ oder den Kennzeichen des Gewitters.⁹⁵ Es sind die Zeichen, die schon Klopstock verwendet hatte, um den Wechsel der Zeiten anzuzeigen:

Sterbliche wissen nicht, was Gott tun wird; doch gewahren
Sie, wenn große Dinge geschehn,
Jetzt sein langsames Wandeln, jetzt donnernden Gang der Entscheidung,
Der mit furchtbarer Eil' es vollbringt.⁹⁶

In Hölderlins 'Elegie' dient der Wechsel der Zeiten nur als Folie für ein Leben, in welchem der „donnernde Gang der Entscheidung“ (die tosende Zeit) seine Bedeutung verloren hat:

*Tage kommen und gehn, ein Jahr verdrängt das andre,
Wechselnd und streitend; so tost furchtbar vorüber die Zeit
Über sterblichem Haupt, doch nicht vor seeligen Augen,
Und den Liebenden ist anderes Leben gewährt.*⁹⁷

Anders verhält es sich, wenn die „reißende Zeit“ angekündigt wird. In ihr offenbart sich der Übergang von einer Zeit zu einer andern Zeit – „wenn große Dinge geschehn“. So ist sie in dem hymnischen Entwurf 'Wenn aber die Himmlischen...' Zeichen des Übergangs von der Götterferne zu einer neuen Götternähe.⁹⁸ Die abschließenden Verse des 'Archipelagus' nennen die reißende Zeit, die wie in der Ode 'Der Zeitgeist' das Haupt des Dichters zu gewaltig ergreift, im Zusammenhang mit der Göttersprache des Wechsels und des Werdens.⁹⁹ Auch in den Anmerkungen zu den Trauerspielen des Sophokles spricht Hölderlin in Bezug auf Veränderung, auf Umkehr von der „reißenden Zeit“, dem „reißenden Zeitgeist“, der „Geistesgewalt der Zeit“.¹⁰⁰

Der Vorstellung der „reißenden Zeit“ ist die des „Gewitters“ nahe. „Im Gewitter spricht der / Gott“, heißt es in einem Fragment.¹⁰¹ Die

⁸⁹ Brüder Grimm, Deutsches Wörterbuch, 9. Band, Sp. 715. Rolf Zuberbühler, Hölderlins Erneuerung der Sprache aus ihren etymologischen Ursprüngen, Berlin 1969.

⁹⁰ Nr. 201, StA VI, 378, Z. 53–55. – Ähnliche Gedankenführung mit apologetischer Tendenz wie hier und in der Ode 'Der Zeitgeist' auch in der Rhein-Hymne, im Blick auf Rousseau, StA II, 146, v. 147 ff.

⁹¹ Hölderlin, 'Das Werden im Vergehen', StA IV, 284, 282; vgl. auch Gerhard Buhr, Hölderlins Mythenbegriff, Frankfurt/M. 1972, S. 81.

⁹² Herder über Emanuel Swedenborg, in der 'Adrastea' 1802: Suphan XXIII, 577; zitiert von Beißner in den Erläuterungen zu 'Patmos', v. 182, 183: StA II, 794, Z. 21.

⁹³ s. Anm. 90, Z. 56 ff.

⁹⁴ StA IV, 277 f. – Vgl. Ulrich Gaier, Hölderlins vaterländische Sangart, a.a.O., besonders S. 31.

⁹⁵ Ekkehard Kloehn, Zeit und Zeitlichkeit im Werk Hölderlins, Diss. Kiel 1969, besonders S. 76 ff.

⁹⁶ Friedrich Gottlob Klopstock, 'Der Freiheitskrieg', 1792 (Oden, 2. Band, Leipzig 1798), in: Die Französische Revolution in Deutschland. Zeitgenössische Texte deutscher Autoren, hrsg. von Friedrich Ehrle und Theo Stammen, Stuttgart 1989, S. 222 f. – „donnernder Gang“; vgl. 'In lieblicher Bläue...': „Donnergang“, StA II, 372, Z. 24.

⁹⁷ StA II, 72, v. 33 ff.; 'Menons Klagen um Diotima', StA II, 76, v. 37 ff.

⁹⁸ StA II, 858 f. (Beißner zu v. 59–69).

⁹⁹ StA II, 111 f., v. 292 ff. – 'Dichterberuf', StA II, 47, v. 26: „Ihr Schicksaalstag, ihr reißenden“.

¹⁰⁰ StA V, 198, Z. 17; 266, Z. 16; 271, Z. 14.

¹⁰¹ Fragment 26: StA II, 322.

Blitze seien der Zorn, der Donner sei der Ruhm Gottes, verkündet ein hymnischer Entwurf.¹⁰² Unter allem, was er von Gott schauen könne, sei ihm der Blitz das auserkorene Zeichen geworden, schrieb Hölderlin am 4. Dezember 1801 Böhlendorff.¹⁰³ In der Tübinger 'Hymne an die Freiheit' (1793), die den „Gott der Zeiten“ anruft, fehlt noch die Beziehung zum Gewitter; aber schon keimt der Gedanke der Palingenesie, der sich mit dem Ereignis des Gewitters verbinden wird:

*Was zum Raube sich die Zeit erkohren,
Morgen steht's in neuer Blütbe da;
Aus Zerstörung wird der Lenz gebohren,
Aus den Fluthen stieg Urania; [...]*¹⁰⁴

Vorbereitet ist dagegen das Gewitterbild in der Ode 'Der Zeitgeist': „Du in der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit!“ Man könnte den so Angerufenen als den deus absconditus, den verborgenen Gott, auffassen, an welchen der Dichter sich mit der Bitte richtet, er möge ihn offenen Auges ihm, dem Vater, begegnen lassen. Aber die Verbindung der dunkeln Wolke mit dem Alleserschütterer legt vor allem die Vorstellung des Gewitters nahe, vor dem der Betroffene sich in die Höhle flüchtet. Die eine Erklärung schließt die andere nicht aus. Nur die Allegorie ist eindeutig – die Mythe bleibt vielsinnig.¹⁰⁵

Was in der Ode angedeutet ist, wird noch im selben Jahr, 1799, in der dritten Fassung des 'Empedokles' zum Kennzeichen der Zeitenwende. Manes, „des Donnerers Vertrauter“, weist Empedokles auf den „Herrn der Zeit“, dessen Blitze leuchten, und der Gemahnte erwidert:

*Und heute noch begegn' ich ihm, denn heute
Bereitet er, der Herr der Zeit, zur Feier
Zum Zeichen ein Gewitter mir und sich.*¹⁰⁶

¹⁰² 'Was ist Gott? ...': StA II, 210.

¹⁰³ Nr. 236, StA VI, 427, Z. 72 f.

¹⁰⁴ StA I, 159 f., v. 81, 89 ff.

¹⁰⁵ Zur Interpretation der Ode 'Der Zeitgeist' s. Lawrence J. Ryan, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960, S. 77 ff. – Ders., Hölderlins Dichtungsbegriff, in: HJb 12, 1960/61, S. 33 ff. – Johannes Hoffmeister, Hölderlins Empedokles, Bonn 1963, S. 108–112: Die Zeitgeisterfahrung. – Gerhard Buhr, a.a.O., S. 90–107. – Wolfgang Binder, Vom Geist der Geschichte, in: Friedrich Hölderlin. Studien, Frankfurt/M. 1987, S. 36 f.

¹⁰⁶ StA IV, 133 ff., v. 471 f., 378 ff., 465 ff.; vgl. schon 'Hyperion', StA III, 21, I 34, 2 f.: (Wetterwolken) „ihren Donner hört' ich, wie man die Stimme der Zukunft hört“. – Zum Geschichtsgewitter s. Jochen Schmidt, Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen: „Friedensfeier“ – „Der Einzige“ – „Patmos“, Darmstadt 1990, S. 11, 267 ff.

In der Ode 'An Eduard' vernimmt der Dichter „Aus fernetönendem Gewölk die / Mahnende Flamme des Zeitengottes“¹⁰⁷ – eine Mahnung, welche die Ode 'Dichterberuf' zur Sprache bringt. Die Dichter, „des Tages Engel“, werden aufgefordert, die ruhelosen Taten in weiter Welt, die reißenden Schicksalstage nicht zu verschweigen.¹⁰⁸ Was den Dichtern gebührt, sagt die Hymne 'Wie wenn am Feiertage...':

*Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gebüllt die himmlische Gaabe zu reichen.*¹⁰⁹

Das Gewitter als Zeichen einer Zeitenwende wäre noch an manchen Orten nachzuweisen: in der Ode 'An eine Fürstin von Dessau'¹¹⁰, in der Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter'¹¹¹, in der Hymne 'Patmos'¹¹², in der 'Friedensfeier'.¹¹³ Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß der Gott der Zeit, ausgestattet mit den Zeichen des Gewitters und mehrmals der „Donnerer“ genannt¹¹⁴, mit dem Kroniden Zeus eins wird. Das Gedicht 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter' spricht, Chronos und Kronos gleichsetzend, von Kronion als dem „Sohn der Zeit“.¹¹⁵ Schon die im Corpus Aristotelicum überlieferte Schrift 'Περὶ κόσμου' bezeichnet Zeus als „Sohn des Kronos, d. h. des Chronos“: „Κρόνου δὲ παῖς καὶ Χρόνου λέγεται.“¹¹⁶

In der Übertragung der 'Antigonä' setzt Hölderlin für den Namen Zeus die Bezeichnung „Vater der Zeit“ – eine Umbildung, die er in den 'Anmerkungen' rechtfertigt. „Im Ernste lieber“, erklärt er, „Vater der

¹⁰⁷ StA II, 40, 42, v. 35 f.

¹⁰⁸ StA II, 46 f., v. 5, 25 ff.

¹⁰⁹ StA II, 119 f., v. 56 ff. – Dietrich Uffhausen hat das Gedicht textkritisch als pindarische Hymne restituiert: Friedrich Hölderlin, „Bevestigter Gesang“. Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806, Stuttgart 1989, S. XXV, 2–7, 200 ff.

¹¹⁰ StA I, 309, v. 10 ff.

¹¹¹ StA II, 37, v. 17.

¹¹² StA II, 168, v. 102 ff.; 176, v. 102 ff.; 183, v. 194 f.; 187, v. 194 f.

¹¹³ StA III, 534, v. 31 ff.; 537, v. 121.

¹¹⁴ Vgl. die Belegstellen im Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin, I. Teil, bearbeitet von Heinz-Martin Dannhauer u. a., Tübingen 1983 (Indices zur deutschen Literatur, Band 10/11), S. 105.

¹¹⁵ StA II, 38, v. 25 ff.; zu beachten ist die symmetrische Entsprechung zu Vers 2. – Auf den Mythen-Synkretismus weist Jochen Schmidt mit Nachdruck hin, a.a.O., S. 31, 52 f., 110, 129 und andernorts.

¹¹⁶ Aristot. mund. 401a 15: Der Kleine Pauly, 1. Band, Spalte 1166, Chronos.

Zeit oder: Vater der Erde, weil sein Charakter ist, der ewigen Tendenz entgegen, *das Streben aus dieser Welt in die andre zu kehren zu einem Streben aus einer andern Welt in diese.*“ Die vaterländischen Formen seien vorzuziehen, „weil solche nicht bloß da sind, um den Geist der Zeit verstehen zu lernen, sondern ihn festzuhalten und zu fühlen, wenn er einmal begriffen und gelernt ist.“¹¹⁷

Schließlich ist noch eine Wortfügung zu erwähnen, die im Widerspruch zu dem Gesagten und zu sich selber zu stehen scheint: der „stille Gott der Zeit“.¹¹⁸ Er ist keine gesonderte Gestalt. Er ist der „Geist / Der Welt“, der, „zum Herrn der Zeit zu groß“ geworden, sein „Tagwerk“ vollendet hat und nun feiert. Des Donnerers Echo verhallt in der Tiefe. „Und nur der Liebe Gesez, das schönausgleichende“, verkündet der Gesang der 'Friedensfeier', „gilt von hier an bis zum Himmel.“¹¹⁹

*

Den Begriff „Zeitgeist“ verwendet Hölderlin in der Herderschen Prägung sparsam, doch räumt er ihm zweimal eine hervorragende Stelle ein: Mehr als vierzig Jahre nach der Homburger Ode bildet der Begriff nochmals die Überschrift eines Gedichtes, eines der letzten, die Hölderlin geschaffen hat. Es ist 1842 oder 1843 entstanden¹²⁰, und die Umstände, denen es die Entstehung verdankt, sind bekannt. In vier Berichten ist davon die Rede.¹²¹ Sie stammen alle von Johann Georg Fischer, der sich in den Jahren 1841 bis 1843 am Reallehrer-Seminar in Tübingen weiterbildete und während dieser Zeit den Dichter mehrmals aufsuchte. Nach dem frühesten Beleg, einem Brief vom 30. Januar 1843 (oder 1842), hat ein Besuch kurz zuvor, am 27. des Monats, stattgefunden, zusammen mit zwei Freunden, von denen einer mit Namen erwähnt wird. Auf ihre Bitten empfängt dieser, Karl August Auberlen, das Gedicht 'Griechen-

¹¹⁷ StA V, 245, v. 987 und 268, Z. 4ff., sowie 272, Z. 13ff.; vgl. ferner die Hymne 'Der Einzige', 2. Fassung, Schlusstrophe, StA II, 159f., v. 87, 96, bzw. 8. Strophe, Uffhausen, a.a.O., S. 91, v. 87, 96; dazu Jochen Schmidt, a.a.O., S. 179, 182f. – Hölderlins Verfahren beim Übersetzen erinnert an die Äußerung Herders in seinem Shakespeare-Aufsatz von 1773 über das griechische und nordische Drama: „In Griechenland wars, was es in Norden nicht seyn kann. In Norden ists also nicht und darf nicht seyn, was es in Griechenland gewesen“, Suphan V, 209f.

¹¹⁸ StA III, 536, v. 89. – Ekkehard Kloehn, a.a.O., S. 99ff. – Jochen Schmidt, a.a.O., S. 43ff., 54.

¹¹⁹ StA III, 533 ff., v. 77f., 79, 14, und 81, 31 f., 89f. – Peter Szondi, Er selbst, der Fürst des Fests, in: Hölderlin-Studien, Frankfurt/M. 1967, S. 55 ff., besonders 60 ff. – Bernhard Böschstein, Das Gastmahl am Abend der Zeit, in: „Frucht des Gewitters“, a.a.O., S. 166 ff.

¹²⁰ StA VII 3, 303; Beck zu Nr. 608a, Z. 183 ff.

¹²¹ Nr. 608a-d, StA VII 3, 292–308.

land', Fischer das Gedicht 'Der Zeitgeist'. Die andern Berichte, zwei Aufsätze und ein Vortrag, stammen aus weit späterer Zeit, aus den 1880er Jahren. Nun ist es der Abschiedsbesuch Fischers im April 1843, an welchem er das Gedicht erhält, und seine Begleiter sind die Theologiestudenten Wilhelm Brandauer und Wilhelm Eduard Ostertag. Ob ein Irrtum infolge des großen zeitlichen Abstandes zwischen den Berichten oder ein Arrangement zugunsten besserer Wirkung vorliegt, bleibt ungewiß.¹²² Hölderlin stellte drei Themen zur Wahl: „Soll ich über Griechenland, Frühling, Zeitgeist?“ Die Antwort war einstimmig: „Die Freunde flüsterten: Zeitgeist! und ich bat ebenso.“¹²³

Frage und Antwort sind gleichermaßen bemerkenswert. Die Frage Hölderlins betrifft Themen, die zu den wichtigsten im Schaffen des Dichters gehören: Griechenland – einst Vorbild, dann Grundlage eines dialektischen Verfahrens, der Frühling – Sinnbild des Verjüngungsgedankens, der Zeitgeist – Mahnzeichen einer geschichtlichen Wende.¹²⁴ Auffällig ist, daß Hölderlin das letzte Thema vorschlägt. In den spätesten Versen ist nirgends die Rede von der reißenden Zeit, und das Gewitter, das in dem Gedicht 'Der Spaziergang' „Mit sengenden Blizen und Rollen / Des Donners“ vorüberzieht¹²⁵, ist lediglich eine von der Gottheit gegebene Naturerscheinung. Auch wenn Hölderlin im Umgang mit Studenten das Wort „Zeitgeist“ gehört haben sollte, mag er kaum davon berührt worden sein. Er sei immer mit sich selbst beschäftigt, erzählt Waiblinger in seinen Erinnerungen an den Dichter; gewöhnlich sei er „dergestalt in sich versenkt, daß er nicht die mindeste Aufmerksamkeit auf das hat, was außer ihm ist.“¹²⁶

Aufschlußreich ist die Antwort der jungen Besucher. Sie wünschten, ohne sich lange zu besinnen, ein Gedicht über den Zeitgeist. Die spontane Äußerung ist bezeichnend für den Zeitpunkt, in welchem sie geschah. Die Jahre zwischen den Revolutionen von 1830 und 1848 zeitigten die zweite Hochflut in der Verwendung des Begriffs. „Unser drittes Wort ist fast immer der Zeitgeist“, ließ Carl Julius Weber seinen lachenden Demokritos sagen.¹²⁷ Vor allem dank der Bewegung, die von den Jungdeut-

¹²² StA VII 3, 306; Beck zu Nr. 608b, Z. 318 ff.

¹²³ Nr. 608d, StA VII 3, 301, Z. 132f.; ähnlich Nr. 608b, 295, Z. 25f.

¹²⁴ Vgl. auch Jürgen Söring, Der poetische Zeit-Raum in Hölderlins 'Archipelagus', in: Turm-Vorträge 1987/88, Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen 1988, S. 98.

¹²⁵ StA II, 276, v. 21f.

¹²⁶ Nr. 499, StA VII 3, 76, Z. 917, 921f.

¹²⁷ Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen, 3. Band, Stuttgart 1838, S. 317 (18. Band der Sämtlichen Werke).

schen und den Junghegelianern ausging, sprang das Wort von Mund zu Mund. Für Herder hatte der Zeitgeist zur Beförderung der Humanität gedient, nun stand er im Dienst dessen, was „Fortschritt“ genannt wurde. Man war bestrebt, sich „auf die Höhe der Zeit“ zu stellen, „auf der Höhe der Zeit“ zu stehen.¹²⁸ „Geist der Gegenwart“, „Geist der neuen Zeit“, „Zeitgeist“ werden aufs neue Leit- und Merkworte.¹²⁹ Heinrich Heine trommelte seit 1842 mit „Zeitgedichten“ die Leute aus dem Schlaf.¹³⁰ Ferdinand Freiligrath wandte sich von seinen exotischen Visionen ab und schickte 1849 und 1850 'Neuere politische und sociale Zeitgedichte' in die Welt. Der junge Jacob Burckhardt bekannte 1843 in einer Ode: „Auch uns erschien im Traume der Gott der Zeit / Und mahnt' uns: «Hört ihr Stürme der Zukunft nah'n?»“¹³¹

Der Publizist Arnold Ruge erkannte als seine Aufgabe, „die Arbeit des Zeitgeistes zu leisten“.¹³² Er wußte um den Wechsel der Inhalte und Wertungen des Zeitgeistes und suchte ihn in den Griff zu bekommen, im Sinne Hegels, der die Entwicklung zum Prinzip seiner Philosophie gemacht hatte.¹³³ Die Philosophie fasse die Zeit in Gedanken, aber lediglich als Einsicht, ohne tätiges Eingreifen.¹³⁴ Als Mittel solchen Eingreifens boten sich die Zeitung und die Zeitschrift an. Ruge suchte seine Aufgabe mit den Hallischen, später den Deutschen Jahrbüchern zu lösen. Sie sollten die Entwicklung nicht bloß begleiten, sondern „unmittelbar selbst die Entwicklung des philosophischen und allgemeinen Zeitgeistes“ sein.¹³⁵ Der „Volks- und Zeitgeist“ sei keineswegs „der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln“, sondern „die historisch hervorbrachte Stimmung und Bildung des Geistes, die der Staatsmann zu erkennen und zu handhaben hat“.¹³⁶

„Kömmt, wie der Stral aus dem Gewölke kömmt, / Aus Gedanken die

That? Leben die Bücher bald?“ hatte Hölderlin in dem Gedicht 'An die Deutschen' gefragt.¹³⁷ Ruges Glaube, durch Philosophie auf den Zeitgeist zu wirken, war schon der Glaube Hölderlins. „Der günstige Einfluß, den die philosophische und politische Lectüre auf die Bildung unserer Nation haben, ist unstreitig“, hatte dieser am 1. Januar 1799 dem Bruder geschrieben.¹³⁸ Kant sei der Moses unserer Nation.¹³⁹ Nun wurde der Dichter neu entdeckt und in das Tagesgespräch einbezogen. Ruge erkannte im 'Hyperion' die Aufforderung, sich und die Welt zu verändern: im März 1843 führte er in einem Brief an Karl Marx Sätze aus der Scheltrede als Motto seiner Stimmung an.¹⁴⁰ Georg Herwegh hatte bereits 1839 in dem Aufsatz 'Ein Verschollener' auf Hölderlin hingewiesen, neben andern Stellen Worte aus der Ode 'Der Zeitgeist' aufnehmend, und huldigte dem Dichter in einem Sonett.¹⁴¹ In einer Abendgesellschaft bei Gottfried Kinkel wurde außer Proben aus Huttens 'Epistolae obscurorum virorum' ein „herrliches Gedicht Hölderlins“ vorgelesen.¹⁴² Man fand Gefallen an der Ode 'Der Zeitgeist' und nahm sie in Anthologien auf: 1832 Philipp Wackernagel (mit 17 andern Gedichten Hölderlins), 1835 Gustav Schwab, 1836 Wilhelm Wackernagel, 1845 Theodor Echtermeyer und Robert Heinrich Hiecke.¹⁴³ Im Jahre 1844 nannte der Junghegelianer Theodor Opitz als erster Hölderlin einen politischen Dichter.¹⁴⁴ Es verwundert nicht, daß Peter Weiss in seinem Schauspiel es sich erlaubte, Hölderlin und Marx im Tübinger Turm zusammenzuführen.¹⁴⁵

Das Gedicht 'Der Zeitgeist', das Hölderlin in dieser bewegten Epoche verfaßt hat, scheint zunächst keinen festen gedanklichen Halt zu bieten. Iterationszwang führt zur Wiederholung von Wörtern: in den sechs Zeilen des Gedichts erscheint zweimal das Wort „Menschen“, zweimal „Jahre“, zweimal der Reim „Leben – Streben“.

*Die Menschen finden sich in dieser Welt zum Leben,
Wie Jahre sind, wie Zeiten höher streben,
So wie der Wechsel ist, ist übrig vieles Wahre,*

¹²⁸ Arnold Ruge, Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts, 1840; ders., Die Zeit und die Zeitschrift, 1842, in: Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, hrsg. von Heinz und Ingrid Pepperle, Leipzig 1985, S. 149, 382.

¹²⁹ Vgl. auch Karl Häberle, Individualität und Zeit in H. Laubes jungem Europa und K. Gutzkows Ritter vom Geist, Erlangen 1938, S. 26 f.

¹³⁰ 'Neue Gedichte', Hamburg 1844: 'Doktrin', v. 5.

¹³¹ StA VII 4, 346: 'An Adolf Torstrick', v. 1f.

¹³² Arnold Ruge, Die Denunziation der Hallischen Jahrbücher, 1838, in: Die Hegelsche Linke, a.a.O., S. 77.

¹³³ Arnold Ruge, Aus früherer Zeit, 2. Band, Berlin 1862, S. 169.

¹³⁴ Arnold Ruge, Aus früherer Zeit, 4. Band, 2. Abteilung, Berlin 1867, S. 566.

¹³⁵ Ebenda, S. 446.

¹³⁶ Arnold Ruge, Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880, hrsg. von Paul Nerrlich, 2. Band, Berlin 1886, Nr. 278, S. 51.

¹³⁷ StA I, 256, v. 5 f. – Zitiert von Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M. 1959, S. 1615; ebenda, S. 204; StA II, 9, v. 5 f.

¹³⁸ Nr. 172, StA VI, 303, Z. 46 f.

¹³⁹ Ebenda, S. 304, Z. 93.

¹⁴⁰ Nr. 616, StA VII 3, 315; vgl. Anm. 86.

¹⁴¹ Nr. 550, StA VII 3, 198 f., Z. 41 ff., 62 f.; Nr. 693, S. 506.

¹⁴² Nr. 646a, StA VII 3, 561; Abend bei Kinkel: 29. 8. 1843.

¹⁴³ Nr. 57, 59, 60, StA VII 4, 316, 317, 318; Nr. 66d, StA VIII, 74.

¹⁴⁴ StA VII 4, 236, Z. 132 und 241 (Beck zur Stelle).

¹⁴⁵ Peter Weiss, Hölderlin. Stück in zwei Akten, Frankfurt/M. 1971, S. 171 ff.

*Daß Dauer kommt in die verschied'nen Jahre;
Vollkommenheit vereint sich so in diesem Leben,
Daß diesem sich bequemt der Menschen edles Streben.*¹⁴⁶

Es ist von Zeiten die Rede, die höher streben, von Menschen, die sich in dieser Welt zum Leben finden, von der Dauer, die in die verschiedenen Jahre kommt – in den scheinbar unbestimmt schwebenden Wendungen gelangende Vorstellungen des Dichters ein letztes Mal zur Sprache. „Dieses vesteste Bleiben vor der wandelnden Zeit“ vermerkten schon die Begleitworte zur 'Antigonä'.¹⁴⁷ Daß Dauer sich mit dem Wechsel verbindet, daß das edle Streben sich dem Leben bequemt¹⁴⁸, führt – so darf man wohl schließen – hin zur „Vollkommenheit“. Es ist ein Wort, das in den spätesten Gedichten sechsmal erscheint.¹⁴⁹ Das allerletzte der Spätgedichte, 'Die Aussicht'¹⁵⁰, bietet dem Verständnis eine gewisse Hilfe. Auch in ihm wird die „Vollkommenheit“ genannt. Sie wächst aus dem Umstand, daß die Natur das „Bild der Zeiten“ ergänzt, indem sie „verweilt“, während die Zeiten „schnell vorübergleiten“. Das Spiel von Wechsel und Dauer, aufgehoben in der Vollkommenheit, genau dies wird im Gedicht 'Der Zeitgeist' ausgesprochen. Die Einsicht in Wechsel und Dauer, in Vergänglichkeit und Wiederkehr ging dem alten Dichter nicht verloren. Sie waltet auch in dem Gedicht 'Der Herbst'¹⁵¹ aus dem Jahr 1837. Wiederum vereinigen sich die Gegensätze – die Zeit, „die eilends sich verzehret“, und der Geist, „der gewesen ist und wiederkehret“ – in der Vollkommenheit. „Und die Vollkommenheit ist ohne Klage.“

In demselben Gedicht erscheint der Geist der Schauer: „Der Geist der Schauer findet sich am Himmel wieder.“ Es ist nicht das mahnende Gewitter des Zeitengottes über dem Haupt des Dichters. Der „Geist der Schauer“ ist nicht mehr geschichtlich bestimmt. Er bleibt eingebunden in den Kreis der Jahreszeiten.

¹⁴⁶ StA II, 310.

¹⁴⁷ StA V, 268, Z. 19. – Über das „Bleiben“ s. Wolfgang Binder, Hölderlins Namenssymbolik, in: HJb 12, 1961/62, S. 100f.

¹⁴⁸ Vgl. 'Anmerkungen zur Antigonä', StA V, 268, Z. 9ff.: Vater der Erde.

¹⁴⁹ StA II, 282, v. 3; 284, v. 16; 298, v. 8; 309, v. 7; 310, v. 5; 312, v. 7.

¹⁵⁰ StA II, 312.

¹⁵¹ StA II, 284.

Dionysos oder die Begierde

Deutung der „Weisheit der Alten“ bei Bacon, Hamann und Hölderlin

Von

Maria Behre

Neque etiam tradendi aut explicandi ea quae adducimus facilis est ratio; quia quae in se nova sunt intelligentur tamen ex analogia veterum. (Francis Bacon, *Novum Organum*)¹

Es ist keine Kleinigkeit für uns, unsre Ansichten vorzutragen und einleuchtend zu machen, weil man auch das Neue gewöhnlich auf die alte Weise versteht. (Neues Organ)²

Im Rahmen einer Arbeitsgruppe bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft 1990 wurde versucht, Hölderlins Thematisierung des antiken Gottes Dionysos in den Kontext anderer Bezüge auf Dionysos in der Geschichte zu stellen.³ Als Bogen bot sich der „von Hamann bis Musil“ an, um zu zeigen, daß gerade in den Umbruchzeiten im Spannungsfeld der Denktraditionen von Aufklärung und Gegenklärung anhand der mythologischen Gestalt der Umgang mit den naturalen Kräften der Begierde, der Leidenschaft und den kulturellen des Enthusiasmus, des Genies Gestaltung findet. Historisch ist der Dionysos-Mythos die letzte Ausbildung des antiken Mythos und bereits zu einem Sinnbild der Kunst entmythologisiert. In ihm versammeln sich alle relevanten Züge der anderen älteren Göttergestalten und -geschichten und präfigurieren

¹ The Works of Francis Bacon. Faksimile-Neudruck der Ausg. v. Spedding, Ellis u. Heath, London 1857-1874 in 14 Bden, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962f. (im folgenden abgekürzt: Works), Bd. I, S. 162.

² Francis Bacon, *Neues Organ der Wissenschaften*. Übers. u. hrsg. v. Anton Theobald Brück, Leipzig 1830 (ND Darmstadt 1981), S. 31.

³ Den Teilnehmenden danke ich, vor allem den Herren Böschenstein, Gaier, Härtling, Ryan, W. Braungart und Frau Oelmann, sowie Frau Böschenstein und Herrn Ohl. Vgl. Verf., „Des dunkeln Lichtes voll“. Hölderlins Mythokonzept Dionysos, München 1987 (Diss. Münster 1985).

⁴ Auf die Linie bis Musil werde ich an anderer Stelle eingehen.

sich die neuen Bilder in der Bibel, vor allem im Johannesevangelium, so daß die wichtigste antike Quelle für den Dionysos-Mythos, Euripides' Drama 'Bakchai', teilweise in einem Drama 'Christus patiens' überliefert ist.⁵

Durch die Jahresversammlung 1988 in Kassel und die Veröffentlichung von Bernhard Böschsteins Dionysos-Forschungen in einem Sammelband⁶ wurde die Forschungsdiskussion erneut angeregt unter der Frage, welche Darstellungen der Antike Hölderlin inspirierten. Ich möchte einen neuen Weg beschreiten, indem ich eine bisher übersehene Quelle in das Blickfeld rücke: Francis Bacons Schrift 'De Sapientia Veterum'(1609)⁷; Hölderlin besaß sie nach dem Nürtinger Bücherverzeichnis.⁸ Diese Quelle ist unter zwei Gesichtspunkten interessant, die die folgende Skizze historisch und systematisch strukturieren. Bacon ist ein Mythograph, der ganz Aufklärer ist. Seine Rezeption weist Analogien zur heutigen auf, könnte als Spiegelung unserer Probleme und Chancen im Umgang mit der Mythologie genutzt werden. Die Spannung zwischen „Altem“ und „Neuem“ wird produktiv. Bacon ist ein Aufklärer, der Mythograph ist, der die Notwendigkeit der Gestaltung von Göttergeschichten in Kunst betont, um der Natur des Menschen nahezukommen. Das Thema „Mythologie“ wird durch seine Interpretation zu dem von „Natur und Kunst“.

Somit ist erstens Bacons Legitimierung seiner Beschäftigung mit der „Weisheit der Alten“ wichtig, sie findet sich in der Vorrede zu der Schrift. Zweitens lassen sich nicht alle 31 den Göttergestalten gewidmeten Kapitel prüfen, sie ordnen sich nicht in einer Hierarchisierung des Götterhimmels. Innerhalb des Getümmels, das dem der Naturerscheinungen schon in dieser Hinsicht entspricht, weist das Kapitel 24 mit dem Titel „Dionysos sive Cupiditas (Dionysos oder die Begierde)“ Besonderheiten auf im Reagieren des Auslegers auf Mißverständnisse um den Gott.

In der Vorrede legitimiert Bacon sein Interesse mit dem berühmten Satz: „Nam ut hieroglyphica literis, ita parabolae argumentis erant anti-

⁵ Vgl. Oskar Werner, Nachwort, in: Euripides, Die Bakchen. Tragödie, Stuttgart 1968, S. 65.

⁶ Vgl. HJb 26 u. Bernhard Böschstein, „Frucht des Gewitters“. Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt a.M. 1989.

⁷ Francis Bacon, De sapientia veterum, in: Works, VI, S. 605–686 (im folgenden abgekürzt: Sapientia). Vgl. Philipp Rippel, Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens, in: F. Bacon, Weisheit der Alten. Hrsg. u. mit einem Essay v. P. Rippel. Aus dem Lat. u. Engl. übertr. u. mit Anm. vers. v. Marina Münkler, Frankfurt a.M. 1990 (= FiTb, 6588) (im folgenden abgekürzt: Weisheit).

⁸ StA VII, 3, 390, 62, LD 653.

quiores. (Wie die Hieroglyphen vor den Buchstaben kamen, so kamen die Gleichnisse vor den Beweisen.)“⁹ Dies ist ein Angriff auf rationalistische Philosophie und ihre abstrakte Sprache. Bacon wird zum vorbildlichen poetischen Interpreten der Natur, entsprechend seinem Pseudonym „Hermes“, unter dem er die Schrift 'De interpretatione naturae' schrieb.¹⁰ Erst durch die These Charles Whitneys wird der Mythendeuter Bacon kompatibel mit dem Epistemologen:

Für Bacon scheint es gleichgültig zu sein, ob der Sinn, den er den antiken Fabeln entnimmt und den er in *The Wisdom of the Ancients* und anderswo interpretiert, von den „Autoren“ der Mythen in sie hineingelegt worden ist oder nicht.¹¹

Die Methode des Mythendeutens ist einerseits empirisch, induktiv, andererseits subjektiv, frei. In Beobachtungshaltung werden die Mythen als Kulturerscheinungen aus einem Naturphänomen genetisch rekonstruiert. Bacon prüft antike Vorstellungen gleichzeitig mit alttestamentlichen, hält sich somit nicht an Dogmatisierungen. Er will nach dem ersten Satz der Vorrede gerade das zeigen, was, außerhalb der Bewahrung durch die Heilige Schrift, noch vom Altertum überliefert ist. Die Texte sind für ihn als Kulturgut gleichwertig. Er formuliert im Duktus des Übersetzers, der die „Sagen“ ernst nimmt und ihren Wahrheitsgehalt durch Analogisierung mit Alltagserfahrungen vergleicht, für recht befindet und damit beweist. Die Knotenpunkte der Moderne, die durch mehr Kontinuität als Diskontinuität ausgezeichnet ist, erweisen sich als Bewahrungsfelder der produktiven Auseinandersetzung mit der „Weisheit der Alten“:

Die moderne Naturwissenschaft beginnt mit der Sammlung und Herausgabe der antiken wissenschaftlichen Texte: Der Geist der Entdeckung, dem die Neue Welt zu danken ist, richtete sich zuerst auf die Antike.¹²

Bacon hortet jedoch nicht philologisch, sondern zeigt sich als existentiell engagierter Deuter und Philosoph. Auf alle Vorurteile in bezug auf seine Tätigkeit geht er ein, darin die Methode seiner Wissenschaftstheorie

⁹ Sapientia, Praefatio, S. 628; Weisheit, Vorrede, S. 13.

¹⁰ Vgl. Francis Bacon, Valerius Terminus. Von der Interpretation der Natur mit den Anmerkungen von Hermes Stella (Engl.-deutsch), Würzburg 1984.

¹¹ Charles Whitney, Francis Bacon. Die Begründung der Moderne, Frankfurt a.M. 1989 (Yale 1986), S. 175.

¹² Ebd., S. 18.

‘Novum Organum’ vorwegnehmend.¹³ Die Sagen bilden zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung einen Schleier; damit ist die schwierige Quellenlage genau bezeichnet, was durch mythologische Lexika verdrängt werden kann. Denjenigen, die die Sagen verdammen als Spielerei, hält Bacon entgegen, daß die Religion nicht auf Sagen verzichtet; würde sie den Schleier zerreißen, bräche sie „jede Verbindung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen (commercia divinatorum et humanorum)“ ab.¹⁴ In der Metapher „velum (Schleier)“¹⁵ ist ihre Eigenart als „versatilis materia (biegsamer Stoff)“¹⁶ bezeichnet, der stets mißbraucht werden kann. Die Lage des Erfinders der Sagen und Bacons als Deuter ist äquivalent; das Spielerische dieser Momente braucht, darf und soll jedoch nicht in Schwelgerei ausarten. Bacon interessieren diejenigen Sagen, in denen „mysterium et allegoriam subesse (eine Allegorie und ein Geheimnis verborgen)“¹⁷ liegen. Sprachkritisch in modernster Weise unterscheidet Bacon den Gebrauch der Parabeln zu entgegengesetzten Zwecken: „sie dienen ebenso dazu, die Bedeutung zu verhüllen und zu verschleiern (occultandi artificium), wie sie zu erhellen und zu verdeutlichen (docendi ratio).“¹⁸ Der zweite Gebrauchszweck dient der didaktischen Erleichterung beim Begreifen von „Erfindungen“, ist deshalb „von größtem Nutzen für die Wissenschaft (ad intellectum humanum magis facilis et benignus)“.¹⁹

Daß die mythologischen Geschichten um Dionysos sich stets auf das Naturphänomen Weinpflanze zurückbeziehen und auch der Gott Dionysos seine Anschaulichkeit und Bedeutsamkeit ganz aus diesem naturalen Ursprung gewinnt, verdeutlicht Francis Bacon. Sein Ausgangspunkt ist die Renaturalisierung als Entmythologisierung. Durch die für ihn immer schon vollzogene „Entzauberung der Welt“ kann er einen „qualitativen Begriff von der Materialität der Natur“ gewinnen und gleichzeitig ihren „Zauber“ entfalten.²⁰ So bleibt Bacon immer Naturwissenschaftler, er sucht keine Erholung und Entspannung von seinen „ernsteren Studien“²¹ im Feld der Literatur. Er hält die Beschäftigung mit Mythologie

¹³ F. Bacon, Neues Organ, a.a.O., S. 32.

¹⁴ Sapientia, S. 625; Weisheit, S. 9.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Sapientia, S. 626; Weisheit, S. 10.

¹⁸ Sapientia, S. 628; Weisheit, S. 12.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. P. Rippel, a.a.O., S. 93f.

²¹ Weisheit, S. 9.

„auf keinen Fall für verschwendet“.²² Vielmehr zeigt er die Gleichwertigkeit von Naturwissenschaft und Literaturwissenschaft in ihrem Ziel, aufzuklären: „Aut enim antiquitatem illustrabimus, aut res ipsas. (Entweder beleuchte ich die Antike oder die Dinge selbst.)“²³

Mit diesen methodischen Klärungen rückt Bacon gleichwertig neben Giambattista Vico und wird zum Begründer einer Hermeneutik der „poetischen Logik“²⁴, die die Natur als Ausgangspunkt und Endziel menschlicher Kultur betont und damit eine Linie aufzeigt, die durch Diltheys Definition der Geisteswissenschaften allein aus ihrem Geschichtsbezug verdeckt ist.

Der Kerndeutungssatz des Baconschen Dionysos-Kapitels ist der folgende:

Atque prima juvena vitis culturam, atque adeo vini confectionem et usum, primus invenit et edocuit; ex quo celebris factus et inclytus, orbem terrarum subjugavit, et ad ultimos Indorum terminos perrexit.²⁵

In seiner frühen Jugend entdeckte und lehrte er den Anbau der Weinrebe und damit die Herstellung und den Gebrauch des Weins, die bis dahin unbekannt waren. Nachdem er dadurch berühmt geworden war, unterwarf er die ganze Welt und drang bis an die äußersten Grenzen Indiens vor.²⁶

Hier wird Naturgeschichte erzählt, die Entstehung der Kultur als Handwerk, Kunst, Ethos; die Überzeugungskraft einer Erfindung („invenit [entdeckte]“), einer Erziehung („edocuit [lehrte]“) und einer Eroberung („perrexit [drang vor]“), die durch die mythologische Gestalt des Dionysos als Inventor/ Erfinder, Educator/ Lehrer und Rex/ Herrscher lebendig wird, eine Gestaltung, von deren Ausgangspunkt her, der lebensweltlichen Phänomenologie der Weinkultur, alle Ausdeutungen zu erklären sind.

Die Weinkultur weist in den naturalen Kultivierungsstufen Weinbau, Weinlese und Weinfeier eine unmittelbar aus der Natur geschöpfte Sinnbildlichkeit auf, aus der abstrakte Kultivierungsvorgänge abgeleitet sind.²⁷ Wenn man die Weinkultur kurz Revue passieren läßt, dann ist der erste Schritt eine Pflanzung auf einem Weinberg, der Wein wird später nach dieser Heimat benannt. Allerdings wird bewußt gehalten, daß der

²² Ebd., S. 13.

²³ Sapientia, S. 628; Weisheit, S. 13.

²⁴ Vgl. C. Whitney, a.a.O., S. 176.

²⁵ Sapientia, S. 665.

²⁶ Weisheit, S. 56.

²⁷ Sapientia, S. 665; Weisheit, S. 56.

Weinbau vom Mittelmeerraum her als eine fremde Kultur in den germanischen Raum eingeführt worden ist, das Zugleich von Nähe und Ferne. Durch das wilde Treiben der Rebschößlinge werden Beschneidung und Bindung vonnöten, Bodenbehandlung und das Hoffen auf gute Witterung, das Zugleich von Selbstverursachung und Geschenk. Den zweiten Schritt bildet die Weinlese mit Pflücken und Keltern, dann Beobachtung des Gärungsvorgangs, Einbringen in ein Haus, einen Keller zur Lagerung. Im letzten Schritt wird der neue Wein in der Weinfeier kredenzt zur Freude über das Gelingen, zum Gedenken an vergangene Mühe und zur Hoffnung auf zukünftiges Gelingen. Auf allen Ebenen wird die Kraft der Natur durch den Willen des Menschen zur rechten Zeit zur höchsten Form gesteigert: zur vollen Frucht, zum guten Wein und zum dynamisierenden Wein-Geist. Das Neue tendiert jeweils auf einen Grenzwert hin, der als Umschlagpunkt (Krisis) die Bindung an die Zeit markiert: die Frucht muß geerntet werden, bevor sie fault; die Gärung des Traubensaftes muß unterbrochen werden, bevor Essig entsteht; der Wein muß getrunken werden, bevor der Anlaß zur Feier verstreicht.

Vor diesem Hintergrund deutet Bacon Dionysos als Gleichnis für die natürlichen Eigenschaften „perturbatio (Erregung)“, „affectus (Leidenschaft)“ und „cupiditas (Begehrlichkeit)“, wobei die Gefühlsqualitäten ineinander übergehen, nebeneinander bestehen und „cupiditas“ den Oberbegriff darstellt:

Describitur autem sub persona Bacchi natura Cupiditatis, sive affectus et perturbationis. – In der Gestalt des Bacchus wird das Wesen der Begehrlichkeit oder der Leidenschaft und der Erregung beschrieben.²⁷

Der Aspekt „perturbatio (Erregung)“ bestimmt Dionysos im Geburtsmythos²⁸ als Erfinder durch Verwirrung: Semeles die Weltordnung durcheinanderbringender Wunsch, Jupiter zu sehen, Jupiters Austragen seines Sohnes in seinem Schenkel nach dem Verglühen der Mutter, die Integration des Chaos in die Ordnung als erkenntnistheoretische Weltklärung. Bacon kondensiert die verschiedenen Geburtssagen als Bilder für einen Ausgangspunkt im „fomes (Zündstoff, Stimulans, Brennstoff)“²⁹.

Unter dem Aspekt „affectus (Leidenschaft)“ verbirgt sich Dionysos im Wanderungsmythos als Lehrer durch Affekte, eine verzehrende, zwitterhafte Sucht nach dem Guten, die sowohl die Stärke des Mannes als auch

²⁸ Vgl. Verf., „Des dunkeln Lichtes voll“, a.a.O., S. 101–104.

²⁹ Sapientia, S. 666; Weisheit, S. 57.

die Schwäche des Weibes zeigt. Sie wirkt lächerlich, häßlich, sprunghaft, – Bacon erinnert an die Mänaden –, sie wendet sich jedoch dem Nebensächlichen, den Schwachen, Verachteten, Verlassenen zu. Als Beispiel nennt Bacon die Hinwendung des Dionysos zur verlassenen Ariadne, die aus der Leidenschaft erwachsene Liebe als moraltheoretische Handlungsorientierung. Bacon konzentriert die verschiedenen Mythen um Wanderung und Eroberungszug auf die Tatsache, daß die Musen zum Gefolge des Dionysos gehören, und deutet diese Allegorie als Umworbensein der Leidenschaften durch die Wissenschaften. „Affectus“ und „doctrina“ sind in einem „comitatus“, einer „Reisegesellschaft“ durch das menschliche Leben.³⁰

Der Aspekt „cupiditas (Begehrlichkeit)“ deutet Dionysos im Endzeitmythos als Herrscher durch Begierden, eine höchste Herausforderung. Die Begehrlichkeit rankt sich an alles andere, Fremde an und vermischt sich mit ihm. Sie grünt trotz Kälte, Widerstand und Verbot, kriecht hindurch, windet sich um alles und drängt nach vorn, die unstillbare Hoffnung als religionstheoretische Kontingenzbewältigung. Bacon wählt als anschauliches Bild der Zeitenwiederkehrmythen das Mysterium des Efeus aus, weil es die Idee des dialektischen Gegensatzes („antiperistasis“) als den wesentlichen Gedanken des Dionysos verdeutlicht. So wie der Efeu im Winter grünt, steigert sich „jede Leidenschaft durch Widerstand und Verbot“.³¹ Je mehr der Ordnungsgott ins Feld geführt wird, desto mehr erstarkt der Gegen-Gott, der Anti-Gott. Dieses naturwissenschaftliche Axiom, das Newton als „actio = – reactio“ inthronisieren wird, verdeutlicht ein ethisches Problem, die tiefe Ununterscheidbarkeit, ob eine Handlung aus rationalen oder irrationalen Gründen geschieht, eine Dichotomie, die Bacon ausführlich kontrastiert: „a virtute et recta ratione et magnanimitate“ – „a latente affectu et occulta cupiditate“.³² Das ethische Paradox spiegelt sich in der Konfusion der Göttergeschichten, in denen der „ordentliche“ Jupiter und der „unordentliche“ Dionysos verwechselt werden, nicht wegen schlechter Überlieferungslage, sondern notwendigerweise aus der philosophischen und poetischen Logik heraus.

Mit diesen Aspekten entwickelt Bacon ein Interpretationsverfahren, das nicht philologisch historisch-kritisch ist, sondern naturphilosophisch; er versteht den Dionysos-Mythos als Antwortensemble auf die

³⁰ Vgl. Sapientia, S. 666; Weisheit, S. 58.

³¹ Weisheit, S. 58.

³² Sapientia, S. 667.

philosophischen Grundfragen³³, nicht als Allegorisierungen, sondern aus einem aus menschlicher Erfahrung gewonnenen Tatsachenwissen heraus: die Welterklärung ist nicht einfach, da das Chaos nicht objektiv zu handhaben ist und sein Sinn gegenüber den von Vorurteilen gesetzten Bedeutungen erarbeitet oder auch erlitten werden muß; ebensolche Probleme stellen sich bei der Handlungsorientierung, da die Ethik in den Affekten begründet liegt, deshalb im Schein verhaftet bleibt, und schließlich bei der Kontingenzbewältigung, da die Energie der Begierde in unendlicher Annäherung immer neu erfunden, gedeutet werden muß.

Der mögliche Einwand, das Kapitel „Dionysos sive cupiditas“ sei bloß das 24. von 31 und deshalb peripher, ist dadurch zu entkräften, daß Bacon es als drittes in einer ausgewählten Gruppe in sein enzyklopädisches Hauptwerk ‘De dignitate et augmentis scientiarum’ (1623) – ‘Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften’ (1783)³⁴ – erweitert übernahm.³⁵ In diesem Entwurf einer Wissenschaftstheorie, erster Band eines sechsteiligen Projektes unter dem paradoxen Namen ‘Instauratio magna (Wieder- oder Neuherstellung der Wissenschaftseinheit)³⁶, unterteilt Bacon das menschliche Wissen in Historie, Poesie und Philosophie nach den Verstandesfähigkeiten Gedächtnis, Phantasie und Vernunft³⁷, wobei in der Poesie Historie und Philosophie gleichermaßen vorhanden sind; die Poesie teilt er ein in die erzählende, dramatische und parabolische³⁸ und nennt Beispiele aus der letzteren, denn sie ist „Historie mit Vorbildern [,] welche das geistige sinnlich machen“.³⁹ Philosophie nach den alten Parabeln wird gezeigt [,] in natürlichen Dingen“ an der Fabel des Pan, „in politischen Dingen“ an der des Perseus und „in moralischen Dingen“ an der des Dionysos.⁴⁰ Hier ist die Endstellung und das Letztgenanntsein des Dionysos nicht ohne Bedeutung. Pan und Perseus zeigen Aspekte seiner Parabel. Pan verkörpert die Natur, das Universum, „das

Medium der verworrenen Materie (confusa materia)“.⁴¹ Der zweigestaltige Bocksmensch gehört mit Hirtenstab und Leopardfell ins Gefolge des Dionysos, spielt die siebenröhrige Flöte, mit der er Apollo zum musikalischen Wettstreit herausfordert und besiegt. Pan wendet sich der um Proserpina trauernden Ceres zu, ist vermählt mit der Nymphe Echo. Bacon deutet daraus die Weltstruktur einer „discordia concors“, nach der Sinnliches-Ungeordnetes in die „concordia rerum“ notwendig integriert wird, vor allem auch das Weibliche.

Zeigt Pan die Naturdeutung des Dionysos als „naives“ Widerspiegeln des Chaos⁴², verdeutlicht Perseus die Geschichtsdeutung als Kriegsgeschehen. Die heroische Militanz wendet sich gegen Erstarung und Verfestigung, die durch das Haupt der Medusa verkörpert sind. Perseus verbindet die Züge der bei Bacons Kapiteln ausgesparten Figuren Hermes, Apollon und Herkules; er ist der schnelle mit Flügeln an den Fersen, zieht von Osten nach Westen, wie Sonne und Kultur, ist blitzender Spiegelträger, kraftvoller Held, der das Ungeheuer tötet, die Sage von der „Begründung und Klugheit der Kriegsführung“.⁴³

In „Dionysos oder die Begierde“ sind die naiven Züge eines ungeordnet-geordneten Universums und die heroischen eines militant-geordneten Kämpfens präsent, eine ideale Synthese des Dionysos mit Jupiter, ihm daher zum Verwechseln ähnlich.⁴⁴ Dieser Idealismus ist kein gemächlicher „Wille zur Wahrheit“, sondern „eine Art spontaner Gier nach Realität“, ein „visionärer Realismus“.⁴⁵

Das von Bacon im Titel gegebene „Oder“ weist die Deutungsbewegungsrichtung von den mythologischen Namen zu den modernen Naturerscheinungen, die durch kunstfertige Prozesse gedeutet werden müssen, aus. Der Name „Dionysos“ ist zu verstehen als alte, aber genaue Bezeichnung des Bereichs der Emotion mit Aspekten, die in der Übersetzung von 1783: „Gemüts-Verwirrungen“, „Affekte“ und „Begierden“ heißen.⁴⁶ Die „Gemüts-Verwirrungen“ korrespondieren mit dem Panisch-Naiven des Pan, die „Affekte“ mit dem Heroisch-Mili-

³³ Vgl. Willi Oelmüller, Versuch einer Orientierungshilfe für sittliche Lebensformen, in: ders., Ruth Dölle, Rainer Piepmeier, Diskurs: Sittliche Lebensformen, Paderborn 1978, S. 9–86.

³⁴ Darmstadt 1966 (ND der Übers. u. Ausg. v. Johann Hermann Pfingsten) (im folgenden abgekürzt: Würde).

³⁵ In Works, VI, S. 635, 641 u. 664 wird darauf im Text hingewiesen.

³⁶ Vgl. C. Whitney, a.a.O., S. 33.

³⁷ Vgl. Würde, S. 169.

³⁸ Vgl. ebd., S. 229.

³⁹ Ebd., S. 231.

⁴⁰ Ebd., S. 238, 259, 271.

⁴¹ Weisheit, S. 23; Sapientia, S. 637, Parenthese erst nach 1609.

⁴² Vgl. Weisheit, S. 26.

⁴³ Ebd., S. 29.

⁴⁴ Sapientia, S. 667; Weisheit, S. 59; Würde, S. 283.

⁴⁵ C. Whitney, a.a.O., S. 28.

⁴⁶ Würde, S. 278; der Übersetzer merkt an: „Überhaupt hat hier, wie man aus den fast unzähligen Vorstellungen sieht, die Phantasie der Künstler ein weites Feld sich auszubreiten und hat es noch.“ (S. 272)

tanten des Perseus. Die Emotion fällt für Bacon nicht, wie im heutigen Wissenschaften-Schisma, unter die Psychologie, sondern unter die Ethik und diese unter die Interpretation der Natur.

Dionysos wird nicht als einer unter vielen in der Schrift 'Weisheit der Alten' abgehandelt und innerhalb der Veranschaulichung der Leistungen der Poesie in der Schrift 'Über die Würde und den Fortschritt der Wissenschaften' plaziert. Immer wieder treten an entscheidender Stelle des Werks Bezüge zum Mythos auf, im Sinne seiner Entmythologisierung durch Renaturalisierung Bezüge zur Weinkultur. Den Zusammenhang von Ethik und Naturbeobachtung verdeutlicht Bacon sehr konkret durch Analogiesetzungen der Weinkultur zur Fortschrittsethik:

Es ist als Sprichwort anerkannt, „daß Weintrauben Seite an Seite mit anderen schneller reifen“, und es ist eine gängige Redewendung geworden, die man auf die gegenseitigen Dienste und Pflichten der Freundschaft anwendet.⁴⁷

– Analogien zum Weinbau zeugen von der Basis, die die sozialverpflichtete Ethik im „common sense“ der Naturbeobachtung findet (der Mensch als in einer „Traube“ Reifender);

Diesen Versuch nennen wir die Zulassung des Verstandes, oder den Ergänzungsversuch, oder die erste Lese (permissio intellectus, s. interpretatio inchoata, s. vindemiatio prima).⁴⁸

– Analogien zur Weinlese verweisen methodische Forschungsanstrengungen auf Zufälligkeit sowie Vorläufigkeit und zeigen dadurch die gewünschte Übereinstimmung mit der Natur an (der Mensch als mutiger und demütiger Winzer);

So findet jenes sehr treffende Scherzwort: „Es kann nicht sein, daß gleich fühlen, die, die Wasser und die, die Wein trinken“ in unserer Lage seine volle Anwendung. Andere Menschen, ältere und neuere, haben in der Wissenschaft eine Art von unbereitetem Getränk genossen, eine Art Wasser, das entweder von freien Stücken aus ihrem Verstande heraustropfte, oder welches sie mit einem Räderwerke aus dem Brunnen der Dialektik schöpften; wir aber genießen und spenden einen Wein, aus unzähligen reifen und sorgsam ausgesuchten Trauben gekeltert, geklärt und in reine Gefäße verzapft. So ist es kein Wunder, daß wir mit den andern nicht übereinstimmen.⁴⁹

– Analogien zur Weinfeier weisen auf die Entschiedenheit und den An-

⁴⁷ C. Whitney, a.a.O., S. 86; Works IV (!), S. 416.

⁴⁸ F. Bacon, Neues Organ, a.a.O., S. 131 f.

⁴⁹ Works, I, S. 217; vgl. F. Bacon, Neues Organ, a.a.O., S. 91.

spruch des neuen Wissenschaftskonzepts für Gleichgesinnte hin (der Mensch als anspruchsvoller Weinfreund).

Daß Wissenschaftstheorie und Umgang mit der „Weisheit der Alten“ zusammenhängen, zeigt sich am deutlichsten in der literarischen Utopie 'Neu-Atlantis', in der ein wissenschaftliches „Kollegium“ unter dem Namen „Haus Salomons“ vorgestellt wird.⁵⁰ Die Forschung richtet sich auf die „wahre Natur aller Dinge“. Das Volk widmet sich dieser Aufgabe; eine Weise sind sogenannte „Familienfeste“, in denen einer der Söhne der Familie zum „Sohn des Weinstocks“ ausgewählt wird⁵¹, auf Festen mit dionysischen Symbolen wie „Efeu“ und „Byssusbänder“⁵², um als Ehrenzeichen eine goldene Weintraube zu tragen.⁵³ Hier wird die Sendung Jesu durch Gottvater als Erneuerung der Schöpfung in der alttestamentlich-johanneischen Bildlichkeit remythisiert und Bacons produktives Schaffen im Rahmen des biblischen Schöpfungsglaubens deutlich. Die „Utopie“ des Dionysos-Festes der Erneuerung und des alttestamentlichen Einzugs in Israel, ins „Traubental“⁵⁴, sind struktur-analog. Dies sollte nicht als vorsäkulare, kulturgeschichtliche Antiquiertheit abgetan werden, sondern die Bindungsfähigkeit der Naturforschung an das Bewußtsein der Geschöpflichkeit zeigen, die, von heute her gelesen, neue existentielle Bedeutung gewinnt, z.B. unter dem leitenden Aphorismus: „Der Natur bemächtigt man sich nur, indem man ihr nachgibt.“⁵⁵

Einer, der Bacon in dieser Weise im „alt-neuen“ Spannungsfeld der Renaissance las, war Johann Georg Hamann. Die Bacon-Lektüre Hamanns muß gleichzeitig zwei Vorurteile widerlegen, denn an ihr zeigt sich, daß Hamann nicht als Gegenaufklärer und Bacon nicht als Aufklärer polarisiert werden kann. Wenn Hamann Bacon in seinen Schriften nennt, so zielt er darauf, die Rezeptionsvorgabe seiner Leser zu enttäuschen, wenn sie die zu Hamanns Zeit populär gewordenen Botschaften des Aufklärers erwarten. Dieses Anliegen der produktiven Ent-Täuschung erreicht Hamann durch das Zitieren der Schrift 'Weisheit der

⁵⁰ Vgl. Francis Bacon, Neu-Atlantis. Übers. v. Günther Bugge, durchges. u. neu hrsg. v. Jürgen Klein, Stuttgart 1982, S. 27 f.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 31.

⁵² Vgl. Euripides, a.a.O., S. 8, V.112.

⁵³ Vgl. F. Bacon, Neu-Atlantis, a.a.O., S. 32 u. 34.

⁵⁴ Vgl. Num 13, 23 f.

⁵⁵ F. Bacon, Neues Organ, a.a.O., S. 26.

Alten' und darin gerade die Aspekte des Anti-Aufklärerischen, die Begierde, Dionysos.

Bacons Dionysos-Deutung würdigt Hamann in seiner Schrift 'Aesthetica in nuce' (1762)⁵⁶. Er veröffentlichte sie in dem Sammelband 'Kreuzzüge des Philologen' mit dem Titelkupfer seiner Lieblingsmaske, Pan. Das Bild des Kreuzzugs weist auf die Schwierigkeiten und Mißverständnisse hin, denen sich Hamann ausgesetzt sah, auch bei der Übersetzung des Namens „Dionysos“ in die Probleme seiner Zeit, der Integration der „Leidenschaften“ in Philosophie, Theologie und Politik durch die Vermittlung über die Kunst. Die Fülle der entworfenen Bezüge in Zitatensembles in der 'Aesthetica' bildet eine Struktur nicht nur im typologischen Bezug zwischen Dionysos und Christus, sondern auch als Plädoyer für eine Weltdeutung durch genaue – und deshalb Ungenaues integrierende – Sprache, um „die Klarheit in einen unbestimmten vieldeutigen Sinn“ zu verwandeln, in ästhetische, autonome „Schönheit“⁵⁷, nach Baumgarten „scientia cognitionis sensitivae“⁵⁸ oder in Josef Simons heutiger Hamann-Explication: „Poesie ist nichts als dieses Gelingen selbst, das niemals gewiß sein kann.“⁵⁹

Hamann führt die Mythologie als Beiwerk der Anakreontik auf ihren Kunstwert zurück – er spöttelt, daß „Anakreon [...] am Traubenkern erstickt“⁶⁰ sei –, indem er ihren hinweisenden, dienenden Charakter im Naturbezug der Kunst betont: „Mythologie hin! Mythologie her! Poesie ist eine Nachahmung der schönen Natur.“⁶¹ Die Schwierigkeit der Nachahmung zeigt sich im Nachsatz, wo Hamann die herrschenden Naturwissenschaftsparadigmen als Methodisierung eines solchen Naturbezugs prüft und mit Bacon⁶² ihre Untauglichkeit wegen der Abstraktionen feststellt. Da diskursiv deutlich wird, daß nicht die als „abgeschmackte Fabellehre“ mißverständene Mythologie der Hemmschuh der Poesie ist,

⁵⁶ Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce*, in: ders., *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, mit einem Kommentar hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart 1968 (im folgenden abgekürzt: *Aesthetica*).

⁵⁷ J. G. Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 1, Wiesbaden 1955, S. 336 (B 145 an Johann Gotthelf Lindner, 1. 6. 1759).

⁵⁸ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, Hamburg, 2., durchges. Aufl. 1988, S. 2.

⁵⁹ Josef Simon, *Der Mut zum Denken. Hamanns Stellung zur Aufklärung in seiner Zeit und heute*, in: Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung, hrsg. v. Bernhard Gajek/ Albert Meier, Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990, S. 25.

⁶⁰ *Aesthetica*, S. 139.

⁶¹ Ebd., S. 111.

⁶² Ebd., S. 113, 16–18.

sondern der Mangel an Sinnlichkeit, ist die These klar – Renaturalisierung der Poesie: „Die Natur würrt durch Sinne und Leidenschaften. Wer ihre Werkzeuge verstümmelt, wie mag der empfinden?“⁶³ Deshalb ist Poesie die „Muttersprache des menschlichen Geschlechts“, was Hamann exakt mit Bacons Motto aus der Schrift 'Weisheit der Alten' begründet: „Gleichnisse, –[älter] als Schlüsse“.⁶⁴ Dies ist eine deutliche Kritik an sich mit Hilfe der Mathematisierung aufgeklärt wählenden Zeitgenossen, es ist ein Spott, mit der Intention Bacons⁶⁵, „den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstractionen zu läutern“⁶⁶, vorgetragen. Bacons Leitwort „cupiditas“ wird bei Hamann zum bevorzugten Terminus „Leidenschaften“: „Leidenschaft allein giebt Abstractionen sowohl als Hypothesen Hände, Füße, Flügel; – Bildern und Zeichen Geist, Leben und Zunge“.⁶⁷

Hamann weist auf den Lernprozeß im Umgang mit Natur hin, analog zu Bacons Lernfortschritt ('the advancement of learning') durch Naturdeutung ('the interpretation of nature'), der zunächst im Erlernen des Umgangs mit der eigenen Natur liegt, wenn er entmythologisierend erläutert: „Die Sinne aber sind Ceres, und Bacchus die Leidenschaften; – alte Pfliegeltern der schönen Natur.“⁶⁸ Die Produktionsästhetik wird hier deutlich an einen vorausgehenden rezeptionsästhetischen Akt gebunden. „Schöne Natur“ ist nicht einfach zur Nachahmung schon vorhanden, sondern muß erst im Prozeß der Aisthesis, der sinnlichen Wahrnehmung, entstehen. Natur, Naturwahrnehmung und Naturpoesie sind relativ weit voneinander entfernte Schritte. Hamann fordert polemisch ein Erleben des Mythos: „Wagt euch also nicht in die Metaphysick der schönen Künste, ohne in den Orgien und Eleusischen Geheimnissen vollendet zu seyn.“⁶⁹ Zur Erläuterung zitiert er Bacon: „Orgia nec Pentheum nec Orpheum tolerant“, d. h. weder Neugier (inquisitio) noch Besserwisserei (admonitio) sind in bezug auf die Affekte zugelassen,⁷⁰ Pentheus und Orpheus werden von den Mänaden zerrissen. In der Betonung der dionysischen Leidenschaft zum freien, befreienden Selbstausdruck sind sich in Hamanns Lektüre Antike und Bibel einig, so in den Stichworten: Most;

⁶³ Ebd., S. 113, 1–3.

⁶⁴ Ebd., S. 83, 1 u. Anm. 3.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 111, 19–22.

⁶⁶ Ebd., S. 117, 1f. u. Anm. 40.

⁶⁷ Ebd., S. 121.

⁶⁸ Ebd., S. 97.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ *Works*, I, S. 529f.

botanische Milch der Alten; Rausch; Bacchus; Liber; Jesu Weinwunder in Kana; Augustinus' Motto zur Bibeldeutung: „Verstehe Christus darin, dann schmeckt nicht allein, was du liest, sondern es berauscht auch“; Luthers analoge Verstehens-Klugheitsregel ex negativo über Adams und eines jeden Jünglings Unfähigkeit, Wein zu trinken, d.h. etwas recht zu verstehen; der eschatologische Freudenkelch; der Kleopatra-Mythos, daß Perlen in Wein schmelzen; die Gastmahl-Anekdoten Platons.⁷¹ Das Motto der 'Aesthetica' initiiert schon den Ton der vorherrschenden Bildlichkeit:

Sieh, mein Inneres ist wie Wein, den man nicht herausläßt und der die neuen Schläuche zerreißt. Reden will ich, daß ich mir Luft mache, ich muß meine Lippen auf tun und antworten.⁷²

Beim Zitat Elihus aus dem Buch Hiob 32, 19f. konnte der Autor voraussetzen, daß die neutestamentliche Zitation Mt 9,17 mitgehört wird.⁷³ Die Ästhetik hat zunächst die Klugheitsregel zu beachten, daß Altes und Neues unverträglich sind. Diese Spannung kann produktiv genutzt werden. In seinem Bezug auf Bacon verweist Hamann auch auf eine seiner Position vergleichbare Ambivalenz von Entmythologisierung als Signum der Aufklärung bei gleichzeitiger „Arbeit am Mythos“ als Signum des Geistes der Literatur. Der Mythos wird als Paradoxon gedeutet: als „Verhüllung und Veranschaulichung“⁷⁴, Oberflächenstruktur und einsichtige Erklärung oder umgekehrt in Hamanns Sprache „Entkleidung und Verklärung“.⁷⁵ Hamann entwirft auf dieser Grundlage eine Ästhetik, die zentrale Theologeme wie „Gespräch“, „Schöpfung“ und „Geschöpf“ in einen freien, autonomen Raum der Kunst übersetzt, wo der „Text der Natur“ ohne Dogmatik und sintflutartig kommentierende „Weltweisheit“ offenbart werden kann⁷⁶ unter dem Motto des Induktiven, Empiristischen nach dem Vorbild Bacons: „Ein sorgfältiger Ausleger muß die Naturforscher nachahmen.“⁷⁷

Das Sinnbild des erregenden, gemütsverwirrenden Dionysos wird

⁷¹ Vgl. Aesthetica, S. 78, 83–85, 95, 97, 103, 130–133, 135, 137, 141.

⁷² Ebd., S. 78 f.

⁷³ „Auch füllt man nicht neuen Wein in alte Schläuche. [...] Neuen Wein füllt man in neue Schläuche.“ (Die Bibel. Einheitsübersetzung, Freiburg, Basel, Wien 1980, S. 1097 mit Anm. zur Stelle).

⁷⁴ P. Rippel, a.a.O. S. 113.

⁷⁵ Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke, hrsg. v. Josef Nadler, Wien 1951, Bd. 3, S. 347.

⁷⁶ Aesthetica, S. 119.

⁷⁷ J. G. Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten, a.a.O., S. 45, 14 f.

einerseits zum Modell der Natur als „Turbatverse“, denn „Schöpfung“ ist „Rede an die Kreatur durch die Kreatur“⁷⁸, erregendes Zeichenchaos, Verwirrung, Bacons perturbatio, und andererseits zum Modell des Dichters als Zerrissener, das Subjekt, objektiviert in der Substanz von „disiecti membra poetae“⁷⁹, die Energie der „Erfindung“ von Welt und Ich als äußerer und innerer Natur mit Dionysos.

Das Sinnbild des affektbestimmten Dionysos wird zum Modell des herbeigerufenen Pflegevaters, des „kommenden Gottes“, „Bacche! veni (Bacchus, komm)“.⁸⁰ Die Leidenschaften, Bacons affectus, gewinnen die Steigerung zu intrinsischen „Leuchttürmen“, Wegweisern im Innern.⁸¹ Kraft der Leidenschaften zeigt sich im Beinamen des Dionysos: „Liber“⁸², der Gott der Libertas, Freiheit, die in der Sprache ihren ersten Ort der Verwirklichung hat. Die poetische Freiheit kann sich sowohl in der „Satyre“ – hier durch die Graphie bewußt an Satyr erinnernd – als „Stachelschrift“ als auch in dem „freye[n] Gebäude“ der Klopstockschen Gedichtepen äußern⁸³, die Energie des „inneren Lehrers“ Dionysos.

Das Sinnbild des begehrenden Dionysos wird zum Modell der „Freude“ im „überlaufenden Kelch“.⁸⁴ Die Freude ist grenzenlos nach diesem eschatologischen Bild; die vorweggenommene Zukunft verwandelt Gegenwart und Vergangenheit. Im Rausch der Freude wird alles neu verstanden, die Energie der Zeit und Raum verändernden „Herrschaft“ des Dionysos.

Hamanns Ästhetik bildet eine Parallele zu der wissenschaftstheoretischen Systematik Bacons, die Philosophie und Theologie analogisiert: Kosmologie und Anthropologie, die äußere und innere Natur des Menschen, zeigen Perturbationen, Politik und revolutionäre Kämpfe Affektbestimmtheit, Moralanstrengungen eine unendliche Sehnsucht nach dem Guten, eine durch Begehrlichkeit dynamisierte Unstillbarkeit. Aus Bibel und Mythologie ergibt sich eine paradoxe Deutung: Welterklärung liegt

⁷⁸ Aesthetica, S. 87, 5 f.

⁷⁹ Ebd., S. 87, 12 im Anschluß an Horaz, Sat. I 4, 62. Orpheus, selbst von den Mänaden zerrissen, bzw. sein Instrument, die Lyra, ist der Prototyp des modernen Dichters.

⁸⁰ Ebd., S. 97. Er wird als Erster angerufen (vgl. auch ebd., S. 103, vgl. Gerd Hagenow, Aus dem Weingarten der Antike. Der Wein in Dichtung, Brauchtum und Alltag, Mainz 1982, S. 90).

⁸¹ Hamann's Schriften, hrsg. v. Friedrich Roth, Berlin 1821–1825, Bd. II, S. 198, zitiert nach Marie-Theres Küsters, Inhaltsanalyse von J. Georg Hamanns „Aesthetica in Nuce, eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose“, Bottrop 1936 (Diss. Münster 1935), S. 44.

⁸² Aesthetica, S. 103.

⁸³ Vgl. ebd., S. 141.

⁸⁴ Ebd., S. 137.

in dem Aufzeigen von Dunkelheiten, Handlungsorientierung im Blick auf das Labyrinth der Leidenschaften und Kontingenzbewältigung im sokratisch-jesuanisch demütigen Nicht-Wissen.

Friedrich Hölderlins Umgang mit der antiken Mythologie ist entsprechend der Würdigung der Quelle 'De sapientia veterum' wohl auch im Ansatz von Bacon her zu rekonstruieren, ohne daß die historisch-kritische Würdigung seiner antiken Quellen reduziert wird. Seine Übersetzungstechnik zeigt einen Verfremdungswillen gegenüber einer klassizistisch erstarrten Lebendigkeit, hier mit der gleichen Intention wie bei Hamann.⁸⁵ Die Freiheit zu synthetischen Bewegungen zwischen Bildfeldern ist nicht durch systematische Konstrukte, sondern nur durch strukturelle Konzepte zu verstehen. Als Prämisse für die Interpretation von Hölderlins Deutung der „Weisheit der Alten“ möchte ich an Bacons treffende Definition der Poesie anknüpfen:

Die Poesie ist eine Gattung der Gelehrsamkeit, die gemeiniglich an die Worte gebunden, in den Sachen aber ungebunden und ungezähmt frey ist; also wird sie [...] zur Phantasie gezählt, welche ungleiche und sonst gänzlich unziemliche Verbindungen und Trennungen der Dinge zu erfinden und ersinnen pflegt.⁸⁶

Somit ist es entbehrlich, die mythologischen Beinamen des Dionysos im Werk Hölderlins zu sammeln, wenn es unter dem Ziel philologischer Rückbindung geschieht. Produktiv dürfte es jedoch sein, im Anschluß an Nonnos und Schelling, die Evidenz: „Alles ist Dionysos. Dionysos ist alles“ mit Hilfe der Triade von Zagreus, Bakchos und Iakchos zu fassen, ohne jedoch die Deutung dieser Aspekte ausschließlich nach einer antiken mythologischen Systematik vorzunehmen, denn dagegen wenden sich Nonnos und Schelling mit ihrem freien Extrapolieren der Beinamen gerade⁸⁷; beide wollen die Rückbindung der Mythologie in die Naturphilosophie zeigen, darin Bacon und Hamann gleichgesinnt. In dem von Hölderlin erstellten Exzerpt zu der Schrift 'Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn' von Friedrich Heinrich Jacobi (1785), dem wichtigen Briefpartner Hamanns und Vermittler seiner

⁸⁵ Vgl. Verf., „Des dunkeln Lichtes voll“, a.a.O., S. 184.

⁸⁶ Würde, S. 229f.

⁸⁷ Vgl. Verf., „Des dunkeln Lichtes voll“, a.a.O., S. 47f. u. 61f.

Ideen, ist das Wort „Begierde“ deutlich hervorgehoben⁸⁸, und das Exzerpt endet mit der Formulierung eines allgemeinen, Theologie und Physik umfassenden Wissenschaftsethos:

*Das größte Verdienst des Forschers ist, Das eyn zu enthüllen, und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöslliche, Unmittelbare, Einfache.*⁸⁹

„Das Unauflöslliche, [...] Einfache“ ist sehr komplex, das Zusammendenken und -fühlen polarer Qualität. So zeigt sich am deutlichsten die Sinnstiftung und Verwandlungskraft des Dionysos als Kunstleistung in der Verschmelzung mit Apollon, als ein bewußter Akt, nicht ein lasziver Synkretismus, in der letzten orphischen Schule der Antike, was der Religionsphilosoph Georg Friedrich Creuzer im Anschluß an Herodot⁹⁰ aufweist. Der Grund für die Aussöhnung des augenscheinlich Antagonistischen der beiden Götter liegt in der „besseren Auslegung“. Dionysos und seine Eigenschaften dürfen nämlich nicht nur „aus dem Grunde erklärt“ werden, aus dem Stierkult und der Verherrlichung des Orgiasmus; „erst die nachfolgenden Weisen haben Alles grösser ausgedeutet“.

Hölderlin knüpft mit dem Zusammendenken von Apollon und Dionysos an die Vorsokratik an, die diese „Mischung“ voraussetzt und ständig benennt. Er akzentuiert Dionysos jedoch als den vergessenen, verdrängten, unklaren, schwerer zu verstehenden Gott, der deshalb das Interesse des Künstlers herausfordert. Sein Vorbild hierin ist Pindar. Von ihm überliefert er als Auffassung der Antike: „Man sagte, Pan singe seine Lieder in den Wäldern.“⁹¹ Pindar wird mit dem Element des Panischen, Chaotischen, Labyrinthischen, Dionysischen verbunden, eine erstaunliche Tatsache, weil er direkt vorher als Sänger des Apollon charakterisiert wird, nicht aber erstaunlich angesichts Hölderlins Übersetzung und Kommentierung der 'Pindar-Fragmente'. In der Kunstwürdigung gibt es keine Gegensätze.

Im folgenden möchte ich versuchen, die philosophische und poetologische Kraft der Deutung der „Weisheit der Alten“ zu zeigen. Im 'Ent-

⁸⁸ StA IV, 209, Z. 24 u. Erl. zur Stelle.

⁸⁹ StA IV, 210.

⁹⁰ Georg Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Vierter Teil, Leipzig, Darmstadt 1842 (ND Hildesheim, New York 1973), S. 35 zu Herodot II, 49. Creuzer veröffentlichte bereits 1808 eine Untersuchung zu Dionysos.

⁹¹ StA IV, 202, Z. 28.

wurf. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus⁹², gemeinsam konzipiert von Hölderlin, Hegel und Schelling, wird eine Wissenschaftstheorie entfaltet, von der her jeweils unterschiedlich die Werke der Stifter verstanden werden können. Aber gemeinsame Grundfragen und -antworten lassen sich herausdestillieren:

– Die Frage nach der Welterklärung „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?“ setzt die Welt als Korrelat zum Fragenden, verdreht in der Frage die Perspektive des Verursachers, des Subjekts, so daß die Kantische Position eingenommen wird, indem der Beobachter sich sein Beobachtungsfeld schafft. Die Antwort lautet: „eine Physik im Großen“, mit „Flügeln“, mit „schöpferischem Geist“. Erweiternd ergibt sich die Frage nach den Bedingungen einer Erneuerung der Kultur, Bacons 'Instauratio Magna', unter der Ambivalenz von Erregung und Erfindung, Dionysos Inventor, Erfindung einer Physik „mit Flügeln“, ein Ankommen in einem „Neu-Atlantis“.

– Die Frage nach der Handlungsorientierung zielt gegen die Verengung der Politik durch Festlegung auf Staats(apparat)lehre: Wie kommen wir über den Staat hinaus?⁹³ Die Antwort: „absolute Freiheit aller Geister“. Diese Freiheit scheint nach oben und unten ungesichert zu sein. Die Frage nach dem Lehrer im Erlernen dieser Freiheit stellt sich, Bacons 'Weisheit der Alten', im Bewußtsein der „zerbrochenen Erkenntnis (broken knowledge)“⁹⁴, in der Ambivalenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, Dionysos Educator, die Lehre eines neuen Erfahrungsbereiches.

– Die Frage nach der Kontingenzbewältigung weist auf das Ensemble der Möglichkeiten des Menschen: Wie erhalten wir „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst“? Die Antwort: „eine Mythologie der Vernunft“. Die Frage nach einer Orientierung für die künstlerische Berufung in der Natur stellt sich, Bacons 'Interpretation der Natur', unter der Ambivalenz von Begehrlichkeit und Herrschaft, dem Zugleich von Unordnung und Ordnung, Nüchternheit und Trunkenheit, Dionysos Rex, die Herrschaft der Kunst.

Bacons Philosophie in der Poesie ist hier wiedererkennbar mit ihrem Blick auf die natürlichen, politischen und moralischen Dinge. Pan ist in der Natur wiederzufinden, Perseus in der Politik und Dionysos in der Moral, wobei das Letztgenannte das Erstgenannte dieses Fragments ist,

⁹² StA IV, 297–299, daraus die folgenden Zitate.

⁹³ Vgl. StA IV, 297, Z. 24.

⁹⁴ Works, III, S. 267 (The advancement of learning).

„eine Ethik“, zu entwerfen und zu verstehen mit Hilfe einer „Mythologie der Vernunft“. Diese Form der Kunstphilosophie zeigt die Natur als eine sich ständig erneuernde und ständig zu erneuernde Schöpfung, die Politik als eine kontinuierliche Revolte, die Moral als Erarbeitung einer Durchdringung der Kräfte des Rationalen und Irrationalen. Statt einer fixen, alten Vorgabe gilt die „Innovation“, die Erneuerung des Menschen, statt eines festen Reiches die „Invasion“ belebender Ideen, die Ermöglichung der Ankunft des Kommenden, statt eines sicheren Sittenkodexes die „Inversion“, die Kontinuität der Umkehr aller Herzen und der Umkehrung der Verhältnisse. Unter dem Leitwort „eine Mythologie der Vernunft“ ist 'die Verfahrungsweise des poetischen Geistes'⁹⁵ als Vorgehensweise bestimmt, um einen Zwischenbereich auszuloten und die in Frage stehende Bestimmung des Mythos als „Weisheit der Alten“ durch eine doppelte Abgrenzung sichtbar zu machen: „Der Wissenschaft gegenüber steht die Literatur auf der Seite des Mythos, dem Mythos gegenüber auf der Seite der Wissenschaft. Das ist ihre List.“⁹⁶

Bacon sah die logische Weiterführung der „Weisheit der Alten“ in der Wissenschaft der „Neuen“, dem 'Novum Organum'. Sein Empirismus zielt auf die Entfaltung einer Logik des Nicht-Logischen, einer „Philosophie der Forschung“⁹⁷, die sich vom System zum Aphorismus wendet. Bacon ist somit nicht der Begründer der Naturwissenschaft in dem engen Sinne, wie wir sie heute kennen. Seine Werke als Teilbände einer 'Instauratio magna' bilden ein Modell, mit der Natur zu philosophieren, Kultur zu schaffen in der Begierde nach Neuem.

Denn sie ist niemals mit dem zufrieden, was sie hat, sondern giert mit unendlichem und unersättlichem Hunger nach mehr und lechzt immer nach Neuem.⁹⁸

Auch in Hölderlins poetischen Texten ist die Deutung des Dionysos in der Idee des „Neuen“ gegeben, das ein gewaltiges, gefährliches Gut ist.⁹⁹ Im folgenden wähle ich die bekanntesten Gedichte mit Dionysos-Gestaltungen aus, um zu zeigen, daß neben den aufgewiesenen Bezügen auf

⁹⁵ StA IV, 241–265.

⁹⁶ Peter von Matt, Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur, München, Wien 1989, S. 14.

⁹⁷ Wolfgang Krohn, Francis Bacon, München 1987, S. 21.

⁹⁸ Weisheit, S. 57.

⁹⁹ Vgl. StA II, 205, v. 11 u. 325, B 37, Z. 7.

antike Quellen auch die Baconische Perspektive auf Dionysos das Verstehen vorwärtstreiben kann.

In der Hymne 'Wie wenn am Feiertage...' ist in der Feuer-Metapher das Wesentliche des Geburtsmythos des Dionysos im Sinne des Baconischen „fomes“ herausgestellt: „Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter“.¹⁰⁰ Dieses Geschehen ist der Deutung durch Dichter anvertraut, die sich dessen gern als Stimulans bedienen, innerhalb der Enthusiasmus-Lehre des 18. Jahrhunderts unhinterfragt. Ein wirkliches Verstehen erfolgt nur im existentiellen Sich-Aussetzen, dem Hindurchgang durch den Hades („Weh“¹⁰¹) in der Hoffnung auf eine Wiedergeburt, die innerhalb des Fragments nur angenommen werden kann und Hypothese bleiben muß. Im Naturbild des Weinstocks, das die Hymne einleitet, ist das Modell einer solchen naturalen Regeneration gegeben, – „Und von des Himmels erfreuendem Reegen/ Der Weinstok trauft [...]“¹⁰² –, das selbst bei geschichtlichen Einbrüchen, den „Wettern“¹⁰³, nicht an Kraft einbüßt und Bezugspunkt bleibt. Der Ausgangspunkt ist dialektisch, sowohl in der Spannung erhaben–niedrig, alt–neu als auch geordnet–ungeordnet:

*Und hoch vom Aether bis zum Abgrund nieder
Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder.*¹⁰⁴

Die Position der Dichter entspricht der des Weinstocks¹⁰⁵, der „himmlisches Feuer“ als Getränk anbietet. Sie wissen um diese „Erfindung“ und müssen die „Schleier der Sagen“ bemühen, um – entsprechend aufgeklärter Dichtungsvorstellung – „dem Volk ins Lied/ Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen“.¹⁰⁶ Die Hamannschen „Turbatverse“ sind ebenso verwirrend auf seiten des Produzenten als auch des Rezipienten, die Signale der „Rhapsodie“ dienen als „warnendes Lied“¹⁰⁷, als Schutz vor zu schnellen Verstehensakten, die die besondere Situation des „Feiertags“ als gestalteten Augenblick des Ineinanders von Natur und Kultur außer acht lassen.

¹⁰⁰ StA II, 119, v. 31.

¹⁰¹ StA II, 120, v. 68.

¹⁰² StA II, 118, v. 7f.

¹⁰³ StA II, 119, v. 39.

¹⁰⁴ StA II, 118, v. 24–27.

¹⁰⁵ Vgl. StA II, 119, v. 57.

¹⁰⁶ StA II, 120, v. 59f.

¹⁰⁷ StA II, 120, v. 73.

Bleibt die Hymne unvollendet, so ist die Ode 'Dichterberuf' die Erweiterung der Kurzode 'An unsre großen Dichter'. In ihr wird nach den ersten beiden, die Kurzode fast wörtlich wiederaufnehmenden Strophen eine Selbstvergewisserung des Dichters in der modernen Gesellschaft entfaltet, die ihre Spannung aus dem Kontrast des Zugleichs von „muthig und müßig“¹⁰⁸ erhält; im Stil ist die Ode ganz im Sinne Hamanns eine „Stachelschrift“, eine „Satyre“. Was „der junge Bacchus“ initiierte, als er seinen Eroberungszug anführte, soll der „Meister“, der „Dichter“ analog weiterführen mit „der Eroberung Recht“. Statt das Volk zu „wecken“, „verschweigen“¹⁰⁹ die Dichter jedoch die Botschaft, deren Kern „zorntrunken“¹¹⁰, „aufgereizt vom Stachel“¹¹¹ ist. Der Dienst an den Göttlichen wurde zur Indienstnahme des Göttlichen „in Spott“ und „zum Spiele“ als Degradierung auf einen Gebrauchswert im Kunst-Gewerbe¹¹², aber gleichzeitig erfolgt hier auch die Kritik an den Wissenschaften am Beispiel der Astronomie:

*Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon
Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht
Die Gütigen, zur Lust, danklos, ein
Schlaues Geschlecht und zu kennen wähnt es,
[...]*

*[...] und es späht
Das Sehrohr wohl sie all und zählt und
Nennet mit Nahmen des Himmels Sterne.*¹¹³

Diese Wissenschaft war im Tübinger Stift als Lehrort Keplers besonders gefördert worden und zeigte Erfolge. Die Götternamen überlebten hier als Sternbezeichnungen; sie wurden von Phantasie befördernden Zeichen zu Signalen des Feststellens. Das Gefolge des Dionysos weist nicht mehr ein Neben- und Miteinander von Musen und Mänaden auf. Das Bewußtsein der Demut – „Noch ists auch gut, zu weise zu seyn“¹¹⁴ – schützt Wissenschaftler und Dichter vor Überheblichkeiten, vor gewaltsamer Beherrschung und Kritik der Beherrschung, dem In-die-Flucht-Schlagen der Götter und dem Bedauern dieses Faktums. Eine Aufforderung zur

¹⁰⁸ StA II, 47, v. 32.

¹⁰⁹ StA II, 47, v. 29.

¹¹⁰ StA II, 47, v. 27.

¹¹¹ StA II, 47, v. 41.

¹¹² Vgl. StA II, 47, v. 38f.

¹¹³ StA II, 47, v. 45–48, 50–52.

¹¹⁴ StA II, 48, v. 57.

Kooperation von unterschiedlichen Positionen – z.B. Dichter und Wissenschaftler – in der leidenschaftlichen Analyse der Moderne ist formuliert, nicht als Gebot, sondern als Genuß, ein innerer Antrieb im Sinne Hamanns:

*Und gern gesellt, damit verstehn sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter.*¹¹⁵

In der Elegie 'Brod und Wein' ist die Aussöhnungsleistung des Gottes Dionysos astronomisch veranschaulicht:

*Ja! sie sagen mit Recht, er söhne den Tag mit der Nacht aus,
Führe des Himmels Gestirn ewig hinunter, hinauf [...]*¹¹⁶

Wohl bleibt auch hier das große Naturbild, das schon die Hymne bestimmte, dem Verstehen aufgegeben, denn ein durchschlagendes „Wirken“ ist angesichts der „Herzlosigkeit“ der Modernen nicht möglich.¹¹⁷ Die „Zeichen“ müssen gedeutet werden, zunächst vorrangig Brot und Wein, die kulturell dauerhaft tradierten, anerkannten Signale der Erinnerung an die Leben erhaltende und steigernde Kraft des Bezugs auf das Göttliche. Aber die „Sänger“ loben die Kraft des „Weingotts“ noch durch ein anderes Zeichenpaar:

*[...] das Laub der immergrünenden Fichte,
Das er liebt, und der Kranz, den er von Epheu gewählt [...]*¹¹⁸

Diese Zeichen weisen auf die Zeitdimension der „Freude“¹¹⁹ „des „Freudengotts“¹²⁰, „allzeit froh“¹²¹. Am Beispiel des Efeus verdeutlichte Bacon die Entstehung von Kraft durch Gegenkraft; der Widrigkeit des Winters entspricht in der Elegie die Situation der Nacht als kulturgeschichtliche Zeit der götterfernen Moderne, als finsterster Hades. Dionysos ist „der Alte“, von ihm singen „die Alten“, daß „er bleibt und selbst die Spur der entflohenen Götter/ Götterlosen hinab unter das Finstere bringt“.¹²² Aus dem Bewußtsein, daß dadurch gerade die Modernen, die „Neuen“ in eine Gotteskindschaft hineingenommen sind, nicht abgeschnitten von der

Tradition, können jedoch nur einzelne sprechen, und das in Form von behauptenden Visionen: „Seelige Weise sehns“, „Siehe! wir sind es, wir“¹²³, wobei diese letzte Aussage der Elegie immer in Korrespondenz zum Anfang stehen bleibt: „Selbst kein Weiser versteht, was sie [die Gunst der Hoherhabnen] bereitet“.¹²⁴ Somit bleibt die Hermeneutik des Dionysos immer neu aufgegeben; der Dichter trägt nicht den Lorbeer-, sondern den Efeukranz.

¹¹⁵ StA II, 48, v. 59 f.

¹¹⁶ StA II, 94, v. 143 f.

¹¹⁷ Vgl. StA II, 95, v. 153.

¹¹⁸ StA II, 94, v. 145 f.

¹¹⁹ StA II, 94, v. 134. 138.

¹²⁰ Vgl. StA II, 46, v. 1.

¹²¹ StA II, 94, v. 145.

¹²² StA II, 94, v. 147 f.

¹²³ StA II, 95, v. 157 u. 150.

¹²⁴ StA II, 90, v. 22.

Hölderlin und Ossian*

Von

Howard Gaskill

Am Anfang eines immer noch lesenswerten Aufsatzes über Hölderlins Rousseaubild sieht sich Paul de Man gezwungen, sein Thema zu rechtfertigen. Das mag zunächst überraschen. Es handelt sich schließlich um ein durchaus seriöses, so sollte man meinen. Aber de Man geht von der Überzeugung aus, daß die Mehrheit der Hölderlinforscher – er meint speziell die deutschen – sich stur dagegen sperrt, Rousseaus wahre Bedeutung für Hölderlin anzuerkennen. Woher diese Verstocktheit? –

l'admiration de Hölderlin pour Rousseau embarrasse un peu, comme on ne peut manquer d'être à présent quelque peu embarrassé par les quelques signes, à vrai dire passagers, d'une admiration de Hölderlin pour Ossian.

In der eleganten Übersetzung von Renate Böschenstein:

Hölderlins Rousseau-Bewunderung schafft eine leichte Verlegenheit – wie uns heute auch die nicht sehr zahlreichen und recht flüchtigen Spuren seiner Ossian-Begeisterung in Verlegenheit setzen.¹

Der Vergleich mit Ossian ist interessant, wird aber von de Man nicht weiter ausgeführt. Deswegen lohnt es sich vielleicht, die möglichen Implikationen dieser Behauptung herauszuarbeiten. Es heißt, Hölderlins Rousseau-Bewunderung würde eine leichte Verlegenheit schaffen – aber bei wem? Wohl nicht bei de Man selbst, obwohl er sich an dieser Stelle nicht ausdrücklich distanziert, sondern bei der breiten unaufgeklärten Masse der deutschen Hölderlinforscher, die in Sachen Jean-Jacques nicht auf dem laufenden sind und sich von Rousseau ein schiefes, antiquiertes Bild machen. Sie werden aber auch durch Hölderlins Bewunderung für

* Vortrag, gehalten 1989 in Regensburg und im Tübinger Hölderlin-Turm. Eine kürzere Fassung in englischer Sprache erscheint 1992 in *London German Studies* 4.

¹ Paul de Man, *L'image de Rousseau dans la poésie de Hölderlin*, *Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung* 5, 1965, S. 157–183, hier S. 158; Hölderlins Rousseaubild, *HJb* 15, 1967–68, S. 180–208, hier S. 181.

Ossian in Verlegenheit gesetzt, und zwar nicht nur sie, sondern wir alle, einschließlich de Man selbst. Wir machen also noch einmal denselben Fehler? Das wohl nicht. Es wird freilich nirgends explizit gesagt, aber es handelt sich offensichtlich nicht um zwei gleich irrige Vorstellungen, die beide gleichermaßen einer Korrektur bedürften – unsere Verlegenheit gegenüber Hölderlins Ossian-Begeisterung besteht, wie es scheint, zu Recht. Und als wollte de Man seine eigene Verlegenheit unterstreichen, muß er eigens darauf hinweisen, daß wir es hier natürlich mit einer kurzlebigen und letztlich unbedeutenden Erscheinung zu tun haben – wobei dann aber nicht ganz klar ist, warum uns diese „nicht sehr zahlreichen und recht flüchtigen Spuren“ von Hölderlins Bewunderung für Ossian überhaupt erst in Verlegenheit setzen sollten. Es könnte sein, daß diese merkwürdige Formulierung unterdrückte Ängste verrät, als würde de Man dunkel ahnen, daß, sollte das wahre Ausmaß von Hölderlins Ossianismus einmal an den Tag gebracht werden, dies für alle Freunde des Dichters erst recht peinlich wäre. Aber warum? De Man sagt es nicht. Er hat es auch gar nicht nötig. Denn schließlich wissen wir wohl alle, welche Auffassung hier stillschweigend vorausgesetzt wird: *daß wir Heutigen über Ossian Bescheid wissen* – also ganz anders als Hölderlin und seine Zeitgenossen, diese leichtgläubigen Opfer eines schamlosen Betrugs, des größten literarischen Reinfalls aller Zeiten, diese ahnungslosen Bewunderer eines wertlosen Machwerks. Freilich ist die Sache peinlich.

Zu der Echtheitsfrage habe ich hier wenig oder nichts zu sagen, aber in allem, was James Macpherson und seine ossianische Dichtung anbetrifft, ist eine gewisse Skepsis geboten, so auch gegenüber den überlieferten Urteilen und Vorurteilen der Literaturwissenschaft.² Es geht einfach nicht an, den literarischen Scharfsinn eines Dichters der Goethezeit etwa

² Es wird leider oft übersehen, daß sich in den letzten fünfzig Jahren auch in der Macphersonforschung einiges getan hat. Wer z. B. wissen möchte, wie Macpherson mit seinen authentischen – d. h. zumeist spätmittelalterlichen – Quellen umging, sollte sich zunächst bei Derick Thomson, *The Gaelic Sources of Macpherson's 'Ossian'*, Edinburgh 1952, informieren. Daß damit von seiten der Keltologen längst nicht alles gesagt ist, geht allerdings aus Donald E. Meeks jüngst erschienenem Aufsatz hervor, *The Gaelic Ballads of Scotland: Creativity and Adaptation*. In: *Ossian Revisited*, hrsg. v. H. Gaskill, Edinburgh 1991, S. 19–48. Wenn es auch verfrüht wäre, von einer moralischen und literarischen Ehrenrettung Macphersons zu reden, so machen sich doch, zumindest in der englischsprachigen Sekundärliteratur, gewisse betont revisionistische Tendenzen bemerkbar – s. H. Gaskill, „Ossian“ Macpherson: *Towards a Rehabilitation*, *Comparative Criticism* 8, 1986, S. 113–146; und vor allem Fiona J. Stafford, *The Sublime Savage: James Macpherson and the Poems of Ossian*, Edinburgh 1988.

danach zu bewerten, wie der Betreffende zu Ossian stand, und diejenigen mitleidig zu belächeln, die auf Macpherson hereingefallen sind und allen Ernstes geglaubt haben mögen, es handle sich bei 'Fingal' um ein altgälisches Epos aus dem dritten Jahrhundert. Wenn es z.B. in einer sonst verdienstvollen Arbeit über Hölderlins Freund F. W. Jung heißt, er habe an der Echtheit der ossianischen Gesänge festgehalten, obwohl diese schon längst stichhaltig bestritten worden sei, so ist das völlig unhistorisch gedacht.³ Die Argumente der damaligen Skeptiker waren zum Teil denkbar schlecht, in nichts stichhaltiger als die, die – nicht selten aus gleicher Quelle – gegen die Echtheit der Edda vorgebracht wurden. Außerdem ahnten auch viele der leidenschaftlichsten Ossianfreunde, wie Macpherson mit seinen authentischen Quellen umgegangen war, daß seine Arbeitsmethode darin bestand, einzelne Balladen „mehr oder weniger nach Gutdünken“ zusammensetzen und Eigenes hinzuzudichten. So z.B. Herder, der ein sehr feines Gespür für den echten Kern bei Macpherson hat, wenn er ihn auch überschätzt.⁴ So auch F. W. Jung.⁵ In ihrer Auffassung vom hohen Altertum dieser Gesänge haben sie sich freilich getäuscht. Darin mag sich sogar Macpherson selbst getäuscht haben. Aber das steht auf einem anderen Blatt. Zurück zu Hölderlin.

Es könnte natürlich eingewendet werden, daß es in diesem Zusammenhang wenig Sinn hat, einen Text von Paul de Man zu hinterfragen, da er ja schließlich nicht als Hölderlin-Spezialist anzusehen ist. Ich glaube aber nicht, daß er hier der großen Mehrheit der Spezialisten Gewalt antut, wenn er meint, in ihrem Namen sprechen zu können. Es wird wohl kaum einer Anstoß genommen haben an seinen Behauptungen, insofern sie Ossian betreffen, als diese vor über zwanzig Jahren im Jahrbuch erschienen. Und das trotz der Tatsache, daß schon vor sechzig Jahren – in dem vielleicht brauchbarsten Buch der gesamten Hölderlinliteratur – Lothar Kempfer eine Fülle von Belegen gebracht hatte, die auf eine tiefe und nachhaltige Beeinflussung des Dichters durch Ossian hindeuten.⁶ So weit

³ Gerhard Kurz, Die Freiheit und das Übel auf Erden. Franz Wilhelm Jung: Hofrat, Republikaner, Liberaler, in: Mainz „Centralort des Reiches“. Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Stuttgart 1986, S. 122–137, hier S. 136.

⁴ Vgl. meinen Aufsatz, German Ossianism: A Reappraisal?, German Life and Letters 42, 1989, S. 329–341, bes. S. 330–332.

⁵ Vgl. Ossian's Gedichte. Übersetzt von Franz Wilhelm Jung. 3 Bde, Frankfurt a. M. 1808, Bd. I, S. viii.

⁶ Lothar Kempfer, Hölderlin und die Mythologie, Zürich/Leipzig 1929, bes. S. 14 ff., S. 44 ff., S. 71 f. und Anmerkungen.

ich sehe, ist das von der Forschung kaum oder gar nicht zur Kenntnis genommen worden. Es wird ja immer noch der Eindruck vermittelt, es würde sich bei Hölderlins Liebe zum blinden Barden höchstens um etwas Vorübergehendes, auf eine kurze Jugendphase Beschränktes handeln.⁷ Aber schon das kann zu viel sein, und am liebsten würde man die Einwirkung Ossians ganz unterschlagen. Bezeichnenderweise wird er im Metzler-„Hölderlin“ überhaupt nicht erwähnt (und Kempfers Buch kaum).⁸

Wann und wie hat Hölderlin Ossian kennengelernt? Unsere wichtigste Quelle ist der Briefwechsel mit Immanuel Nast aus den Jahren 1787 und 1788. Leider sind die meisten dieser Briefe undatiert, auch die beiden, in denen Ossian erwähnt wird. Ohne zunächst auf Probleme der Datierung einzugehen, möchte ich jetzt die betreffenden Briefstellen zitieren. Aus der ersten erfahren wir, daß Hölderlin *endlich* (so muß man wohl sagen) an ein Exemplar von Ossian herangekommen ist:

Eine Neuigkeit! eine schöne, schöne herzerquickende Neuigkeit! Ich habe den Ossian, den Barden ohne seines gleichen, Homers großen Nebenbuhler hab' ich wirklich unter den Händen.

Den must Du lesen, Freund – da werden Dir Deine Thäler lauter Konathäler – Dein Engelsberg ein Gebirge Morvens – Dich wird ein so süßes, wehmütiges Gefühl anwandeln – Du must ihn lesen – ich kann nicht deklamieren. Er muß mit nach Nürtingen in die Vakanz, da leß' ich ihn so lang, biß ich ihn halb auswendig kan.

Ich weiß noch nicht, ob ich Dich besuchen kan, in der Hinaufreise wenigstens nicht. Ich weiß gar nichts zum schreiben – der gute, blinde Ossian da schwadronirt mir immer im Kopf.⁹

In einem zweiten, offensichtlich später geschriebenen Brief lesen wir:

Da leg' ich meinen Ossian weg, und komme zu Dir. Ich habe meine Seele gewaidet an den Helden des Barden, habe mit ihm getrauert, wann er trauerte über sterbende Mädchen.

Und so – war ich gestimmt – um etlich Augenblicke ganz für Dich zu sein.¹⁰

In diesem Brief wird auch eine Vakanz erwähnt, diesmal allerdings rückblickend. Es läge also nahe anzunehmen, es handle sich hier um ein und

⁷ Vgl. etwa Adolf Becks Hinweis auf Jungs Übersetzung von Ossian, „den er [[Jung] als Mann noch ebenso liebte und schätzte wie Hölderlin in seiner Jugend“ (StA VI, 947).

⁸ Stephan Wackwitz, Friedrich Hölderlin. Sammlung Metzler Bd. 215, Stuttgart 1985.

⁹ Nr. 12, StA VI, 16–17.

¹⁰ Nr. 21, StA VI, 29.

dieselbe Vakanz. Und da sich Hölderlin im zweiten Brief auf den Tod einer Tante bezieht, von der man weiß, daß sie am 18. April 1788 starb, wären hier die Osterferien gemeint; die beiden Briefe würden dann höchstens ein paar Wochen auseinanderliegen. Aus verschiedenen Gründen kann das aber nicht stimmen. Auch nicht das, was Adolf Beck zur Datierung des ersten Briefs schreibt – er möchte ihn nämlich in den September 1787 verlegen.¹¹ Wie Paul Raabe aber eindeutig nachweisen kann, muß er schon kurz nach Mitte März 1787 geschrieben worden sein.¹² Daraus folgt, daß die beiden Briefe mindestens dreizehn Monate auseinanderliegen. Es steht natürlich jedem frei, mit Beck und Raabe anzunehmen, es handle sich im zweiten Brief um eine *neue* Lektüre Ossians.¹³ Es zwingt aber nichts dazu. Es ist sicherlich nicht weniger legitim, die Vermutung zu riskieren, daß Hölderlin im April 1788 *immer noch* fleißig in seinem Ossian liest und daß er sich schon seit über einem Jahr intensiv mit ihm beschäftigt. Schließlich wollte er ja den Ossian so lange lesen, bis er – ihn halb auswendig konnte. Und wenn er sein Versprechen tatsächlich wahr gemacht hat? Ja, dann dürfte das für seine Entwicklung nicht ohne Folgen geblieben sein.

Aus dem aufgeregten Ton des ersten Briefes ist herauszulesen, daß Hölderlin schon einige Zeit ungeduldig darauf wartet, ein Ossianexemplar in die Hände zu bekommen. Das sollte nicht verwundern. Schon vor der ersten Lektüre muß ihm der Name etwas bedeutet haben. Fast alle seine frühen Vorbilder, und besonders Klopstock und Stolberg, waren große Ossianfreunde und hatten den Barden in Gedichten gefeiert, die der junge Hölderlin wohl kannte. Ossianische Motive begegnen schon in einem der ersten erhaltenen Gedichte¹⁴, aus dem Jahre 1786, und wenn sie um diese Zeit noch aus zweiter Hand sein mögen, so bezeugt 'An meinen B.' immerhin seine Vertrautheit mit Goethes 'Werther', also mit einer

¹¹ StA VI, 506 f.

¹² Paul Raabe, Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters, Stuttgart 1963, S. 270 ff., Anhang II: Zur Datierung einiger Briefe Hölderlins an Immanuel Nast.

¹³ Adolf Beck und Paul Raabe, Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild, Frankfurt a.M. 1970, S. 15.

¹⁴ Vgl. Rudolf Grosch, Die Jugendidichtung Friedrich Hölderlins, Berlin 1899, S. 18; Karl Viëtor, Die Lyrik Hölderlins. Eine analytische Untersuchung, Frankfurt a.M. 1921, S. 28; Friedrich Siegmund-Schultze, Der junge Hölderlin. Analytischer Versuch über sein Leben und Dichten bis zum Schluß des ersten Tübinger Jahres, Breslau 1939, S. 59; aber auch Reißners wohl berechnete Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer direkten Beeinflussung, StA. I, 343.

brillanten Prosa-Übersetzung von den 'Songs of Selma'.¹⁵ Dieser kleine Vorgeschmack wird sicher Hölderlins Vorstellungen und Erwartungen von Ossian geprägt haben.

Also, welche Übersetzung hat er nun bekommen? (Man muß wohl davon ausgehen, daß er eine benutzt hat. Soviel ich weiß, hat er sich nie mit Englisch beschäftigt, und das einzige englischsprachige Buch, das er mal in Händen gehabt hat, scheint ausgerechnet Monk Lewis' Übersetzung von 'Kabale und Liebe' gewesen zu sein.¹⁶) Zunächst ein Wort zu den deutschen Ossianübersetzungen überhaupt. Hier gibt es bekanntlich einen *embarras de richesses*. Wenn wir uns nur auf Gesamtübersetzungen beschränken, so gibt es Länder, die überhaupt keine aufzuweisen haben, obwohl Ossian für die betreffenden Literaturen bestimmt nicht ohne Bedeutung war – ich denke etwa an Spanien, Griechenland und vor allem Holland. Andere verfügen über eine, vielleicht auch zwei, und wenn es hoch kommt drei – alle hundert Jahre gibt es z. B. eine russische (die letzte erschien 1982). Es gibt anscheinend vier Gesamtübersetzungen ins Französische, aber der Schein trügt, denn zwei sind nämlich spätere Bearbeitungen von Le Tourneur (1777). Er überragt alle anderen an Bedeutung, und es ist auch in den meisten anderen Ländern so, daß *eine* Übersetzung zu kanonischem Ansehen gelangt. In Italien hat Cesarotti (1763/72) überhaupt keine Konkurrenz.¹⁷ Aber in Deutschland liegen die Dinge anders. Zwischen 1768/69 und 1924 erscheinen, wenn ich richtig zähle, ganze dreizehn Gesamtübersetzungen, und zwar in allen möglichen Formen: in poetischer Prosa (Petersen), auch in unpoetischer (Harold), in Hexametern (Denis), in freien Rhythmen (Jung), eine sogar im Silbenmaße des angeblichen Originals (Ahlwardt). Ahlwardts Übersetzung nach der gälischen Ausgabe von 1807, übrigens im neunzehnten Jahrhundert die weitaus populärste, bleibt Jahrzehnte lang die einzige in eine moderne

¹⁵ StA I, 344, v. 12. Für (Karl Moors) Amalie stand ursprünglich (Werthers) Lotte. Es sei hier darauf hingewiesen, daß das ossianische Bild für das Grab, nämlich das 'enge Haus' – s. 'An die Freiheit' (StA I, 161, v. 121), 'Griechenland' (StA I, 180, v. 51) – auch schon in Werthers Übersetzung begegnet, also nicht nur die von Reißner herangezogene Variante: „Eng ist nun deine Wohnung! finster deine Stätte! mit drei Schritten mess' ich dein Grab.“ Die von ihm an dieser Stelle (StA I, 463) zitierten Belege aus Petersens Übersetzung, so interessant sie sein mögen, haben also keine Beweiskraft, was die Frage der von Hölderlin benutzten Ausgabe(n) anbetrifft – vgl. dagegen Beck, StA VI, 508.

¹⁶ S. Brief an Schiller, Nr. 144, August 1797, StA VI, 250.

¹⁷ Zur europäischen Verbreitung Ossians vgl. meinen Aufsatz „Ossian“ at Home and Abroad, Strathclyde Modern Language Studies 8, 1988, S. 5–26.

europäische Sprache.¹⁸ Sonst wird nach zwei verschiedenen englischen Ausgaben übersetzt. Und da in der Sekundärliteratur oft ziemlich nachlässig verfahren wird, was den englischen Text anbetrifft, lohnt es sich vielleicht, noch ein paar Worte *dazu* zu sagen. Es ist natürlich schön, daß wir Otto Jiriczeks Faksimile-Nachdruck der englischen Erstausgabe von 1762/63¹⁹ haben; diese bleibt aber für Deutschland von relativ geringer Bedeutung. Es ist deswegen absurd, wenn man sie zur heute maßgeblichen Edition erklärt und ausschließlich danach zitiert. Wenn von Übersetzungen die Rede ist, müßte logischerweise immer nach der jeweils relevanten Edition zitiert werden. Nach der Erstausgabe hat aber in Deutschland kaum einer übersetzt. Viel wichtiger ist die Gesamtausgabe, die 1765 als 'Works of Ossian, Son of Fingal' in London erschien. Nach dieser Ausgabe haben Denis (zunächst), Goethe, Herder, Lenz, Bürger, Ludwig Schubart, Rhode und Jung übersetzt. Sie hat sich in Deutschland erstaunlich lange gehalten – und wird z. B. noch 1847 für eine neue Gesamtübersetzung benutzt.²⁰ Zum Teil wird das durch eine echte Vorliebe für diese chronologisch mittlere Fassung erklärt, hängt aber wohl auch damit zusammen, daß sie Goethe und Merck zur Grundlage ihres Ossian-Nachdrucks und so allgemein zugänglich gemacht hatten.²¹ Gegenüber der Erstausgabe weist sie Hunderte von zum Teil frappanten Abweichungen auf. Nun hat aber 1773 Macpherson seine ossianischen Dichtungen einer durchgreifenden stilistischen Umarbeitung unterzogen. Und Ausgangstext für die Revisionen ist nicht der von 1765, sondern der von der Erstausgabe. Die beiden Fassungen, die am weitesten voneinander abweichen, sind also die zweite und die dritte.

Welche Übersetzung hat Hölderlin nun besessen, bzw. längere Zeit in Händen gehabt? In der älteren Hölderlinforschung, die für diese Frage sowieso bedeutend mehr Interesse aufbringt, herrscht offensichtlich der

¹⁸ Zu den deutschen Übersetzungen s. Rudolf Horstmeyer, Die deutschen Ossianübersetzungen des 18. Jahrhunderts, Greifswald 1926; zu Ahlwardt s. Gaskill, German Ossianism (s. Anm. 4), S. 335 f.

¹⁹ 3 Bde, Heidelberg 1940.

²⁰ Für ausführliche Daten zu allen bis Ende des 19. Jahrhunderts erschienenen Gesamt- und Teilübersetzungen sowie wertvolle bibliographische Angaben zur deutschen Beschäftigung mit Ossian s. Rudolf Tombo, Ossian in Germany: Bibliography, General Survey, Ossian's Influence upon Klopstock and the Bards, New York 1901, S. 1–66. Auf Fragen der jeweils benutzten englischen Vorlage geht Tombo allerdings nicht ein.

²¹ Works of Ossian, 2 Bde, Darmstadt 1773/75; 4 Bde, Frankfurt a.M./Leipzig 1777; 2. Aufl., 1783. Zur Publikationsgeschichte s. G. A. König, Ossian und Goethe, unter besonderer Berücksichtigung von Goethes Übersetzungstechnik aus dem Englischen, Diss. Marburg 1958, S. 33 ff.

Konsens, daß er die 1782 in Tübingen anonym erschienene Übersetzung von Schillers Jugendfreund Johann Wilhelm Petersen benutzt hat.²² Es handelt sich um eine eindrucksvolle Prosa-Übersetzung, der irritierenderweise zwei verschiedene englische Ausgaben zugrundeliegen (die von 1765 und 1773). Lothar Kempfer, der am unermüdlichsten nach Ossian-Reminiszenzen bei Hölderlin geforscht hat, findet in dieser Übersetzung zahlreiche überzeugende Belege. Nun ist aber 1952 in New York ein Zitat in Hölderlins Handschrift aufgefunden worden, und zwar aus der 1784 erschienenen 6-bändigen Ausgabe von 'Ossians und Sineds Liedern'.²³ Sined ist bekanntlich der bardische Name, den sich Michael Denis gegeben hat, und die letzten drei Bände enthalten eigene Werke. Bei der Ossian-Übersetzung handelt es sich übrigens keineswegs einfach um eine Neuauflage der 1768–69 erschienenen. Wie Denis selbst im Vorwort schreibt: „Die gegenwärtige Ausgabe Ossians ist ganz nach der letzten Londnerausgabe 1773 gearbeitet, welches viele mühsame Veränderungen herbeygeführt.“ Wer sich auskennt, glaubt ihm das gerne. Die von Hölderlin abgeschriebenen Verse sind allerdings nicht aus dem Ossian, sondern aus einem Gedicht von Denis und sollten etwa um 1788 vermutlich als Motto eine reinschriftliche Sammlung von seinen Maulbronner Gedichten eröffnen, das sogenannte Marbacher Quartheft.²⁴ Freundlicherweise gibt Hölderlin Titel, Band- und Seitenzahl an. Es besteht also kein Zweifel, daß er irgendwann einmal Zugang zu dieser Denisschen Ossianübersetzung hatte. Sollte er sie tatsächlich längere Zeit in seinem Besitz gehabt haben, so konnte er nach Belieben nicht nur die Hexameter von Denis lesen, sondern etwa Hugh Blairs damals maßgebliche 'Critical Dissertation on the Poems of Ossian', Macphersons eigene Abhandlungen, seine Anmerkungen, Cesarottis Anmerkungen wie natürlich auch die von Denis selbst, eine umfangreiche Bibliographie zu Ossian und zum Streit um die Echtheit, und obendrein sehr viele von Denis zusammengestellte Informationen über nordisch-germanische Altertümer und „bardische“ – bzw. „vaterländische“ – Dichtung von Island bis nach Illyrien.²⁵

²² Vgl. Ernst Müller, Hölderlin. Studien zur Geschichte seines Geistes, Stuttgart/Berlin 1944, S. 628.

²³ Zunächst 5 Bde, Wien 1784. Im selben Jahr kam als sechster Band eine 'Nachlese zu Sineds Liedern' dazu. Das (übrigens nicht gerade ossianisch anmutende) Zitat aus Sineds 'Der Neugeweihete' findet man als Nachtrag in StA III, 572.

²⁴ Vgl. StA III, 573 f., wo auf eine Arbeit von Manfred Koschlig verwiesen wird.

²⁵ Ossians und Sineds Lieder, Bd. IV, S. iii – xciv: 'Vorbericht von der alten vaterländischen Dichtkunst'.

Mit dem aufgefundenen Motto ist aber keineswegs der Nachweis erbracht, wie Beck etwa meint²⁶, daß Hölderlin Ossian bei Denis kennengelernt haben muß oder daß er primär diese Ausgabe benutzte. Von der Petersenschen Übersetzung hat er bestimmt gewußt, auch von der Identität des Übersetzers, die ja ein ziemlich offenes Geheimnis war. Gotthold Friedrich Stäudlin, ein wichtiger früher Mentor Hölderlins, widmete Petersen ein ossianisches Gedicht, das Hölderlin gekannt haben dürfte.²⁷ Auch kann man sich vorstellen, daß Petersens markige Sturm-und-Drang-Prosa, die für die 'Songs of Selma' einfach Goethes Übersetzung wiedergibt, Hölderlins Erwartungen eher entsprach. Auch daß er den kompakten Petersen vielleicht etwas handlicher gefunden hätte als den mehrbändigen Denis. Es kann natürlich sein, daß er keine Wahl hatte und mit dem vorliebnehmen mußte, was gerade verfügbar war. Aber schon die erste briefliche Erwähnung Ossians, wo von „Konathälern“ die Rede ist, dürfte als sicheres Indiz gelten, daß die Priorität Petersen zusteht. Es handelt sich nämlich um Ossians Lieblingstal, das bei Denis und Harold²⁸, wie bei Macpherson, „Cona“ heißt. Petersen gibt als einziger das englische „c“ konsequent mit „k“ wieder – so schreibt er etwa „Karthon“, „Karrikthura“, sogar „Klyde“.²⁹ Sollte Hölderlins erste wichtige Begegnung mit Ossian auf eine Lektüre von Petersens Übersetzung zurückgehen, was wohl naheliegt, so ist vielleicht auch ferner die Reihenfolge der Gesänge selbst zu bedenken. 1773 hatte Macpherson „die Lieder in eine der Zeitgeschichte gemäße Ordnung gestellt“³⁰, eine Ordnung, an die sich Denis, „dem es um die Gleichheit der Bände zu thun war“, in der neuen Ausgabe „nicht wohl halten“ konnte, wie er im Vorwort zugibt. Sicherlich braucht sich der Leser auch nicht daran zu halten, aber es könnte trotzdem von einiger Bedeutung sein, daß bei Petersen, noch vor den vergleichsweise langatmigen Epen 'Fingal' und 'Temora', eine Reihe kürzerer Gesänge von zum Teil großer lyrischer Schönheit stehen, die wohl zum Besten im ganzen 'Ossian' gehören, nämlich: 'Kathloda',

²⁶ StA VI, 508.

²⁷ Stäudlin, 'Mein Wunsch: An Petersen', in: Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins, hrsg. v. Paul Böckmann, Tübingen 1965, S. 85 ff.; vgl. auch Böckmanns Anmerkung, S. 325.

²⁸ Edmund de Harold, Die Gedichte Ossian's eines alten celtischen Helden und Barden, 3 Bde, Düsseldorf 1775; 2. Aufl., Mannheim 1782.

²⁹ Hier ist allerdings nur von den bis dahin erschienenen Übersetzungen die Rede. „Kona“ begegnet z. B. schon bei Stolberg in 'Hellebek, eine seeländische Gegend' (1776); vgl. auch seine Gesamtübersetzung (Hamburg 1806). Am konsequentesten werden bei Jung die ossianischen Namen eingedeutscht.

³⁰ Petersen, Die Gedichte Ossians neuverteutschet, Tübingen 1782, S. iv.

'Komala', 'Karrikthura', 'Karthon', 'Oina-Morul', 'Oi-Thona oder das Wellenmädchen', 'Kroma', 'Kalthon und Komal', 'Der Krieg mit Karos', 'Kathlin von Klutha', 'Sulmalla von Lumon', 'Der Krieg von Inis-thona' und 'Die Lieder von Selma'.³¹

Wenn ich auch davon ausgehe, daß die ältere Forschung recht behalten hat, daß Hölderlin also tatsächlich in erster Linie die Petersensche Übersetzung benutzte, so dient das Zitat aus 'Sineds Liedern' immerhin als Beweis für sein anhaltendes Interesse an Ossian. Bis etwa 1790 hat er sich also die Mühe gemacht, mindestens zwei verschiedene Übersetzungen einzusehen. Ich halte es übrigens nicht für ausgeschlossen, daß er auch noch die ossianischen Dichtungen des Geistlichen John Smith aus Campbelltown kannte.³²

Ab etwa 1788 erscheinen ossianische Motive in ziemlicher Fülle in Hölderlins Dichtung. In einem Gedicht aus diesem Jahre wird „mein Schlachtenstürmer Ossian“ direkt genannt, und zwar in unmittelbarer Nähe von Klopstock und „wehmutsvoller Einsamkeit“.³³ Man könnte beliebig viele Zitate aus der Maulbronner und Tübinger Dichtung anführen, die von Helden der eisernen Vorzeit, Geistern, die aus Wolken niederschauen und dergleichen handeln. Aber das hieße nur wiederholen, was hinlänglich bekannt ist, oder es sein sollte. Das kann man schließlich alles bei Kempfer nachlesen.³⁴ Es ist sowieso kaum möglich, zwischen

³¹ Petersen weicht von Macphersons Reihenfolge ab, indem er 'Kolna-Dona' als unbedeutend in einen Anhang verweist, wo übrigens auch zwei ossianische Gedichte von Harold stehen, 'Bosmina' und 'Ossians letztes Lied', samt einer Abhandlung von Macpherson und Petersens Kommentar dazu – s. Petersen, S. 442 ff.

³² John Smith, *Galic Antiquities: consisting of a history of the Druids, particularly of those of Caledonia; a dissertation on the authenticity of the poems of Ossian; and a collection of ancient poems, translated from the Galic of Ullin, Ossian, Orran &c. [...]*, Edinburgh 1780; von Christian Felix Weisse ins Deutsche übersetzt als: *Gallische Alterthümer [...]*, 2 Bde, Leipzig 1781. Vgl. Gaskill, *German Ossianism*, S. 33 f.

³³ 'Die Stille', StA I, 44, v. 54.

³⁴ Vgl. Anm. 6. Eindeutige Anspielungen und wörtliche Anklänge sind eher dürftig – s. z. B. 'Kanton Schweiz' (1791), StA I, 144, v. 34 f.: „Schaurig und wundersam, wie Heldengeister am Lego / Wälzten sich kämpfende Wolken heran auf schneeiger Haide.“ (Lego ist ein irischer See, der vor allem in 'Temora' öfter erwähnt wird – vgl. das von Beißner angeführte Zitat aus dem 7. Buch, StA I, 449.) Eine deutliche Reminiszenz findet Siegmund-Schultze (s. Anm. 14), S. 83, in 'Auf einer Haide geschrieben' (1787), StA I, 29, v. 17: 'Bleibe ferne! Störer des Sängers!' – vgl. bei Petersen 'Der Krieg von Inis-thona', S. 152: „Bleibt in der Fern', ihr Söhne der Jagd! verstört meine Ruhe nicht [...] Bleibt in der Fern', ihr Söhne der Jagd! o! stöhret Ossians Träume nicht weg.“ Allzu offensichtliche Entlehnungen wird der junge Hölderlin natürlich nach Möglichkeit vermieden haben. So hat er z. B. auf Anraten Magenaus aus der 'Unsterblichkeit der Seele' (?) „Sohn der Nacht“ gestrichen – s. Nr. 4, StA VII, 1, 5.

dem zu unterscheiden, was Hölderlin direkt aus der Quelle hat, und dem, was ihm über Klopstock, Hölty, Stolberg, Schubart, Conz, Stäudlin, Matthisson und andere vermittelt worden ist. Und vermutlich würde es sich auch gar nicht lohnen. Wirklich interessant wird mein Thema erst, wenn man zeigen kann, daß Ossian auch für den reifen Hölderlin von Bedeutung gewesen ist. Es dürfte aber eigentlich nicht verwundern, wenn dem wirklich so wäre. –

Die literarischen Einflüsse in Hölderlins Jugendgedichten und ihr Weiterwirken in den späteren Werkperioden sind bisher nur zum Teil gründlich untersucht worden, z. B. von Adolf Beck, der Hölderlins Rezeption der Gedichte Leopold zu Stolbergs bis in die Frankfurter Zeit nachzeichnete. Es ist aber offensichtlich, daß Motive, die schon im Jugendwerk auftauchen [...] noch im Spätwerk eine bestimmende Rolle spielen.³⁵

Verwunderlich ist allerdings, daß Kempter in diesem Zusammenhang nicht genannt wird, denn er kann sehr schön nachweisen, wie das, was Ende der 80er Jahre wahl- und kritiklos aufgenommen wurde, Ende der 90er Jahre in verarbeiteter Form wieder auftaucht *und auch wichtig bleibt*. Das trifft besonders auf Klopstock zu, aber auch auf Ossian.³⁶ Und dieser Prozeß erschöpft sich nicht lediglich darin, daß Hölderlin in seine Dichtung germanische Götter wieder einführt oder sich einen komischen bardischen Namen gibt – obwohl er das auch tut.³⁷

Bevor ich mich aber der reiferen Dichtung zuwende, möchte ich kurz auf die Erwähnung Ossians im sogenannten Magisterspecimen eingehen. In seiner 1790 vorgelegten Dissertation 'Geschichte der schönen Künste unter den Griechen bis zu Ende des perikleischen Zeitalters' schreibt Hölderlin:

*Die Griechen vergötterten ihren Orpheus wie ihren Herkules. Sie mahlten die gewaltigen Wirkungen seiner Leier aus, wie die Thaten ihrer Heroën. Orpheus war auch, wie Ossian, Barde und Held. [...] Seine Hymnen, wie der auf die Sonne, scheinen noch das Gepräge des Orientalismus zu haben, wenigstens eine entfernte Wirkung des Sonnendienstes [...] zu sein.*³⁸

³⁵ Wackwitz (s. Anm. 8), S. 55.

³⁶ Vgl. Kempter, Hölderlin und die Mythologie, S. 42 ff.

³⁷ Braga, Hertha, sogar Walhalla begegnen in der 1800 in Neuffers 'Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung' veröffentlichten Idylle 'Emilie vor ihrem Brauttag' (1799), StA I, 277–297. Ein Jahr zuvor waren, ebenfalls in Neuffers 'Taschenbuch', eine Reihe von Hölderlins Kurzoden erschienen, davon die Hälfte unter dem bardischen Pseudonym Hillmar (Neuffer selbst nennt sich Siegmund) – s. StA VI, 927 f.

³⁸ StA IV, 190, Z. 22 ff.

Der Vergleich zwischen Orpheus und Ossian läßt sich anscheinend relativ leicht erklären. Es geht Hölderlin offensichtlich um die beneidenswerte Kombination von Dichter und Held in einer Person, von *vita activa* und *vita contemplativa*, eine Verbindung, die in der modernen Welt, so scheint zwischen den Zeilen anzuklingen, nicht mehr verwirklicht werden kann. Es ist dies natürlich eine Problematik, auf die Hölderlin später wiederholt zurückkommen wird. Daß Ossian an dieser Stelle genannt wird, ist an sich nicht weiter verwunderlich.³⁹ Ich glaube aber nicht, daß sich seine Bedeutung hier darin erschöpft, daß er ein Dichter war, der mit einem Schwert umgehen konnte. Wie nicht nur aus dieser Textstelle hervorgeht, ist Orpheus für Hölderlin im wesentlichen der Verfasser des Hymnus auf die Sonne.⁴⁰ Er ist aber nicht der einzige legendäre Dichter, dem Hymnen an die Sonne zugeschrieben worden sind. Zwei der beliebtesten und bekanntesten Passagen im gesamten 'Ossian' sind die Sonnengesänge aus 'Carric-thura' und 'Carthon'.⁴¹ Auch sonst macht Macpherson geschickt Gebrauch von der Assoziation zwischen dem Helden Fingal und der Sonne, die hier tatsächlich auf authentische Quellen zurückgeht (Fingals Fahne heißt *dealbh ghréine*, „Bild der Sonne“, oder bei den schottischen Gälern öfter „Sonnenstrahl“).⁴² Es ist gut möglich, daß noch in Hölderlins 'Friedensfeier' auf den sonnenähnlichen Fingal angespielt wird. So argumentiert jedenfalls Ruth-Eva Schulz in einem 1961 erschienenen Aufsatz, den leider kein Mensch ernstgenommen hat.⁴³ Wie dem auch sei, es würde für den jungen Hölderlin selbstverständlich naheliegen, in der gemeinsamen Sonnenverehrung ein weiteres

³⁹ Auch in der echten gälischen Überlieferung galten die ossianischen Helden als erstaunlich vielseitig. So heißt es etwa von Finn MacCumhall (Fingal, dem Vater Ossians): „ba rí, ba fáid, ba fili [...]“ – „[er] war König, war Prophet, war Dichter [...]“; s. Ludwig Chr. Stern, Die ossianischen Heldenlieder, Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte 8, 1895, S. 50–86, S. 143–174, hier S. 75.

⁴⁰ Vgl. R. B. Harrison, Hölderlin and Greek Literature, Oxford 1975, S. 21 ff.

⁴¹ Petersen, S. 41: „Hast du deinen blauen Lauf in der Höhe vollendet, goldgelockter Himmelssohn! [...]“, und S. 75 f.: „O! du der du wandelst dort oben [...] Immer wandelst du allein; und wer möchte dich auch in deinem Laufe begleiten! [...] du aber bleibest wie du bist, frohlockend im Glanze deines Laufs [...]“ Vgl. 'Dem Sonnengott', StA I, 258, und 'Des Morgens', StA I, 302, bes. v. 16 ff. Vgl. auch Smith, Gallische Alterthümer, Bd. I, S. 102: „O daß ich ein Gefährte eures blauen Laufes wäre [...]“ In 'Carthon', wie in Smiths 'Trathal' (Bd. I, S. 267 ff.), wird allerdings auch die Vergänglichkeit der Sonne angedeutet – vgl. 'Die Unsterblichkeit der Seele', StA I, 33, v. 69 ff.

⁴² Vgl. Donald Meek, The Banners of the Fian in Gaelic Ballad Tradition, Cambridge Medieval Celtic Studies 11, 1986, S. 26–69, bes. S. 38, 45, 58.

⁴³ Ruth-Eva Schulz, Der Fürst des Fests: Bemerkungen zu Hölderlins Hymne 'Friedensfeier'

verbindendes Element zwischen Orpheus und Ossian zu sehen. Er wird auch gewußt haben, daß beide sie als „Auge“ anreden.⁴⁴ Es mag dahingestellt bleiben, inwiefern Hölderlin über zeitgenössische Spekulationen über den orientalischen Ursprung der Kelten Bescheid wußte.⁴⁵ Er mag schon geglaubt haben, daß es sich bei den Thraziern um einen keltischen Stamm handelte. In Klopstocks Ode 'Die deutsche Sprache' (1783) kommt doch „Orpheus, der Celt“ vor. Das sind natürlich nur unverbindliche Vermutungen; allerdings darf man an dieser Stelle wohl ruhig festhalten, daß sich Ossian bei Hölderlin immer in sehr guter Gesellschaft befindet: hier steht er neben Orpheus, in einem Brief an Nast neben Homer und später, noch kurz vor der Katastrophe, in nächster Nähe von Pindar.

Daß Ossian noch über die Studentenzeit hinaus für Hölderlin wichtig bleibt, will die Forschung nicht wahrhaben. Es ist klar, daß er solche infantilen Dinge jetzt ablegt, so heißt es wohl – will er doch schließlich ein großer Dichter werden. Freilich wird ihm Ossian im Laufe der nächsten Jahre zeitweise aus dem Blickfeld verschwunden sein, aber eben nur vorübergehend und nie ganz. Dafür blieb der Barde in Hölderlins Freun-

er', Sinn und Form 14, 1962, S. 187–213, bes. S. 203 ff. Die z. T. frappanten Parallelen (aus 'Carthon' und 'Carric-thura') werden übrigens nach Petersen zitiert.

⁴⁴ Vgl. Harrison (s. Anm. 40), S. 21 f.; 'Hymne an den Genius Griechenlands', StA I, 126, v. 36: „und Orpheus Liebe / Schwebet empor zum Auge der Welt“; Petersen, 'Temora', S. 401: 'überm Adleraug der Sonne'. Vgl. auch Smith, Gallische Alterthümer, Bd. I, S. 75: „Seine Zeit ist kurz, wie die prächtige Wolke, welche im Strahle des Abends flimmert. Der Jäger sieht sie von seinem Felsen, indem er heim eilet, und bewundert die regenbogige Gestalt seiner Schönheit. Aber in wenig Augenblicken fleucht sie auf ihrem Adlerfittig vorüber: die Sonne schließt ihr Auge des Lichts; der Sturm wirbelt seinen rauschenden Lauf diesen Weg, und ein finsterner Nebel ist alles, was von der freudigen Gestalt übrig bleibt.“ Das Pathos der untergehenden Sonne wird bei Smith, der übrigens ein sehr guter Kenner des Gälischen war, gegenüber Macpherson womöglich noch erhöht. Es handelt sich aber nicht nur um die Flüchtigkeit der harmonischen Szene; der dichtende Ossian ist ja vergreist, vereinsamt und erblindet, sein eigentlicher Bereich bleibt die trostlose Nacht – vgl. Bd. I, S. 41: „Die Eule flattert um meine grauen Haare“; auch S. 6: „Der Vogel der Nacht heulte über uns in seinem grauen Felsen.“ Ob von einer möglichen Beeinflussung Hölderlins durch Smith gesprochen werden darf – vgl. etwa StA I, 248; 258 f. –, vermag ich nicht zu entscheiden. Ebenso wenig, ob es sich bei StA I, 296, v. 565 ff., StA III, 69 (I, 123, Z. 7 ff.), und StA IV, 106, v. 407 ff. eventuell um eine Smithreminiszenz handelt – vgl. Bd. I, S. 39: „Spare deine Stralen also, o Sonne! Gleich dem Könige von Morven [Fingal], bist du mit deiner Güte zu verschwenderisch.“ Wie im Falle des bei Macpherson, Smith (und Goethe) häufig vorkommenden Bildes des vor Mond oder Sonne dahinschwindenden Nebels (bzw. Gewölks) mag es gemeinsame Vorbilder geben – vgl. 'Abbitte', StA I, 244, v. 5 ff.; aber auch Die Weisheit Salomos, 2, 4.

⁴⁵ Vgl. Joseph Th. Leerssen, On the edge of Europe: Ireland in search of oriental roots, 1650–1850, Comparative Criticism 8, 1986, S. 91–112.

des- und Bekanntenkreis viel zu lebendig. Da wimmelt es förmlich von Ossianschwärmern. Man denke an Christian Ludwig Neuffer, der Rosine Stäudlin heiratete und sie Selma taufte.⁴⁶ Ludwig Schubart sollte man auch nicht vergessen, mit dem 1793 in Nürnberg „ein rechtes gespaßt und getumultuirt“ wurde und der wohl schon damals an seiner Ossianübersetzung arbeitete.⁴⁷ Von zunehmender Bedeutung für Hölderlin wird ab 1795 Isaak von Sinclair sein, der keinen Hehl daraus machte, väterlicherseits schottische Großeltern zu haben. Natürlich wußte er, daß die Familie eigentlich normannischen Ursprungs war, so daß bei ihm von keltischem Blut keine Rede sein kann. Das hat ihn aber nicht daran gehindert, zu seinen Ahnen Fingal zu zählen, zumindest in seiner Dichtung.⁴⁸ Von noch größerer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist Sinclairs Homburger Mentor, Franz Wilhelm Jung. Als Hölderlin Anfang 1796 mit Jung bekannt gemacht wurde, hat ihm dieser als erstes seine Ossianübersetzung gezeigt. Anscheinend versprach er sich von Hölderlin ein fachmännisches Gutachten, denn als Jung Ende 1797 mit dem Verleger Cotta verhandelte, befand sich die Übersetzung bei Hölderlin, auf den sich Jung als seinen „kompetenten Richter“ beruft.⁴⁹ Leider weiß man nicht direkt, wie sein Urteil ausgefallen ist, man hat aber allen Grund anzunehmen, daß es positiv gewesen sein wird. An Fichte schreibt Jung, daß Hölderlin sehr in ihn dringe, mit seiner Übersetzung vor dem Publikum zu erscheinen.⁵⁰ Sicher mochte Hölderlin Jung, dessen politische Überzeugungen er teilte. Und die beiden verband eine gemeinsame Liebe zu Klopstock und Ossian. Hölderlin wird also zweifellos Jungs freirhythmische Ossianübertragung als ein wertvolles Unterfangen angesehen haben, das nach Möglichkeit gefördert werden sollte. „Jungs Ossian-Übersetzung wurde mehr und mehr das Verbindende zwischen den beiden Freunden,

⁴⁶ Vgl. Neuffers 'Elegie an Magenau' (1793), Nr. 115, StA VII, 1, 217, v. 63 f.; auch seinen Brief an Hölderlin, Nr. 15, 20. 7. 1793, StA VII, 1, 33, Z. 18 f.: „Homer und Ossian hätten vielleicht den nehmlichen Ton anstimmen können.“

⁴⁷ Nr. 70, 30. 12. 1793, StA VI, 100, Z. 18. Schubarts Gesamtübersetzung erschien zwar 1808 (2 Bde., Wien), aber Auszüge daraus brachten schon 1797 und 1798 die von ihm selbst herausgegebenen (und Hölderlin bekannten) 'Englischen Blätter' sowie 1799 'Der Neue Teutsche Merkur'.

⁴⁸ Zu Sinclairs schottischem Erbe, s. Käthe Hengsberger, Isaak von Sinclair, der Freund Hölderlins, Berlin 1920, S. 26. Vgl. auch Gedichte von Crisalin [Sinclair], 2 Bde., Frankfurt a.M. 1811/1813, Bd. II, S. 249 und 391 f.

⁴⁹ Nr. 218, 29. 12. 1797, StA VII, 2, 118. Vgl. auch Kurz (s. Anm. 3).

⁵⁰ Nr. 218, 28. 9. 1798, StA VII, 2, 119.

zuletzt gleichsam ihre gemeinsame Aufgabe“, so Werner Kirchner.⁵¹ Als Hölderlin nämlich 1799 eine literarische Monatsschrift plante, wollte er Jungs ‘Ossian’ in Folgen veröffentlichen und zu jeder einen eigenen Kommentar schreiben.⁵² Nicht etwa, daß er Jung dadurch nur einen Gefallen tun wollte. Er war ihm vielmehr dankbar, daß er seine Übersetzung überhaupt erst zur Verfügung stellte und so das ganze Projekt unterstützte. Hölderlin war ja schließlich von so vielen, die er um Beiträge anging, im Stich gelassen worden, vor allem von den „Berühmten“. Verbittert schreibt er an Susette Gontard:

Schämen sich denn die Menschen meiner so ganz?

Daß diß nicht wohl der Fall vernünftiger weise seyn kann, zeugt mir doch Dein Urtheil, Edle, und das Urtheil einiger weniger, die mir auch wahrhaft treu in meiner Angelegenheit sich zugesellten, z. B. Jung in Mainz [...].⁵³

Jung gehörte also für Hölderlin zu den wenigen, die an ihn glaubten und zu ihm hielten. Er und Susette wurden mit einem eigenen Widmungsexemplar des ‘Hyperion’ belohnt.

Und Hölderlins Roman möchte ich mich jetzt zuwenden. Vor fast fünfzig Jahren, in einem Ossian-Aufsatz, dessen Lektüre sich wirklich lohnt, behauptete Herbert Schöffler: „Unsere 1770er und 80er Jahre sind ohne Ossian ebensowenig denkbar wie Hölderlins Hyperion.“⁵⁴ Als ich das zum erstenmal las, hat es mich schon frappiert. Schöffler geht leider nicht ins Detail, und es ist nicht auszumachen, ob er damit meint, daß der Roman dem Ossian direkt verpflichtet sei oder eher das Produkt von allgemeinen Anregungen, die auf Ossian zurückzuführen wären. Es ist natürlich ein Unterschied, ob man sich fragt, wie ‘Hyperion’ gewesen wäre, wenn Hölderlin Ossian nie gelesen hätte, oder wie er ausgesehen hätte, wenn Ossian überhaupt nicht erst erschienen wäre. Wie dem auch sei, die Belege zur frühen Rezeption von Hölderlins Roman sind aufschlußreich. In einer 1799 in der ‘Oberdeutschen, allgemeinen Litteraturzeitung’ erschienenen Besprechung des ersten Bandes heißt es z. B.:

⁵¹ Franz Wilhelm Jungs Exemplar des ‘Hyperion’, HJb 1954, S. 79–92, hier S. 88.

⁵² Brief an Neuffer, Nr. 183, 3. 7. 1799, StA VI, 338, Z. 7 ff. Vgl. Jungs Brief an Ebel, Nr. 235, 15. 7. 1799, StA VII, 2, 142.

⁵³ Nr. 195, September 1799, StA VI, 366, Z. 23 ff.

⁵⁴ Ossian: Hergang und Sinn eines großen Betrugs, in: Herbert Schöffler, Deutscher Geist im 18. Jahrhundert. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte, 2. Aufl. Göttingen 1967, S. 135–154, hier S. 149 f. (Der Aufsatz erschien zuerst 1941 im Goethekalender.)

Und wem Ossian nicht gefällt, der wird noch ungerührt und unbelehrt dieses Buch gleich nach dem ersten Briefe bey Seite legen.⁵⁵

Noch ein halbes Jahrhundert später schreibt ein Rezensent der Schwab-schen Hölderlin-Ausgabe: „Der Ton der frühesten Briefe erinnert an Werther und Ossian.“⁵⁶ Unabhängig davon, ob der Roman positiv oder negativ besprochen wird, fällt auf, mit welcher Selbstverständlichkeit noch in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts der Vergleich mit Ossian sich aufdrängt. Hören wir jetzt Alfred Diefenbach, der Hölderlin 1837 besuchte:

Alles atmet die herrlichsten Ideale und nach ihrer Zertrümmerung die finsterste Weltansicht. Wie Ossian’sche Nebelgestalten auf mäonischem Boden, wie Fingals Klage in einer sapphischen Ode, wie ein Hünengrab in Tiburs Gärten oder wie Walkyren auf dem Parnasse, – so sind in Hyperion und Hölderlins letzten Liedern die seelenvolle Klage der Wehmut mit dem Stöhnen des Wahnsinns und der Verzweiflung gepaart.⁵⁷

Ähnlich Gustav Kühne, der 1838 Hölderlin im Tübinger Turm aufsuchte:

Vor dem Tische stand ich still. Hyperion lag aufgeschlagen, das unselige Buch, wo ein Werther auf classischem Boden nach Göttergestalten tappt und Ossianische Nebelgebilde umarmt.⁵⁸

Schließlich Karl Rosenkranz in seiner Hegelbiographie:

Aber es fehlt bei Hölderlin die plastische Anschaulichkeit. Die Maßlosigkeit der Sehnsucht löst die Ansätze der Gestaltung in Ossianische Weichheit und Unbestimmtheit auf...⁵⁹

Natürlich wird hier keiner dem Roman gerecht, aber in diesem einen Punkt sollte man solche Urteile trotzdem ernstnehmen. Damals kannte man Ossian nämlich, und die Zeit seiner lebendigen Aufnahme lag noch nicht so weit zurück. (Es wird, nebenbei bemerkt, oft übersehen, in welchem Maße Ossian noch ein Phänomen des neunzehnten Jahrhunderts bleibt, nicht nur in Deutschland und den meisten anderen europäischen Ländern, sondern auch in Nord- und Südamerika.⁶⁰) Aber was ist

⁵⁵ Nr. 17d, StA VII, 4, 71, Z. 17 f.

⁵⁶ Nr. 19g, StA VII, 4, 146, Z. 36 f.

⁵⁷ Nr. 524, StA VII, 3, 148 f., Z. 134 ff.

⁵⁸ Nr. 535, StA VII, 3, 158, Z. 198 ff.

⁵⁹ Nr. 35, StA VII, 4, 226, Z. 29 ff.

⁶⁰ Vgl. meine in Anm. 4 und Anm. 17 zitierten Aufsätze.

es denn nun, das im 'Hyperion' an Ossian erinnert, von der nebelhaften Charakterisierung abgesehen? Man könnte vielleicht an die Sprache denken, etwa an den ossianischen erweiterten Vergleich – obwohl dergleichen auch bei Homer vorkommen soll, worauf Macpherson freundlicherweise selbst hinweist.⁶¹ Es wäre selbstverständlich absurd, nicht in erster Linie an Homer zu denken, wenn man z. B. folgende Stelle liest:

*Wir begegneten einander, wie zwei Bäche, die vom Berge rollen, und die Last von Erde und Stein und faulem Holz und das ganze träge Chaos, das sie aufhält, von sich schleudern, um den Weg sich zueinander zu bahnen, und durchzubrechen bis dahin, wo sie nun ergreifend und ergriffen mit gleicher Kraft, vereint in Einen majestätischen Strom, die Wanderung in's weite Meer beginnen.*⁶²

Wolfgang Schadewaldt verweist wohl zu Recht auf die 'Ilias':

Wie wenn zwei regengeschwellte Flüsse, von den Bergen herabströmend, dort, wo zwei Talengen zusammenkommen, ihr starkes Wasser vereinigen, von großen Quellen her, hinein in eine weite Schlucht, und es vernimmt von fernher das Getöse in den Bergen der Hirte⁶³

Merkwürdigerweise ist aber der Vergleich auch durchaus ossianisch. Folgendes Bild begegnet in 'Fingal' schon bei der ersten Schlacht:

As autumn's dark storms pour from two echoing hills, towards each other approached the heroes. – As two dark streams from high rocks meet, and mix and roar on the plain; loud, rough and dark in battle meet Lochlin and Innisfail.⁶⁴

Man müßte da eigentlich Homer als die Macpherson und Hölderlin gemeinsame Quelle ansehen. Allerdings darf die Rechnung nicht ohne Smith gemacht werden, bei dem es von einer militärischen Begegnung heißt:

⁶¹ Vgl. The Works of Ossian, 2 Bde., London 1765, Bd. I, S. 18 f.; vgl. dazu auch Hugh Blair, Critical Dissertation on the Poems of Ossian, ebd., Bd. II, S. 415 ff.

⁶² StA III, 26 (I, 43, Z. 11 ff.).

⁶³ Ilias, 4, v. 452 ff. Wolfgang Schadewaldt, Hölderlin und Homer (II), HJb 1953, S. 1–53, hier S. 43 ff.

⁶⁴ The Works of Ossian, Bd. 1, S. 18 f.

Sie giengen, wie zween Bergströme, die weiß von den Heidebergen herabstürzen, und in dem Thal der Bäume ihre Stärke vereinigen. Sie reißen die Erde und Steine vor sich im Laufe fort, und schleudern, mitten unter dem Schaum, auf jede Seite ihre ausgerissenen Bäume.⁶⁵

Es werden aber auch von Schadewaldt einige ausgesprochen unhomerische Vergleiche angeführt, wie etwa folgender:

*Und wenn er freundlich war und fromm, da wars, wie wenn das Abendlicht im Dunkel der majestätischen Eiche spielt und ihre Blätter träufeln vom Gewitter des Tags.*⁶⁶

Das ist für Schadewaldt ein Nachklang von Klopstocks 'Frühlingsfeier'. Man könnte aber auch hier an Ossian denken. Etwa an:

Pleasant is the joy of grief! it is like the shower of spring, when it softens the branch of the oak, and the young leaf lifts its green head.⁶⁷

Oder:

But in peace, thou art like the sun, when he looks through a silent shower: the flowers lift their fair heads before him; the gales shake their rustling wings.⁶⁸

Besonders interessant sind bei Macpherson die sich oft endlos fortranckenden Vergleiche, die mit „As when ...“ einsetzen, wie z. B. der, der den achten Gesang des 'Temora' eröffnet: „As when the wintry winds have seized the waves of the mountain-lake [...]“. Erst sechs Sätze, bzw. Nebensätze, und zwei (allerdings kurze) Seiten später kommt dann schließlich der „So“-Satz: „So silent shone to the morning the ridges of Morven's host [...]“. ⁶⁹ Das mag, könnte vielleicht ein Jean Paul bemerken, so manchen Leser frappieren, der inzwischen vergessen hat, daß er es überhaupt mit einem Vergleich zu tun hat. Die Tendenz von Macphersons Vergleichen, sich zu verselbständigen, die von seiner vor allem in der revidierten Ausgabe betont parataktischen und asyndetischen Ausdrucksweise verstärkt wird, ist ein Thema für sich.⁷⁰

⁶⁵ Gallische Alterthümer, Bd. I, S. 289 (s. Anm. 32).

⁶⁶ StA III, 126 (II, 63, Z. 2 ff.). Schadewaldt (s. Anm. 63), S. 47 ff.

⁶⁷ 'Carric-thura', The Works of Ossian, Bd. 1, S. 270 f.

⁶⁸ Ebd., S. 284.

⁶⁹ Ebd., Bd. II, S. 181–183.

⁷⁰ Vgl. Wolfgang G. Müller, Das Asyndeton als Archaismus in James Macphersons ossianischen Dichtungen, Anglia 96, 1978, S. 89–107. Zum sich verselbständigenden Vergleich beim späten Hölderlin, s. David Constantine, Translation and Exegesis in Hölderlin, Modern Language Review 81, 1986, S. 388–397, bes. 394 ff.

Aber selbstverständlich denken Hölderlins Zeitgenossen nicht in erster Linie an die Sprache, sondern eher an die elegische Grundstimmung, die für Ossian wie auch für 'Hyperion' kennzeichnend ist. In beiden Werken wird einer glorreichen Vergangenheit nachgetrauert und diese dauernd mit einer ausgesprochen ruhmlosen Gegenwart kontrastiert. In beiden sieht sich der Erzähler von Pygmäen umringt. Ossian klagt: „But blind, and tearful, and forlorn I now walk with little men.“⁷¹ Auch Hyperions vergreiste Neugriechen sind auf das Niveau eines „Zwergengeschlechts“⁷² herabgesunken. Im Falle Ossians macht der Verfallsprozeß einen Teil seiner eigenen Erfahrung aus, und der Untergang seiner Nation ist persönlich erlebter Verlust. Aber auch der Erzähler Hyperion, mit seinem betont „elegischen Charakter“, hat es nicht nur mit nationalem Elend zu tun, sondern muß den frühen Tod von zwei geliebten Menschen beklagen. Natürlich gelingt es ihm, im Laufe seiner durch das Schreiben bedingten Rückbesinnung auf sein früheres Leben, dem Leid einen tieferen Sinn abzuringen, und zwar so, daß es akzeptiert und produktiv erlebt wird. Für Hölderlins Zeitgenossen hätte das aber eher wie melancholisches Schwelgen ausgesehen, und je weiter man sich von den Wertvorstellungen der Empfindsamkeit entfernte, desto sentimentaler (um nicht zu sagen: pervers) konnte diese Aufwertung des Schmerzes und des Leidens erscheinen. Empfindsame gemischte Gefühle sind Hyperion aber keineswegs fremd. Berichtet er doch selbst von einem „seltsamen Gemische und Seeligkeit und Schwermuth“⁷³, und wenig später von seinen verfliegenen Träumen:

*Sie waren, wie die schönen Sterne, verschwunden, und nur die Wonne der Wehmuth zeugt' in meiner Seele von ihnen.*⁷⁴

Schon aus den oben zitierten Briefen an Nast geht deutlich hervor, daß

⁷¹ 'Fingal', The Works of Ossian, Bd. 1, S. 68. Bei Petersen und Denis wird „small“ allerdings durch „unrühmlich“ wiedergegeben. Vgl. auch 'Berrathon', Bd. I, S. 370: „The sons of little men shall behold me, and admire the stature of the chiefs of old.“ In der späteren Ausgabe werden die „sons of little men“ in „sons of feeble men“ verwandelt. Zu dem Ausdruck „Söhne der Schwachen“ s. Uwe Böker, Sprache, literarischer Markt und kulturelle Orientierung: England und englische Sprache als Vermittler schottischer Literatur in Deutschland, in: A Groundwork of Essays and Studies in Honour of Otto Hietsch, hrsg. v. Teresa Kirchner, Frankfurt a. M. 1991, S. 305–335 ('Die Rezeptionsvorgaben des Ossian-Textes').

⁷² StA III, 24 (I, 40, Z. 4).

⁷³ StA III, 69 (I, 123, Z. 17). Zu „vermischten Empfindungen“, vgl. Gerhard Sauder, Empfindsamkeit, Bd. I, Stuttgart 1974, S. 183 ff.

⁷⁴ StA III, 71 (I, 126, Z. 1 ff.). Vgl. auch StA III, 164 (184, Z. 1): „Mit Freud' und Wehmuth denk' ich daran ...“; StA III, 256: „mit wehmütiger Freude“.

sich der junge Hölderlin nicht nur von den Heldentaten der ossianischen Krieger angesprochen fühlt, sondern in gleichem Maße von den Klagen um sterbende Mädchen; vor allem schätzt er das „süße wehmütige Gefühl“, das ihn anwandelt, wenn er Ossian liest. An dieser Stelle zitiert er Ossian, und zwar bewußt, wie ich meine. Der früheste bekannte Beleg für „Wonne der Wehmuth“ soll ja aus dem Jahr 1769 stammen. Die Prägung begegnet zuerst im dritten Band der Denisschen Ossian-Übersetzung. Es handelt sich nämlich um einen seiner Versuche, eine treffende Übersetzung zu finden für Macphersons „joy of grief“. In den ossianischen Dichtungen selbst kommt „Wonne der Wehmuth“ bei Denis freilich nur einmal vor (in 'Carric-thura')⁷⁵, dafür aber mehrmals in der (diesem Beleg vorangehenden) Übersetzung von Blairs 'Critical Dissertation', wo „joy of grief“ als charakteristisch für Ossian ausdrücklich hervorgehoben wird:

Die *Wonne der Wehmuth* ist einer von Ossians merkwürdigen Ausdrücken, den er zu verschiedenmalen wiederholt ...⁷⁶

Es dürfte vielleicht gewagt sein, die *Wonne der Wehmuth* ausschließlich auf Ossian festlegen zu wollen. Ab etwa Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gibt es eine Fülle von ähnlichen, wenn auch nicht identischen Wendungen, was sicherlich mit der großen Beliebtheit des englischen Romans zu tun hat. In Richardsons 'Clarissa' kommen „pleasing angu-ish“ und „sweet melancholy“ vor, und sogar in Fieldings 'Tom Jones' stößt man auf „the luxury of tender grief“.⁷⁷ Hugh Blair, der bekanntlich zum Thema einiges zu sagen und der Macpherson die Wendung vielleicht erst eingeflüstert hat, verweist auf Parallelen bei Homer⁷⁸, und tatsächlich ist in Popes Übersetzung, die Macpherson übrigens sehr gut kannte, von „melancholy joy“ zu lesen.⁷⁹ „Süße Melancholie“, „sanfte Schwermuth“ und dergleichen mehr gehören natürlich zu den Gemeinplätzen der Empfindsamkeit und kennzeichnen z.B. die Sprache der Susette Gontard, die etwa schreiben kann:

⁷⁵ Michael Denis, Die Gedichte Ossians, 3 Bde., Wien 1768–69, Bd. III, S. 79. Darauf weist als erster hin Peter Richardson, *Wonne der Wehmuth/Joy of Grief*, Archiv 211, 1974, 377–381. Der allererste Beleg (s. Anm. 76) entgeht ihm allerdings.

⁷⁶ Die Gedichte Ossians, Bd. III, S. xcvi. An dem Wortlaut der Blair-Übersetzung hat sich in der zweiten, von Hölderlin eingesehenen Ausgabe von 1784 nichts geändert.

⁷⁷ Vgl. Sauder (s. Anm. 73), S. 151.

⁷⁸ Denis, wie Anm. 76. Blair verweist auf Ilias, 11, v. 211; Odysee, 23, v. 98.

⁷⁹ Vgl. The Poems of Ossian, hrsg. v. Malcolm Laing, 2 Bde., Edinburgh 1805, Bd. I, S. 542, Anm.

Der Gram zehrt wohl ein wenig, doch die süße heilende Schwermut kömmt immer vom Himmel zur rechten Zeit, und gießt ihren Segen ins Herz [...] ⁸⁰

Oder:

Die sanfte melancholische Trauer in meinem Gemüt, die wohl niemals daraus sich verwischen wird und soll, stimmt mich empfänglicher für jede kleine Freude. ⁸¹

Wenn also der junge Hölderlin zu seinem Abschied von Luise Nast schreibt: „Es goß so eine süße Wehmut über meine ganze Seele“ ⁸² – so beweist das natürlich nicht, daß er gerade Ossian weggelegt hat, oder ‘Clarissa’, oder gar ‘Romeo und Julia’. ⁸³ Ich glaube aber trotzdem nicht, daß einer, der seinen Ossian so gut kennt wie Hölderlin, „Wonne der Wehmut“ schreiben kann, ohne bewußt ossianische Töne anklingen zu lassen.

„Wonne der Wehmut“ als Übersetzung für Ossians „joy of grief“ wird von vielen späteren Übersetzern konsequent übernommen, z. B. schon 1775 von Harold, aber auch von Petersen ⁸⁴, Schubart und Jung; merkwürdigerweise aber nicht von Stolberg, der ja in einem frühen Gedicht bekanntlich die Wonne als „der tränenden/ Wehmut Schwester“ gefeiert hatte. ⁸⁵ Die Übersetzung dürfte man also wohl als geglückt bezeichnen. Man könnte allerdings einwenden, daß es sich eigentlich nicht um ein echtes Oxymoron handelt, weil die Wehmut an sich schon eine zusammengesetzte gemischte Empfindung wäre, die fast ohne Wonne auskäme. Anders als seine Nachfolger gibt sich Denis nicht mit „Wonne der Wehmut“ zufrieden und experimentiert mit Wendungen wie „süße Wehmut“ und „Freuden in Schmerzen“, wobei natürlich auch metrische Rücksichten eine Rolle spielen dürften. Auch Moritz, der mehrmals im

⁸⁰ Hölderlins Diotima: Susette Gontard. Gedichte – Briefe – Zeugnisse, hrsg. v. Adolf Beck, Frankfurt a. M. 1980, S. 39.

⁸¹ Ebd., S. 83 f.

⁸² Nr. 25, 19. 1. 1789, StA VI, 44, Z. 43.

⁸³ Vgl. Shakespeare, Romeo and Juliet, II, ii, v. 184: „Parting is such a sweet sorrow.“

⁸⁴ Vgl. ‘Karrikhura’, Die Gedichte Ossians neuverteuscht (wie Anm. 30), S. 42: „Süß ist die Wonne der Wehmuth, ist wie ein Frühlingsregen, welcher die Zweige der Eichen erweicht und der jungen Blättchen grüne Häupter emporlockt.“

⁸⁵ ‘Der Abend. An Miller’ (1774). Vgl. auch ‘Über die Fülle des Herzens’ (1777): „er wird sagen zur Wehmut: du bist meine Schwester! und zur Wonne: du bist meine Braut!“ Stolbergs Originalität bei der Verschwisterung von „Wonne“ und „Wehmut“ wird von Charlotte Kahn überschätzt – s. Die Melancholie in der deutschen Lyrik des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 1932, S. 21. Übrigens ist Goethes Gedicht ‘Wonne der Wehmut’ (1775), abgesehen vom Titel, ganz und gar unossianisch.

‘Anton Reiser’ „joy of grief“ gleich englisch zitiert, zieht anscheinend als Übersetzung „Wonne der Tränen“ vor ⁸⁶ – was aber dem Phänomen selbst wahrscheinlich doch nicht gerecht wird, zumindest in seinem ossianischen Zusammenhang. Obwohl man bei der Lektüre Ossians manchmal den Eindruck hat, als würde „joy of grief“ auf fast jeder Seite vorkommen, geht Macpherson in Wirklichkeit ziemlich sparsam damit um. Und wenn man sich den jeweiligen Kontext näher anschaut, muß man feststellen, daß „Wehmut“, im Sinne einer „verhaltenen Trauer, eines stillen Schmerzes bei der Erinnerung an etwas Vergangenes, Unwiederbringliches“ ⁸⁷, eigentlich erstaunlich passend ist. Es mag sein, daß Macpherson bei Edmund Burke in die Schule gegangen ist oder daß ihm dessen Ideen durch Blair vermittelt wurden, der ja schon Ende der 50er Jahre Vorlesungen hielt über ‘A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful’ (1757). Es handelt sich um den Abschnitt ‘Joy and Grief’. Bei Burke, der übrigens Ire war, wie bei Macpherson geht es nicht um ein vages gemischtes Gefühl, sondern um die spezifische Art von Freude, die aus der Erinnerung an die Freuden und Leiden einer unwiederbringlichen Vergangenheit entsteht. ⁸⁸ Und das setzt natürlich eine gewisse Distanz voraus. Auch für den Erzähler Hyperion ist der Abstand zu erinnerten Freuden und Leiden wichtig, und den gewinnt er, anders als Werther, durch den Erzählprozeß selbst, so daß in den letzten Briefen sogar von seelischer „Ruhe“ die Rede sein kann. Seinem Roman hätte Hölderlin gut als Motto voranstellen können:

There is a joy in grief when peace dwells in the breast of the sad. But sorrow wastes the mournful. ⁸⁹

Der erste Satz des Romans lautet: „Der liebe Vaterlandsboden giebt mir wieder Freude und Laid.“ Hier handelt es sich natürlich noch um ein Nebeneinander verschiedener Gefühle: auf der einen Seite die Freude,

⁸⁶ Vgl. Richardson (s. Anm. 75), S. 377 f. Vgl. StA I, 137, v. 65; 162, v. 21: „der Wonne Zähre(n)“; 180, v. 36: „der Freude Zähre“.

⁸⁷ Duden: Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim 1983. Laut Grimm besteht die Verbindung mit „tiefer, innerer, gleichmäßiger Trauer“ seit dem späten 17. Jahrhundert.

⁸⁸ Vgl. Larry L. Stewart, Ossian, Burke, and the „Joy of Grief“, English Language Notes 15, 1977, S. 29–32.

⁸⁹ ‘Croma’, The Works of Ossian (wie Anm. 61), Bd. I, S. 346. Bei Petersen, S. 96: „Es ist Wonne in Wehmuth, wenn Frieden in der Brust des Traurenden wohnt; aber den Jammervollen [...] zerreißen die Schmerzen“. Die Fortsetzung lautet: „und wenig sind seine Tage. Er welket wie die Blume hin, die der Mehltau gestreift. Beladen von den Tropfen der Nacht wankt ihr Haupt, und dann verzehrt sie der Sonne Kraft.“

wieder zu Hause zu sein, und auf der anderen die traurige Erkenntnis, daß inzwischen alles beim alten geblieben ist. Am provisorischen Ende seiner Entwicklung ist der Erzähler indessen zu folgender Einsicht gekommen:

*Aber die Wonne, die nicht leidet, ist Schlaf, und ohne Tod ist kein Leben [...] Ja! ja! werth ist der Schmerz, am Herzen der Menschen zu liegen, und dein Vertrauter zu seyn, o Natur! Denn er nur führt von einer Wonne zu andern, und es ist kein andrer Gefährte, denn er.*⁹⁰

(Ähnlich, wenn auch in einer anderen Tonart, klingt auch Hölderlins Briefgedicht aus, die Idylle 'Emilie vor ihrem Brauttag':

*Was wein' ich denn, du Gute? – laß mich nur!
Nun darf ich ja, nun ist's so thöricht nimmer,
Und schön ist's, wenn der Schmerz mit seiner Schwester
Der Wonne, sich versöhnt noch eh' er weggeht.*⁹¹)

Man könnte natürlich einwenden, daß sich Hölderlin in seinem Roman schon einigermaßen weit von Ossian entfernt hat und daß Hyperions Oxy-mora eher auf die schmerzhaften Ekstasen des romantischen Künstlers vorausweisen, etwa auf den „wonnevollen Schmerz“ des Anselmus im 'Goldnen Topf'. Auch sonst kommt bei Hoffmann z. B. „wehmütiger wohlthuender Schmerz“ vor, ohne daß man dabei unbedingt an Ossian denken müßte.⁹² Das ist sicherlich richtig. Allerdings muß man dazu sagen, daß die Bedeutung Ossians für die deutsche Romantik so gut wie gar nicht erforscht ist. Noch bei Jung wird ossianische Schwermut mit den Leiden des Genies in Verbindung gebracht.⁹³ Irgendwie steht der Schaffensprozeß immer im Vordergrund; man sieht zu, wie Ossian als

⁹⁰ StA III, 150 (II, 106, Z. 16 ff.).

⁹¹ StA I, 290, v. 380 ff.

⁹² Vgl. Franz Loquai, *Künstler und Melancholie in der Romantik*, Frankfurt a. M. 1984, S. 138 ff. ('Umdeutungen des Leides'). Loquai bezieht sich zwar auf Hyperions „Wonne der Wehmuth“, dieses „empfindsame Schlüsselwort“, und die Parallelen zu Hoffmann leuchten ja ein. Es ist aber bezeichnend, daß in dieser 400-seitigen und durchaus verdienstvollen Arbeit der Name Ossian kein einziges Mal erwähnt wird, was bei einem solchen Thema eigentlich doch verwundern sollte.

⁹³ F. W. Jung (s. Anm. 5), S. xxiv: „ein tiefergriffenes Gemüth, begleitet von jenem vorherrschenden Gefühle hoher Schwermut, die fast immer unzertrennlich ist von der wahren Genialität. Denn eben nach Maasgabe dieser Genialität strebet in ihr die Menschheit sehnsuchtsvoller nach dem Unendlichen, und siehet sich mit desto innigerem und gewaltsamerem Schmerze so unausreichend, so gebunden, und so bedrängt.“ Das ist hier freilich noch Erbe der Geniezeit: Lavater nennt die Schwermut die „Mutter der Genialität“ – s. Gert Mattenklott, *Melancholie in der Dramatik des Sturm und Drang*, Stuttgart 1968, S. 46. Jungs erste eigenständige Veröffentlichung,

Erzähler so langsam in Fahrt kommt, dann aber auch zwischendurch immer wieder an sich und seine Erzähl-tätigkeit erinnert; von einer Selbst-reflexion dieser Gesänge kann ja durchaus die Rede sein, und sie wird durch deren Schachtelstruktur noch potenziert; einige sind von Mac-pherson auch noch fragmentarisch angelegt, wie z. B. 'Cath-loda', das wegen angeblich defekter Quelle an besonders ergreifender Stelle mehr-mals abgebrochen wird; als protoromantisch wäre auch die Vermischung der literarischen Gattungen zu bezeichnen, das Neben- und Durchein-ander von lyrischen, epischen und dramatischen Elementen. Also, genug Material hätte man schon, und wenn man dazu noch weiß, daß etwa Tieck, Novalis, Friedrich Schlegel, die Günderröde, Arnim, Runge alle gute Ossiankenner waren, von Jean Paul ganz zu schweigen – aber wahrscheinlich will man das gar nicht wissen.

Wenn bei Hölderlin „Freude“ und „Leid“ zusammengekoppelt werden, dann fast immer im Kontext elegischer Klage. Das trifft auf den Roman zu, aber natürlich auch auf die eigentlichen Elegien, die um 1800 entstanden. Ich denke z. B. an 'Menons Klagen um Diotima':

*... und lächeln muß ich und staunen,
Wie so seelig doch auch mitten im Leide mir ist.*⁹⁴

In einer späten Lesart zum 'Archipelagus' wird noch von einer „Wehmuth seelig und süß“⁹⁵ gesprochen, und was sollte man zu folgenden Versen sagen? –

*Nun siz ich still allein, von einer
Stunde zur anderen und Gestalten*

*Aus Lieb und Laid der helleren Tage schafft
Zur eignen Freude nun mein Gedanke sich*⁹⁶

Da ist vielleicht eine deutliche Ossianreminiszenz im Spiel: gehört doch Colmas Klage als einer der 'Songs of Selma' zu den bekanntesten im ganzen Ossian. In Jungs Übertragung:

chung, sein (bibliographisch noch nicht erfaßtes) Gedicht auf den Fachinger Gesundbrunnen, erschien schon Mitte der 70er Jahre (Dietz 1775).

⁹⁴ StA II, 76, v. 27 f.

⁹⁵ StA II, 644, Z. 35.

⁹⁶ StA. II, 54, v. 19 ff.

Aber hier muß ich sitzen, allein,
 Auf dem Felsen des mosigen Stromes
 [...]
 Hier muß ich sitzen allein⁹⁷

Noch interessanter dürfte allerdings der Titel des betreffenden Gedichts sein. Er lautet nämlich 'Der blinde Sänger'.

Gleich am Anfang seines ersten ossianischen Fragments überhaupt läßt Macpherson Ossian sagen: „My eyes are blind with tears; but memory beams on my heart.“⁹⁸ Macpherson hat Ossians Blindheit nicht erfunden, aber erst bei ihm kommt dem Motiv eine zentrale Bedeutung zu. Es hat natürlich den Vorteil, Homerische und Miltonsche Assoziationen mit-schwingen zu lassen. Nirgends wird aber angedeutet, daß diese äußerliche Blindheit dadurch kompensiert wird, daß Ossian innerlich um so sehender wird, daß er durch sie erst zum Dichter wird. Im Gegenteil, seine Blindheit lastet auf ihm wie ein Fluch und kommt zu dem übrigen Elend des Altersschwachen hinzu. Sie potenziert seine Vereinsamung und Entfremdung und unterstreicht die unüberbrückbare Kluft zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Seine Dichtungen könnte man daher sehr wohl als „Nachtgesänge“ bezeichnen:

As flies the inconstant sun, over Larmon's grassy hill; so pass the tales of old,
 along my soul, by night.⁹⁹

Ab etwa 1799 ist die Blindheitsmetapher bei Hölderlin in der Regel eine Chiffre für radikale Vereinsamung und Selbstentfremdung. Sie wird also zumeist mit dem Verschwinden eines erfüllten Glückszustandes, bzw. mit einem selbstverschuldeten Ausgestoßenwerden, in Verbindung gebracht. Man denke etwa an Empedokles:

... bin ich ganz allein?
 Und ist es Nacht hier außen auch am Tage?
 [...]
 Der Blindgeschlagene tastet nun umher –
 Wo seid ihr, meine Götter?¹⁰⁰

⁹⁷ Ossian's Gedichte (s. Anm. 5), Bd. I, S. 147, 149.

⁹⁸ 'The Death of Oscur', obwohl als erstes entstanden (oder vorgezeigt), erschien als siebtes der 1760 in Edinburgh veröffentlichten 'Fragments of Ancient Poetry'. Es wurde später in einer Anmerkung zum ersten Gesang des 'Temora'-Epos untergebracht – s. The Works of Ossian (wie Anm. 61), Bd. I, S. 266 ff.

⁹⁹ 'Oina-morul', ebd., Bd. II, S. 275.

¹⁰⁰ StA IV, 102, v. 304 ff.

Aber auch an Menon:

Bilder aus hellerer Zeit leuchtet ihr mir in die Nacht?
 [...]
 Aber das Haus ist öde mir nun, und sie haben mein Auge
 Mir genommen, auch mich hab' ich verloren mit ihr.
 Darum irr' ich umher, und wohl, wie die Schatten, so muß ich
 Leben, und sinnlos dünkt lange das übrige mir.¹⁰¹

Auch die Fähigkeit, diesen entfremdeten Zustand zu artikulieren, bietet zunächst keinen Trost. Im Gegenteil, neben das Motiv der Erblindung tritt häufig das der Klanglosigkeit.¹⁰² Wie z. B. bei Menon: „Soll es seyn, so vergiß dein Heil und schlummere klanglos!“¹⁰³ Oder man denke an 'Bitte', eine Vorstufe zu 'An die Hofnung', einem der neun Nachtgesänge:

Wo bist du? Himmelsbotin! umsonst, umsonst
 Erwacht zu oft mein Auge des Morgens mir,
 Gesanglos ist, und öde, wie dem
 Knechte, mein Leben, und ach vergebens
 Schreckt manches Helden Nahme das Ohr, er rauscht
 Vorbei¹⁰⁴

Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist aber die letzte Strophe der Ode 'An die Deutschen':

Klanglos, ists in der Halle längst,
 Armer Seher! bei dir, sehnend verlischt dein Aug
 Und du schlummerst hinunter
 Ohne Namen und unbeweint.¹⁰⁵

¹⁰¹ StA II, 76, v. 30, 52 ff.

¹⁰² Vgl. Holle Ganzer, Hölderlins Ode 'Chiron', Diss. Berlin 1976, S. 16.

¹⁰³ StA. II, 75, v. 21.

¹⁰⁴ StA II, 521, Z. 12 ff. Zur elegisch-pathetischen Frage „Wo bist du?“ vgl. etwa 'Sonnenuntergang', 'Der blinde Sänger'/'Chiron', aber auch Petersens Ossian, S. 15, 32, 200, 473 u.s.w. Die Anfangszeilen von 'Cath-loda' (2. Gesang) lauten bei Petersen: „Wo bist du, Königssohn? Wo hingeschwunden du, junger Schimmer Selma's?“ bei Denis hingegen: „Aber wo bleibst du so lange? [...]“ In diesem Zusammenhang wäre vielleicht zu überlegen, ob es sich bei der Frage in 'Andenken', StA II, 189, v. 37 f.: „Wo aber sind die Freunde? Bellarmin/ Mit dem [den?] Gefährten?“, eventuell um einen ossianischen Nachklang handelt. Vgl. Petersen, S. 174: „Aber, wo bleiben meine Freund' im Streit? Wo meine Gefährten in den Gefahren?“ Armin und Hermann sind übrigens beide ossianische Namen; Harold kennt sogar einen Gellarmin (s. Petersen, S. 473).

¹⁰⁵ StA II, 11, v. 53 ff.

„Klanglos in der Halle“ wird übrigens auch in die Ode ‘Rousseau’ übernommen¹⁰⁶ und ist wohl eine der deutlichsten Ossianreminiszenzen in der späteren Dichtung¹⁰⁷ – „Echo“ wird man kaum dazu sagen dürfen. Ossians Gesänge sind voller Hallen, die nicht mehr hallen, in denen die Freude der Harfe verstummt ist, wo aber auch die Waffen unnütz an den Wänden hängen.¹⁰⁸ Die stille Halle ist übrigens ein Motiv, das auch bei John Smith immer wieder begegnet:

und meine Hallen, wo mitten unter Gesängen die Eiche brannte, sind schweigend, kalt und freudeleer.¹⁰⁹

Übrigens wird „hall“ von den meisten Ossianübersetzern durch „Halle“ wiedergegeben, obzwar Denis, wohl wieder aus metrischen Gründen, „Saal“ bevorzugt. Bei allen wird aber das auffallend häufig vorkommende „echoing“ normalerweise mit „hallend“ übersetzt. Fingal heißt z. B. „König des hallenden Selma“. Das war einmal so.

Damit sind die ossianischen Nachklänge beim reifen Hölderlin längst nicht erschöpft. Wer sich wirklich systematisch damit befassen wollte, müßte schon bedeutend mehr Belege finden können, als mir bisher gelungen ist. In dieser Hinsicht wären etwa ‘An die Madonna’ oder ein so offensichtlich bardisches Gedicht wie ‘Der Mutter Erde’ bestimmt einer näheren Untersuchung wert. Bei beiden müßte allerdings immer noch Klopstocks Vermittlerrolle mitberücksichtigt werden.¹¹⁰ Es ist aber auch

¹⁰⁶ StA II, 12, v. 13.

¹⁰⁷ Vgl. Kempfer, Hölderlin und die Mythologie, S. 17 und Anm. 101.

¹⁰⁸ Wo also „Waffenklang“ nicht mehr „tönt“ – vgl. Petersen, S. 66 f. (da ist auch von einem „Schlachtwetter“ die Rede). Zum Motiv der unnütz hängenden Waffen, Bogen, die von den schwachen Nachkommen nicht mehr gespannt werden können und dergleichen, vgl. bes. ‘Der Mutter Erde’, StA II, 124, v. 40 ff.; Petersen, S. 121: „Sie verlohren nicht die Kraft ihren Bogen zu spannen“; S. 149: „Aber izt drückt mich das Alter [...] das Schwerdt hängt ungebraucht in meiner Halle!“; S. 181: „Ungespannt liegt sein Bogen in der Halle“ – s. auch Kempfer, S. 44 und Anm. 101; er verweist natürlich auch auf Stolbergs ‘Das Rüsthaus in Bern’ (1775).

¹⁰⁹ Gallische Alterthümer, Bd. I, S. 271. Zur stillen Halle, vgl. The Works of Ossian (wie Anm. 61), Bd. I, S. 335: „but there is no sound in the hall“ (bei Jung: „doch in der Halle tönet kein Laut“); Bd. I, S. 345: „the virgins saw me silent in the hall“ (bei Petersen, S. 95: „Schweigen sahen mich die Mädchen in der Halle“) – vgl. hierzu ‘Empedokles’, StA IV, 137, v. 427: „indefß ich in der Halle schwieg...“

¹¹⁰ Zu den Klopstockschen Vorbildern für den Wechselgesang ‘Der Mutter Erde’ s. Beißners Erläuterung, StA II, 684. Auch in ‘An die Madonna’ wirken Klopstocks Bardiete nach, wie Renate Böschenstein überzeugend nachweisen kann – s. Hölderlins allegorische Ausdrucksform, untersucht an der Hymne ‘An die Madonna’, in: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn 1988, S. 181–209, bes. S. 196 ff.

schwer zu entscheiden, inwiefern die zweifellos sehr intensive Ossianlektüre in der Jugend bewirkt, daß Ossian (d. h. Petersen) in Hölderlins Sprache einfach aufgeht. Was man an Spuren, Echos, mehr oder weniger entfernten Anklängen auffände, wäre dann sicher interessant, würde aber bei der Interpretation nicht sonderlich weiterhelfen.¹¹¹ Freilich wird es im Spätwerk auch eine Menge bewußter Anspielungen geben, die ein zeitgenössisches Lesepublikum, hätte es eins gegeben, sicherlich registriert hätte. Die ‘Friedensfeier’ ist leider erst 1955 veröffentlicht worden, aber 1803 wäre der Dichter noch durchaus berechtigt gewesen, bei allen potentiellen Lesern (und erst recht Leserinnen) gründliche Ossiankenntnisse vorauszusetzen. Deswegen verdienten Ruth-Eva Schulz’ Vermutungen, Hölderlin würde in dieser Hymne auf einige der bekanntesten Passagen im ganzen ‘Ossian’ anspielen, eine kritische Auseinandersetzung und sollten nicht von vornherein als abwegig abgetan werden.¹¹² Allerdings bliebe immer noch die Frage, was es mit Hölderlins Anspielungs- und Zitiertechnik, die sich natürlich nicht auf Ossian beschränkt, auf sich hat, was er eigentlich damit bezweckt.¹¹³

Ich möchte mich aber jetzt einem letzten wichtigen Beleg zuwenden, der wohl unwiderlegbar beweist, daß Ossian für den späten Hölderlin noch immer von Bedeutung ist (und nur darum geht es mir). Die Datierung der neun Pindar-Fragmente ist freilich noch umstritten. Es zeichnet sich aber langsam ein Konsens ab, daß sie wahrscheinlich im Frühjahr 1804 in Nürtingen entstanden, also noch vor dem zweiten Homburger Aufenthalt.¹¹⁴ Am 2. April schreibt Hölderlin nämlich an Friedrich Wil-

¹¹¹ Vgl. etwa den Ausdruck „gehüllt/ In Stahl“ in der Rheinymne, StA II, 148, v. 211 f. Petersen zeigt eine deutliche Vorliebe für das Verb „hüllen“ und geht dabei etliche Male über seine englische Vorlage hinaus. So heißt es z. B. vom bewaffneten Fingal: „His blue arms were on the hero“ (The Works of Ossian, Bd. I, S. 270). Petersen übersetzt: „Die blaue Rüstung hüllte den Gewaltigen ein“. Aus Macphersons „and armed her lovely form in steel“ (Bd. I, S. 308) wird bei Petersen: „und hüllte ihre reizende Glieder in Staal“. Wenn wir es in der Rheinymne mit einem Nachklang zu tun haben, dann sicher nicht mit einem bewußten. Daß „gehüllt/In Stahl“ soviel heißt wie „gepanzert“, das haben wir wohl schon gewußt – vgl. dagegen Bertaux, der „gehüllt“ unsinnigerweise auf „Im Dunkel des Eichwalds“ bezieht (Hölderlin und die Französische Revolution, Frankfurt a.M. 1969, S. 137f.).

¹¹² Vgl. Anm. 43.

¹¹³ Vgl. dazu Momme Mommsen, Traditionsbezüge als Geheimschicht in Hölderlins Lyrik, Neophilologus 5, 1967, S. 32–42, 156–168; auch Ulrich Gaier, Hölderlins vaterländische Sang-art, HJb 25, 1986–87, S. 12–59, bes. S. 56.

¹¹⁴ Vgl. Markus Fink, Pindarfragmente: Neun Hölderlin-Deutungen, Tübingen 1982; Albrecht Seifert, ‘Die Asyle’. Überlegungen zu einer Interpretation des Hölderlinschen Pindarfragments, in: Jenseits des Idealismus (s. Anm. 110), S. 173–178, hier S. 173 ff.

mans, den Verleger seiner Sophokles-Übersetzungen und der Nachtgesänge: „Ich freue mich, Ihnen nächstens etwas zu schicken, worauf ich jetzt einen eigentlichen Werth setze.“¹¹⁵ Nun sind die Pindar-Fragmente in einer reinschriftlichen Fassung erhalten, die sehr wohl als Druckvorlage gedacht sein mochte. Es handelt sich bekanntlich um Gebilde ganz eigener Art, in denen jeweils ein pindarisches Fragment metrisch übersetzt und mit einer Prosaexegese versehen wird. Sie sind oft von großem sprachlichem Reiz und sind sicher mit das Schönste, was Hölderlin nach der Jahrhundertwende geschaffen hat. Sie sind natürlich auch dementsprechend schwer. Aber wenn man auch damit seine Schwierigkeiten hat, es handelt sich zweifellos um ein „durchkomponiertes Ganzes“.¹¹⁶ Selbstverständlich weiß ich, daß es heute fatal ist, beim späteren Hölderlin von einem fertigen, vollendeten Werk zu sprechen. Hier liegt aber ein solches vor, und soviel man weiß, das letzte vor der Katastrophe. Insofern kommt den Pindar-Fragmenten also eine ganz besondere Bedeutung zu, wie vermutlich auch der Tatsache, daß in dem *letzten* Satz des *letzten* Fragments (‘Das Belebende’) der Name Ossian fällt:

*Die Gesänge des Ossian besonders sind wahrhaftige Centaurengesänge, mit dem Stromgeist gesungen, und wie vom griechischen Chiron, der den Achill auch das Saitenspiel gelehrt.*¹¹⁷

Chiron kommt in dem ersten Fragment vor, wie auch hier in dem letzten. Er ist natürlich auch die Titelfigur von dem ersten der „Nachtgesänge“, einer Ode, die selbst eine Umarbeitung vom ‘Blinden Sänger’ ist. Ich glaube einfach nicht, daß das reiner Zufall ist.¹¹⁸ Irgendwie besteht für Hölderlin eine Verbindung zwischen Ossian und Zentauren, speziell Chiron. In meiner deutschen Homer-Ausgabe werden die Zentauren bezeichnet als „stark und wild, in den Bergen hausend“¹¹⁹, was wohl ganz treffend dem im achtzehnten Jahrhundert stereotypen Bild des schottischen Hochländers entspricht, hier aber von wenig Relevanz sein dürfte. Bei Chiron handelt es sich ja schließlich um den gelehrtesten und „zivili-

¹¹⁵ Nr. 245, StA VI, 439.

¹¹⁶ Michael Franz, *Die Schule und die Welt. Studien zu Hölderlins Pindarfragment ‘Untreue der Weisheit’*, in: *Jenseits des Idealismus* (s. Anm. 110), S. 139–155, hier S. 140. Vgl. auch Jeremy Adler, *Philosophical archaeology: Hölderlins ‘Pindar Fragments’*. A translation with an interpretation, *Comparative Criticism* 6, 1984, S. 23–46, bes. S. 31 f., 34 ff.

¹¹⁷ StA V, 290, Z. 39 ff.

¹¹⁸ Vgl. Maria Cornelissen, *Hölderlins Ode ‘Chiron’*, Tübingen 1958, S. 54.

¹¹⁹ *Ilias*. Neue Übersetzung, Nachwort und Register von Roland Hampe, Stuttgart 1979, S. 595.

siertesten“ der Zentauren. Außerdem glaube ich nicht, daß Hölderlin in Ossian den Vertreter eines primitiven Urzustandes gesehen hat (was wohl schon dessen „elegischer Charakter“ verbieten würde). In dem Fragment ‘Das Belebende’ selbst scheint es gerade um den Augenblick des Durchbruchs zu gehen, wo der Naturzustand verlassen wird. Ossian, wie Chiron, vertritt den Übergang in die Kulturphase. Wie immer und überall bei Hölderlin geht es auch hier um die Funktion des Dichters. Chiron stellt man sich wohl nicht primär als Dichter vor; daher der Schlußsatz – „der den Achill auch das Saitenspiel gelehrt“ – der die Parallele zu Ossian vermutlich rechtfertigen soll.¹²⁰ Ob man diese Parallele noch weiter verfolgen darf, etwa indem man Chirons pädagogische Rolle einbezieht, kann ich leider nicht sagen. In seinen Reflexionen über seine eigene Rolle als Dichter und seine Beziehung zu Tatmenschen wie Sinclair mag sich Hölderlin als politischen Erzieher verstanden haben, der von seinem Asyl in den Bergen Helden in die Welt aussendet. Als letzter seines Stamms kann Ossian natürlich keinen entsenden. Über Ossian als potentiellen aber frustrierten Nationalerzieher hatte schon Herder geschrieben.¹²¹ Wie Homer und Ossian „ein Lehrer sein der Menschheit im Gesang“, ist auch Stäudlins Wunsch gewesen.¹²² Es kann sein, daß Macpherson und seine wichtigsten Helfershelfer, Hugh Blair und Adam Ferguson, Ossian tatsächlich so konzipiert haben, nämlich als einen, „Der in der Brust der späten Enkelwelt/ Empfindungen und Tugendflammen strömt.“¹²³

Daß aber Ossians Dichtungen nicht nur als „Nachtgesänge“, sondern auch sehr wohl als „Stromgesänge“, „mit dem Stromgeist gesungen“, bezeichnet werden können, müßte jedem Kenner einleuchten. Man denke etwa an den Anfang von ‘Oina-Morul’:

Wie über Larmons grasige Hügel die unstätte Sonnenschimmer fliehen, so fliehen, bey Nacht, durch meine Seele Geschichten der Vorwelt [...] Wenn die Barden zur Ruhe geschieden sind, die Harfen in Selmas Halle hangen, kommt eine Stimme zu Ossians Ohr, und wecket seinen Geist. Es ist die Stimme der verschwundenen Jahre; sie schweben mir vorüber mit all ihren Thaten. Ich hasche die Kunden und *ströme in Lieder sie aus.*¹²⁴

¹²⁰ Ich stütze mich hier und im folgenden auf Überlegungen, die mir Albrecht Seifert brieflich mitgeteilt hat. Für seine Anregungen bin ich Herrn Seifert zu großem Dank verpflichtet.

¹²¹ Vgl. Alexander Gillies, *Herder und Ossian*, Berlin 1933, S. 132.

¹²² ‘Mein Wunsch: An Petersen’ (s. Anm. 27).

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Petersen, S. 77 (Hervorhebung von mir). Vgl. Denis (1784), Bd. III, S. 122: „Ich hasche die Kunden, so wie sie vorbegehn,/ Ström’ in Gesängen sie fort.“

Oder etwa an 'Fingal':

und süsse sind die Lieder der Wehmuth, die oft auf Albions Höhen ertönen, wenn das Jagdgetümmel vorüber, und die Ströme von Kona in Ossians Stimme murmeln.¹²⁵

Ich weiß nicht, ob die Erwähnung Ossians am Schluß des letzten Pindar-Fragments dazu berechtigt, auf eine Selbstidentifikation Hölderlins mit dem blinden Barden zu schließen. Daß er sein eigenes dichterisches Schaffen irgendwie als „ossianisch“ verstand, liegt wohl nahe, wobei sicher einiges Exzentrische in Rechnung zu stellen wäre. Aber wie auch immer Hölderlin sein eigenes Verhältnis zu Ossian gesehen hat, die Parallele, die sich einem heutigen Leser aufdrängt, ist das von beiden vermittelte Gefühl der totalen Vereinsamung, als würde ihre Dichtung in eine einzige trostlose Leere hineinprojiziert, entweder weil die Gemeinschaft, die sie aufnehmen soll, zerstört wurde, oder weil es sie noch nicht gibt. Der Vergleich mag vielleicht befremden, aber es ist bei Macpherson nicht alles kluge Berechnung. Hinter dem, was man voreilig als modische Sentimentalität abtun könnte, steckt echtes Pathos. Er hat, um mit Empedokles zu reden, den scheidenden Gott seines Volkes gespürt und sah sich wohl selbst als den letzten der gälischen Barden. In die überlieferte Dichterfigur des greisen Ossian hat er sich jedenfalls erstaunlich gut hineinfühlen können. In mäßigen Dosen lohnt er sich immer noch. Aber als er schrieb –

The joy of grief belongs to Ossian, amidst his dark-brown years¹²⁶

– da hat er einem ungleichen Größeren das Stichwort gegeben:

*Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.*¹²⁷

¹²⁵ Petersen, S. 184. Vgl. auch S. 226, Anm.: „Ullins Kriegslied ist von dem übrigen Gedicht unterschieden. Es eilt wie ein Strom dahin“; S. 351: „Hörst du nicht des Königs Stimme? Wie des Stromes Ausbruch aus der Wüsten ist sie, der hallende Klippen hindurch zum Sonnenversenkten Felde hinunterbraust“; dasselbe bei Jung, Bd. III, S. 94: „Hörst du die Stimme des Königs?/ Gleich dem entberstenden Strom der Wüste,/ Braust er hinab durch seine hallenden Felsen,/ In das sonnenversengte Gefild“.

¹²⁶ The Works of Ossian (wie Anm. 61), Bd. II, S. 176.

¹²⁷ StA I, 305.

Hölderlins Oedipus-Gedicht*

Von

Renate Böschenstein

Für Peter Horst Neumann

1. Phaethon

„O laß mich nicht den Todeswunsch erfüllen...“, spricht zu Phaethon der Sonnengott, als jener den Sonnenwagen zu lenken begehrt.¹ Hölderlin hat Ovids Erzählung von der tödlichen Begegnung des sterblichen Sohnes mit dem göttlichen Vater, die er auf Schillers Anregung hin 1795 übersetzt hatte, niemals vergessen. „Katastrophe Phaethon“ hat er spät noch als Stichwort zu einem geplanten Text verzeichnet, dessen Titel 'Gesang der Musen am Mittag' lauten sollte (StA II, 317). Daß diese Gestalt Hölderlin zur Zeit seines Eindringens in den sophokleischen Oedipus wieder gegenwärtig war, leuchtet ein: auch Phaethon ist verunsichert durch Zweifel an seiner Herkunft; auch ihn treiben diese Zweifel zu Apollon; auch ihn führt dieser Weg in den Untergang. So ist Hölderlins großes Oedipus-Gedicht 'In lieblicher Bläue' nicht in eine Fremde verschlagen worden durch seine Überlieferung als fiktives poetisches Testament eines „Phaëthon“, der seine Katastrophe durchlitten hat. Eine Textsituation, die kaum ihresgleichen kennt: eine Dichtung von unvergleichlicher Leuchtkraft und Tiefe als integraler Teil eines Romans, in dem ein blutjunger enthusiastischer Dichter ein ganz anderes Werk des Autors jener Dichtung sich nachzuahmen bemüht, den 'Hyperion'. Diese Situation ist zu einem Schibboleth des Hölderlin- und des Dichtungsverständnisses überhaupt geworden. Bedeutende Forscher aus verschiede-

* Dieser Artikel ist die mit einigen Ergänzungen versehene deutsche Fassung des im Hölderlin-Band der Cahiers de l'Herne (Paris 1989, S. 328–341) erschienenen Aufsatzes: Souvenir d'Oedipe.

¹ Ovid, Metamorphosen I, 750–II, 400. Hölderlins Übersetzung: Große Stuttgarter Ausgabe V, 313–316. Alle Hölderlin-Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe.

denen Gebieten haben nicht gezögert, 'In lieblicher Bläue' als gewichtigen Hölderlintext zum Ausgangs- oder Bezugspunkt ihrer Reflexion zu machen – Heidegger, Schadewaldt, André Green –²; André du Bouchet hat ihm nicht nur eine bewundernswerte Übersetzung, sondern auch eine fast magische Evokation gewidmet.³ Dagegen hat die Unsicherheit der empirischen Herkunft den Text für die Literaturwissenschaft im engeren Sinne weitgehend tabuisiert. „Es ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß Waiblinger [...] in den Aufzeichnungen des Helden solche des kranken Hölderlin wiedergibt. Doch ist es zweifelhaft, ob er Hölderlins Worte buchstabengenau abschreibt, ob er nicht an einigen Stellen ausschmückend erweitert, ob er nicht auch verschiedene Gedichte kontaminiert. Ferner ist es nicht einmal auszumachen, ob es sich ursprünglich um ein einziges dreigliedertes Gedicht handelt – trotz des durch die Motive des *Maafses* [...] und *Griechenlands* [...] gestifteten scheinbaren Zusammenhangs. Der könnte eben Waiblingers ausgleichende und aufhörende Zutat sein. [...] Es fehlt daher an jedem *gesetzlichen Kalkül*“ (StA II, 991 f.). Dieses Verdikt Beißners hat dazu geführt, daß der Text in manchen Ausgaben fehlt: es hat auch die kommentierende Erschließung des Textes weitgehend verhindert. Soweit ich die Situation übersehen kann, gibt es in der Hölderlin-Philologie wenige Ansätze dazu mit Ausnahme der Deutung von Winfried Kudzus, die den Text aus einer Spiegelbeziehung zum Hymnenfragment 'Griechenland' heraus versteht.⁴ Die eindringlichste Interpretation des gesamten Textes, die mir bekannt ist, verdankt sich einem theologischen Impuls. Jean-Luc Marion untersucht in seinem Buch 'L'idole et la distance'⁵ Erscheinungsformen des abwe-

senden Gottes bei Nietzsche, Hölderlin, Dionysios Areopagita. Die Denkform dieser intensiven Studie – für die vorliegende Untersuchung umso mehr eine Gesprächspartnerin, als auch für mein Hölderlinverständnis die theologische Perspektive maßgebend ist – entspricht jener Strömung der gegenwärtigen Philosophie, die durch die Namen Heidegger und Levinas bezeichnet ist. Wie sehr die Konzeption einer Distanz Gottes, welche für den Menschen Schonung bedeutet, der hölderlinischen Konzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch entgegenkommt, bedarf keiner Erörterung. Diese Distanz wird aber in Marions Buch von einem vorgegebenen, alle 'Idole', d. h. alle eingeschränkten Gottesvorstellungen hinter sich lassenden Göttlichen her gedacht, angesichts dessen überzeitlicher Seinsweise die Erfahrung der Unzugänglichkeit des geglaubten Gottes eins wird mit dem Leiden an der Leerstelle, die für die zweifelnde moderne Subjektivität den Platz jenes Gottes besetzt hat. Für mich liegt hier indes ein kategorialer Unterschied, der sich auch in den jeweiligen Texten nachweisen läßt. So gehe ich nicht nur methodisch von der Perspektive des sicher Gegebenen, nämlich des fragenden Subjekts, aus, sondern ich glaube auch, daß Hölderlin selbst diese Perspektive trotz aller Versuchungen zur Vermischung von Subjekt und Objekt überhaupt und von Subjekt und Gott im besonderen niemals verlassen hat, ja, in der Spätzeit sich mit besonderer Entschiedenheit zu ihr bekannte. Der spezifische Ort des Textes in der Nachbarschaft der letzten Hymnenfragmente, die bei allem Kampf um das eine Göttliche bis zuletzt sich um 'Unterscheidung' der verschiedenen Gottesbilder bemühen, darf nicht übersehen werden. So setzt sich die folgende Interpretation im Unterschied zu Marions synthetisierender Auslegung, welche die Mehrdeutigkeit des poetischen Sprechens als Ausdruck der Unsäglichkeit der väterlichen Distanz akzeptiert, aber auch neutralisiert, das viel schlichtere Ziel, den Text aus seinem spezifisch hölderlinischen Kontext heraus zu verstehen. Ich möchte nachweisen, daß er sehr wohl von einem „gesetzlichen Kalkül“ durchwaltet ist, so daß er nicht mehr als ‚Fragment‘, sondern als ‚Gedicht‘ angesprochen werden sollte.

Dabei darf die heikle Überlieferungssituation nicht einfach unter den Tisch gewischt werden. Das überzeugendste Argument für Hölderlins Autorschaft bleibt die Überlegung, daß der junge Waiblinger nach allem, was sonst von ihm vorliegt, niemals imstande war, eine so prägnante Dichtung zu verfassen, sie aufgrund von Anregungen durch Hölderlintexte oder –worte zu formulieren oder sie aus solchen Elementen zu komponieren. Was Waiblinger mit mehr oder minder Geschick nachahmen konnte, war die lyrische Prosa des 'Hyperion'. Die eigentümliche

² Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951; '... Dichterisch wohnt der Mensch...' in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954; Wolfgang Schadewaldt, Einleitung zu seiner Ausgabe: Sophokles, Oedipus und Antigone. Deutsch von F. Hölderlin, Frankfurt 1957; André Green, Un oeil en trop, Paris 1969.

³ Du Bouchets – metrische – Übersetzung in: Hölderlin, Oeuvres, Paris 1967 (Pléiade), in überarbeiteten Fassungen in: F. H., Poèmes, Paris 1986 und in: Hölderlin, Cahiers de l'Herne, Paris 1989. Interessant ist der Vergleich seiner Übersetzung mit der im gleichen Band enthaltenen von J. Hervier. Eine Prosaübersetzung stellt Catherine Perret an die Spitze ihres Essays: Exercice de la vision (L'Écrit du Temps Nr. 17, 1988, S. 50–59), in dem sie in der Art Blanchots anhand einiger Textpassagen die Themen „Sehen“, „Bild“, „Repräsentation“ in poetisierender Reflexion umkreist. – Du Bouchets Essay in: HJb 16, 1969/70, S. 70–91. Jetzt in: L'incohérence, Paris 1979.

⁴ Sprachverlust und Sinnwandel, Stuttgart 1969, S. 132–139. Beim Überblick über die Forschung stütze ich mich auf die Hölderlin-Bibliographie von Maria Kohler, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.

⁵ Paris 1977.

Verschränkung des ganz Konkreten und scheinbar Einfachen mit der dichtesten gedanklichen Substanz dagegen, die das Schreiben des späten Hölderlin auszeichnet, hat er nicht imitieren können. Wer so rührend-ungeschickt schreibt: „Mit Gott zu kämpfen, war das nicht von jeher mißlich?“⁶, wird schwerlich zur gleichen Zeit den Satz finden: „*Nemlich wie Herkules mit Gott zu streiten, das ist Leiden.*“ Auch die vom fiktiven Berichterstatter des Romans ausdrücklich erwähnte ursprüngliche Abteilung „wie Verse, nach Pindarischer Weise“, spricht eher für eine Loyalität des jungen Verehrers gegenüber dem Hölderlintext, denn solche Verse hätten sich in den Stil des Romans sehr gut gefügt, und man muß annehmen, daß Waiblinger die Prosaform, in der er sich offenbar den Text abgeschrieben hatte, nicht eigenmächtig abändern wollte. Für seinen Respekt gegenüber dem Wort des kranken Dichters spricht, daß er sogar aus der Ferne seines römischen Aufenthalts in seinen Erinnerungen an Hölderlin die erste Strophe der Ode ‘Wenn aus der Ferne . . .’ sowie einen Satz aus der späten Hyperion-Bearbeitung exakt wiedergibt.⁷

⁶ Phaëthon. In: Werke und Briefe, Bd. 2, hg. v. H. Königer, Stuttgart 1981, S. 126.

⁷ Über Waiblingers Verhältnis zu Hölderlin unterrichten die Dokumente in StA VII, 3. Die Autorschaft Hölderlins ist mit großer Entschiedenheit und zum Teil immer noch beweiskräftigen Argumenten vertreten worden von Ludwig von Pigenot (Sämtliche Werke, Bd. 6, Berlin 1923, S. 490–492). Pigenot wie Eduard Lachmann (‘In lieblicher Bläue . . .’ Dichtung und Volkstum [Euphorion] 38, 1937, S. 356–361) haben versucht, die metrische Form zu rekonstruieren. Die grundsätzliche Möglichkeit einer metrischen Gliederung in der Art von ‘Der Einzige’ ist – neben der Nähe zu den Texten ‘Was ist Gott?’ und ‘Was ist der Menschen Leben?’ sowie Waiblingers sonstiger Verfahrensweise – eines der Argumente, welche die Herausgeber des 9. Bandes der Frankfurter Ausgabe dazu bewogen, den von ihnen „Phaeton-Segmente“ benannten Text für authentisch zu halten (vgl. S. 33). Ebenso erkennt Dietrich Uffhausen in seiner Ausgabe des Spätwerks („Bevestigter Gesang“, Stuttgart 1989, S. 179–193) den Text als echt an und versucht eine Rekonstruktion der metrischen Fassung. Für Waiblinger als Verfasser plädiert Emmon Bach: ‘In lieblicher Bläue’: Hölderlin or Waiblinger? The Germanic Review 36, 1961, S. 27–35. Die Ergebnisse seiner äußerlichen linguistisch-statistischen Methode überzeugen mich nicht. In einer noch ungedruckten Dissertation: „Aber was ist diß?“ Formen und Funktionen der Frage in Hölderlins dichterischem Werk, Göttingen 1990, in die sie mir freundlicherweise Einblick gewährte, setzt sich Sabine Doering sorgfältig mit dem Problem der Echtheit des Textes auseinander, und zwar vom Verhältnis der in ihm enthaltenen neun Fragen zur Eigenart des Fragens in gleichzeitigen Werken Hölderlins und Waiblingers aus. Sie gelangt zu der Annahme, daß Waiblinger den Text „unter Verwendung von Hölderlins spätem Vokabular und einigen seiner bevorzugten Themen [. . .], eventuell auch mit wörtlicher Einbeziehung kürzerer Äußerungen Hölderlins, selbst komponiert hat.“ Der an sich einleuchtende Ansatz scheint mir nicht überzeugend durchführbar, weil für einen *hymnischen* Text aus der frühen Krankheitszeit kein vergleichbares Material vorliegt. Die Gedichte in vierzeiligen Strophen gehören einem ganz anderen Genus an. Bei Waiblingers Roman ist die Situation insofern besonders kompliziert, als es sich nicht nur um Prosa handelt, sondern diese der klassischen hölderlinischen nachgebildet

Dennoch bleibt merkwürdig die außerordentlich enge Verflechtung des Textes mit dem gesamten Phaëthon-Roman. „Maß“ und „Reinheit“ sind die Leitbegriffe der Geschichte des jungen Bildhauers Phaëthon, der auf eine sehr unklare, zu psychoanalytischer Deutung auffordernde Weise an der Maßlosigkeit seiner Sinnsuche und am Verlust der sexuellen Reinheit zugrunde geht. Fast sämtliche Elemente des Textes ‘In lieblicher Bläue’ tauchen im Roman auf, zum Teil in strukturbildender Funktion: die Jungfrau, die drei Säulen, die Blume, die Myrten und Rosen, Griechenland, die Milchstraße, der „Riesengang“ der Welten, die Kometen, das Auge Gottes und natürlich die Sonne. „Die höchste Eigenschaft dieser Schönheit ist Reinheit. Sie ist wie eine weiß gestaltete Lichtflamme. Auch ist sie mäßig bei aller Fülle.“⁸ Der Herausgeber der kritischen Waiblinger-Ausgabe nimmt an, daß der junge Autor „aus einem Bogen von Hölderlin-Handschriften einige Partien nach ästhetischen und thematischen Gesichtspunkten, die sich auf den PH beziehen ließen, auswählte.“⁹ Eher scheint mir: als Waiblinger unter dem Eindruck der Begegnung mit Hölderlin vom psychischen Zwang ergriffen wurde, einen Roman über einen Wahnsinnigen zu schreiben, konzipierte er sein Werk anhand der von Hölderlin am 3. Juli 1822 empfangenen Papiere, d. h. dieses und vielleicht noch anderer, uns unbekannter Texte. Waiblinger lebte offenbar eine Zeitlang mit dem ihn so tief aufwühlenden Dichter in einer Art von osmotischem Verhältnis. Hätte diese Osmose wirklich dahin gereicht, daß er in Hölderlins Geist Textelemente zusammenfügte, so wäre dieser Geist doch er selbst geblieben durch ein Medium hindurch, mit dem er vereint war im Zeichen Phaethons, im Zeichen des Streites mit dem Gott Apollon.

2. Der Text

a) Reflex und Ebenbild

Der Gott erscheint zunächst als Regent einer jener Heimatszenerien, wie wir sie aus ‘Mnemosyne’, ‘Griechenland’ und dem Bruchstück ‘Und

ist. – Im Zusammenhang des Problems ist zu bedenken, daß nach Waiblingers Zeugnis die Selbstgespräche des kranken Hölderlin von Fragen durchsetzt waren (StA VII,3, 65), obgleich daraus natürlich nicht unbedingt auf seine Schreibpraxis geschlossen werden darf.

⁸ Vgl. Anm. 6, S. 103.

⁹ Vgl. Anm. 6, S. 763.

mitzufühlen das Leben. . . ' kennen. (Hinweise auf verwandte Dichtungen sollen in dieser Interpretation auf das Notwendigste beschränkt werden und nur dem Verständnis des Textes, nicht dem Nachweis der Echtheit oder der Konstruktion eines übergreifenden Problemzusammenhangs dienen.) In der Heimatsphäre herrscht Korrespondenz: der Kirchturm blüht mit seiner blauen Farbe, um dem Blau des Himmels zu entsprechen, so wie in 'Griechenland' sich die Erde als Zeichen der Liebe zum Himmel mit blauen Veilchen bekleidet. Das Metall des Daches gibt dabei der idyllischen Szenerie nach Hölderlins Weise eine heroische Komponente, so wie die Schwalben, die Zugvögel, den Raum auf die Ferne hin öffnen. Die Weichheit der „lieblichen“ und der „rührenden“ Bläue wird gegengewogen von der Stimme der schreienden Vögel. Das „Rührende“ der Bläue aber – das ist wichtig – impliziert bereits ein wahrnehmendes Subjekt. Dem entspricht, daß die Farbe des metallenen Daches als *Reflex* erscheint, als Wirkung des Gottes, der sich im ganzen Gedicht nicht anders als mit seinen einfachsten Namen zeigen wird.¹⁰ „Die Sonne geht hoch darüber“: es ist also Mittagszeit, die Zeit der Musen, die Zeit des Sinnens in der Heimat, die Zeit, in der Empedokles sich zum Tode bereitet. In den allereinfachsten Bildern bürgerlichen Lebens begegnen sich hier zwei Gottheiten: die Fahne auf dem Kirchturm „krähet“, weil sie den Hahn, den Verkünder Christi, vertritt. Sie kräht im pneumatischen Wind, und sie kräht „stille“ in einem nur scheinbaren Paradox: diese Stille, vom jungen Hölderlin einst als seine Freundin besungen, ist der seinen pietistischen Ursprung nie verleugnende Zustand inniger Konzentration, in welchem die Intensität der sinnlichen Bilder bereits in die Verinnerlichung hinübergleitet. Die Stille der Fahne reflektiert das „stille Leben“ dessen, der „unter der Gloke dann herabgeht, jene Treppen“. Dieser „eine“ führt das wahrnehmende Subjekt des Textes ein, ist aber vorderhand noch Objekt der Wahrnehmung. Er inauguriert das zentrale Motiv der *Gestalt* und damit die platonische Dimension des Textes. Indem die – physische – Gestalt sich auf der offenen Treppe des Turmes, offenbar einer Art von Campanile, abzeichnet, wird der „eine“ repräsentativ für den Menschen überhaupt. Freilich stößt dieses evident scheinende Verständnis des Satzes auf eine Schwierigkeit: „Bildsamkeit“, ein

¹⁰ Es ist hier nicht möglich, auf das breite Spektrum der Namens- und damit der Erscheinungs-Formen dieses Gottes in Hölderlins Dichtung einzugehen, die von „Tag“ und „Licht“ zum manifest gestalthaften „Apollon“ reichen. Wie bei Dionysos könnte man auch hier von einem „Mythokonzept“ sprechen, dessen vollständige Beschreibung noch aussteht (vgl. Maria Behre, „Des dunkeln Lichtes voll.“ Hölderlins Mythokonzept Dionysos, München 1987).

Lieblingsterminus des goethezeitlichen Humanismus, ist weder bei Hölderlin noch bei den zeitgenössischen Autoren im Sinn von „Körperstruktur“ belegt (während „Bildung“ im Doppelsinn geistiger und körperlicher Entfaltung geläufig ist).¹¹ Man darf aber dem Hölderlin dieser Stufe, der sich insbesondere als Übersetzer gewöhnt hat, die opaken Wörter aufzubrechen, eine singuläre Rekonkretisierung des Wortes (Bildsamkeit = Bildhaftigkeit) durchaus zutrauen. Der Übergang von „Gestalt“ zu „Bild“ wird sich aus dem Folgenden begründen.

Zunächst entfaltet sich die bisher implizite Zweiheit von Außen und Innen als Relation von Schönheit und Reinheit, deren Polarisierung nur experimentell suggeriert und sofort harmonisierend aufgehoben wird. In einer der Digressionen, die Hölderlin von den antiken Dichtern gelernt hat, werden die Fenster ihrer Bogenform wegen den Baumarkaden verglichen. Die Formulierung, sie seien noch „der Natur nach“, *κατὰ φύσιν*, führt diese Ähnlichkeit auf ein Allgemeines zurück. Die physische Schönheit hat ihr Analogon in der Reinheit: „Innen aus Verschiedenem entsteht ein ernster Geist.“ Dieses Innen kann das Innere der Kirche oder das Innere des Menschen meinen. Reinheit – ernster Geist – Einfalt – Heiligkeit sind innere Äquivalente der sichtbaren Schönheit. Der ernste Geist entsteht aus „Verschiedenem“: Trotz Hölderlins mehrfacher Betonung der Verschiedenheit in Leben und Geist gerade in den spätesten Gedichten ist es hier sinnvoller, „aus Verschiedenem“ zu verstehen als „aus Totem, Verganem“ (was auch du Bouchets Wendung „du départ“ anzudeuten scheint). Die Vergangenheit erscheint in „Bildern“, welche aber auch die am Anfang geschilderten gegenwärtigen Bilder einschließen, die als mythische die Vergangenheit aufbewahren. Essentiell ist der Begriff des Bildes, weil er die Dinge an das wahrnehmende, erinnernde Subjekt bindet, das im gleichen Satz auch als Subjekt des Textes – „man“ – manifester wird. Das Subjekt weiß sich im Kontakt mit Bildern und nicht im Immediatkontakt mit dem Kosmos; es unterwirft sich diesen Bildern demütig, weil sie nicht von ihm erzeugt sind, sondern ihm als Sprache von einer göttlichen Instanz zukommen. Diese manifestiert sich nun ihrerseits im Text, in einem Fächer von bedacht variierten Bezeichnungen: „Die Himmlischen – die Gottheit – Gott“. „Die Himmlischen aber, die immer gut sind“, begreifen, die Erscheinung des Sonnengottes fortführend, die antiken Götter ein, für die sich das Problem der Theodizee noch brennender stellt als für den christlichen Gott. Die betonte Versicherung ihrer „Güte“ setzt nicht nur Hölderlins nie gestillte

¹¹ Vgl. den Artikel im Grimmschen Wörterbuch.

Zweifel voraus, sondern die ganze Beunruhigung der Epoche, für die stellvertretend die von Goethes 'Iphigenie' wieder aufgerührten Zweifel der euripideischen Iphigenie stehen mögen. In die verzweifelte Hoffnung, daß sie „immer gut“ seien, mündet eine Linie analoger Affirmationen: „denn alles ist gut“ ist die Erkenntnis des sterbenden Christus (StA II, 167); „nichts ists, das Böse“ heißt es in der Madonnenhymne (StA II, 213). Die Götter heißen hier auch darum die Himmlischen, weil der Himmel – in einem ‚einfältigen und heiligen Bild‘ – Reichtum anzeigt durch seine silbernen Blüten oder seine Erz- und Marmorfarbe (StA II, 209): dies motiviert den Vergleich der Himmlischen mit „Reichen“, die alles zugleich besitzen, „Tugend und Freude“. Nach seinem eigentümlichen „Kalkül“ greift hier der Text zurück auf die abgewiesene Opposition des „ernsten Geistes“ zur „sichtbaren Schönheit“. Er weist zugleich voraus auf die endgültige Harmonisierung im zweiten Teil: „der Tugend Heiterkeit verdient auch gelobt zu werden vom ernsten Geiste, der zwischen den drei Säulen wehet des Gartens.“ „Tugend“, immer schon ein Schlüsselwort Hölderlins, war ihm in der Spätzeit besonders präsent als ein Hauptmotiv der von ihm übersetzten Pindarischen Gesänge. Die ἀρετή Pindars hat das Gepräge von Leistung, Fähigkeit, Verdienst, nicht nur im Sinne der in den Siegesliedern nahe liegenden „Athletentugend“. Wenn aber den Himmlischen ausdrücklich Tugend *und* Freude zuerkannt werden, steht im Hintergrund bereits eine der Hauptfiguren des Gedichts: Herakles. In der berühmten Erzählung des Xenophon hatte der Halbgott nur für eines der beiden um ihn werbenden Lebensprinzipien optieren können, für die Tugend.¹² Indem das andere Prinzip, dessen antiker Name zwischen Glückseligkeit und Wollust, εὐδαιμονία und ἡδονή, schwankt, als „Freude“ designiert wird, erfährt es eine Deutung, welche seine Konjunktion mit der Tugend möglich macht: Die kraftvolle hölderlinische Freude als dionysisches Prinzip widerspricht nicht einer ἀρετή, die sich in Tat und Kunst erweist.

Die für die Spätstufe charakteristische Zurücknahme des poetischen Verkündigungsamtes in das Bewußtsein des subjektiven perspektivischen Sprechens erzeugt an dieser Stelle ein Raisonement, in dessen Verlauf sich das Subjekt ausdrücklich als fragendes, *reflektierendes* einbekennt: „dieses glaub' ich eher.“ Die Behauptung, der Mensch dürfe die den Himmlischen gegebene Einheit von Tugend und Freude nachahmen,

¹² Die Erzählung, in Xenophons 'Erinnerungen an Sokrates' überliefert (II, 1, 21–34), wird ausführlich referiert in Hederichs 'Mythologischem Lexicon', Leipzig 1770.

muß in einzelnen Schritten geprüft werden. Gegen sie spricht das Gewicht der „Mühe“ (der herculeus labor), dafür aber das Gegengewicht der „Freundlichkeit“, die eins ist mit der Reinheit. Was ist zu verstehen unter dieser Freundlichkeit, mit der zugleich nach der Instanz des ernsten Geistes die Instanz des Herzens eingeführt wird, in der Physis und Innerlichkeit zusammenkommen? Gemäß Hölderlins Verhältnis zur Sprache ist in diesem Lieblingswort die Wurzel „Freund“ gewiß ebenso ernstzunehmen wie der phonetische Anklang an „Freude“. („... und es sahn ihn [...] den Freudigsten die Freunde noch zuletzt...“ StA II, 167). Die Freundlichkeit des Herzens ist dessen wache Offenheit, die den Kontakt mit den Himmlischen, die gern in ihm „ruhn“ (StA II, 99), mit der Natur und den Gefährten erhält. Die Gefahr wäre die trotzigte Verhärtung, die Aufkündigung der Götterfreundschaft durch den Verrat, wie ihn Tantalus geübt hat. Das so legitimierte „Sich-Messen“ mit der Gottheit bedeutet zunächst nicht Wettstreit, sondern Orientierung. Die Hilfe, die dazu die Zeichensprache des Himmels gibt, redet deutlicher aus dem verwandten Bruchstück 'Was ist Gott?'. „... Voll Eigenschaften ist das Angesicht / Des Himmels von ihm. Die Blize nemlich / Der Zorn sind eines Gottes. Jemehr ist eins / Unsichtbar, schiket es sich in Fremdes...“ (StA II, 210). Diese Semantik des Himmels ist die erste Version des „Es“, das „des Menschen Maaß“ darstellt. Besonders intensiv ist in diesem Text die spezifisch hölderlinische Denkanstrengung, die in einer nie endgültigen Folge von annäherungsweise tauglichen Begriffen und Bildern ein die Verbalsprache transzendierendes Gemeintes vorstellbar machen will. Der Satz „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde“ nimmt in einer neuen harmonisierten Opposition die Spannung Reinheit/Schönheit und Tugend/Freude wieder auf. Thematisiert wird hier die seit der Antike virulente Spannung von otium/negotium, die zunächst in der Reformationszeit durch die theologische Valorisierung der Arbeit als göttlicher Aufgabe und dann im 18. Jahrhundert durch die beginnende Leistungsideologie akzentuiert worden war. Nicht umsonst werden in der deutschen Literatur „Muse“ und „Muße“ oft auch semantisch einander angenähert. Schon der junge Hölderlin hatte unter dem Namen der „Muße“ den dichterischen Zustand beschrieben, in dem er sich selbst in Ulmbaum und Adler verwandelt, in dem ihm Visionen des Weltganzen und der Geschichte erscheinen. Diesen Zustand, der im „Lesen“ – dort noch eines erzählenden „Blattes“ – gipfelt, nennt er „Wohnen“ im „Leben der Welt“ (StA I, 236 f.). In den späten Evokationen solcher Zustände richtet sich das Lesen auf die Zeichen der physischen Welt. Wichtig ist, daß dieses „Lesen“ – und nicht das eigene

Sprechen – offenbar das Kennzeichen des „Dichterischen“ ist, das somit menschenallgemein wird. Vom Theodizeeproblem her gesehen, liegt etwas Ergreifendes darin, wie das der Gottheit liebend unterworfenen Ich die Situation so umkehrt, daß es sich rechtfertigen muß, nicht göttergleich „müheles“ in Harmonie leben zu können. Dieses demütige, vorsichtig formulierende Subjekt findet indes doch ein Fundament im Bewußtsein seiner Gottebenbildlichkeit, in welche das Raisonnement mündet. Die Nacht als heilige Fremdlingin – auch sie nur im Reflex, im Schatten, präsent – gibt dabei dem Menschen ein erhabenes Maß. Doch scheint diese Würde des Menschen nicht selbstverständlich. „... der heißet ein Bild der Gottheit“ impliziert eine Bedingung: „wenn er mit Recht ein Bild der Gottheit genannt werden kann“. Zu beachten ist das Vermittelte der menschlichen Existenz und – unter dem Aspekt der Kohärenz des Textes – die Korrespondenz zum Anfang: die „Bildsamkeit“, am Anfang plastisch sichtbar, zeigt sich jetzt als Ebenbildlichkeit. Wie das Dach der Reflex des Himmels, so ist der Mensch ein Bild der Gottheit – im Namen der Schrift, die ihn so geheißt hat, wie jenes im Namen der färbenden Sonne.

b) Gestalt und Idee

Abwegig wäre es, wollte man, wie es die Dreiteilung des Textes suggeriert, auf dieser Stufe noch das Schema naiv-heroisch-idealisch wiederfinden. Aufgabe des zweiten Gedichtteils scheint es vielmehr, das im ersten Teil entfaltete Korrespondenzverhältnis zu befestigen und präzisierend zu beleuchten. Dabei spaltet das um Erkenntnis kämpfende Subjekt immer mehr einen fictus interlocutor von sich ab, vor dem es seine Einsichten rechtfertigt. So entsteht ein bohrendes Fragen, welches das Verfahren des Textes dem Verfahren seines Helden annähert, des Königs Oedipus. Die Einsicht, daß der Mensch sich an der Gottheit messen darf und muß, wird erhärtet durch die Erkenntnis, daß „auf Erden ein Maaß“ fehlt – weil es innerhalb des physischen Kosmos nichts Statisches gibt. Die als Fremdkörper wirkende klopstockisch-emphatische Formulierung: „Nemlich es hemmen den Donnergang nie die Welten des Schöpfers“ erklärt sich aus dem beim späten Hölderlin nicht seltenen Rückgriff auf alte Elemente der Jugendliteratur, die schon dem „Donner der Plejadenbahn“ Schweigen gebieten wollte (StA I, 119). Das Gesetz ewiger Bewegung in der Natur verurteilt auch die Schönheit der Blume zur Vergänglichkeit. („Weil“ hat hier noch den alten Sinn von „solange“, der

in poetischer Sprache um 1800 noch gebräuchlich war.¹³) Mit der „Sonne“ und dem „Auge“ grenzen aneinander der Gott und das Subjekt, das sich durch diese Metonymie noch stärker als erkennendes charakterisiert. Zugleich aber spricht es in einer neuen Digression in unvergleichlich einfacher Weise die zerreißende Stärke seines Gefühls aus: „Es findet das Aug' oft im Leben Wesen, die viel schöner noch zu nennen wären als die Blumen. O! ich weiß das wohl! Denn zu bluten an Gestalt und Herz, und ganz nicht mehr zu seyn, gefällt das Gott?“ Zweifellos ist hier gedacht an Diotima und ihren Verlust. Den äußersten Schmerz kann das Ich nur in Form einer Frage aussprechen, die nicht rhetorisch gemeint ist, sondern jene tapfere Behauptung von der Güte der Himmlischen in Frage stellt. Im Feuer seines Schmerzes verschmilzt das Ich mit dem großen Paradigma jedes extremen Leidens, mit Christus. Es verschmilzt aber auch mit Oedipus, der nach seiner Selbstblendung, „an Gestalt und Herz“ blutend, nicht mehr „ganz“ war. Nach Gestalt, Geist, Herz tritt mit der Seele eine weitere Instanz des Menschen auf, welche das Instrument der Kommunikation mit den Göttern ausmacht. Weil sie „göttlichtrauernd in der starken Seele“ den Verlust des Sohnes ertrug, verdient die Madonna Verehrung, und 'Mnemosyne' zeigt das traurige Schicksal des Ajax, dem solche Kraft fehlte. Wenn dieses Instrument rein bleiben soll, so darf es sich weder mit dem Schmerz vermischen noch mit dem Göttlichen – was beides bei Oedipus geschehen ist. „Der Mensch, als Erkennendes, muß auch verschiedene Welten unterscheiden, weil Erkenntnis nur durch Entgegensetzung möglich ist. Deswegen ist das Unmittelbare, streng genommen, für die Sterblichen unmöglich, wie für die Unsterblichen.“ (StA V, 285). Diese stets wiederholte Einsicht Hölderlins spricht sich hier aus im Bild des Adlers, der an „das Mächtige“ zu reichen droht. Droht: denn wenn der Adler seit der Antike als Fürst der Vögel dem Zeus zugeordnet ist, darf er – so wenig wie der in ihm verkörperte Dichter, der den Vogelschrei zum Gesang macht – doch nicht diesen berühren, den mächtigen Vater, den Äther, dessen Name hier nach hesperischer Art durch die hypostasierte Eigenschaft ersetzt ist. Das „Es“ des folgenden Satzes bezieht sich nicht etwa auf das Mächtige, sondern nach dem Kalkül des Gedichts greift es zurück auf das Maß. Hier tut sich das platonische Zentrum auf: das Maß ist nur zu finden in der überzeitlichen Statik der Idee. „Es ist die Wesenheit, die Gestalt ist's“. Der Begriff der Gestalt hat sich von der physischen Struktur zur schillerschen Übertragung von εἶδος hin verschoben.

¹³ Vgl. den Artikel bei Grimm.

Mit dieser Verankerung des Maßes im Ideenreich ist die generelle Frage nach dem Maß an ein erstes Ziel gekommen. Die Verankerung in der platonischen Idee ist notwendig, weil die Semantik des Himmels, das erste Maß, als Naturphänomen auch dem Wechsel unterworfen ist und mißverstanden werden könnte. Der dritte Teil wird an mythologischen Beispielen die Konsequenzen des Mangels an Maß beschwören. Dazwischen liegt eine Partie, die den Kampf des Subjekts schildert, das seine Reinheit gegenüber dem reißenden Schmerz bewahren will. Es reflektiert über ein „Bächlein“, das, so idyllisch es wirkt, doch schon die reißenden Bäche des dritten Teils präludiert. Wenn die Verbindung von Bächlein und Milchstraße auch als neue Naivität des Spätstils wirkt, ist sie doch schon vorgebildet in den Jugendgedichten: „Bächlein, Sonnen treten in die Bahn“ (StA I, 131). Das Bächlein, Natur-Sprachzeichen, steht im Analogieverhältnis zum Auge der Gottheit. Dabei überführt der Doppelsinn von „scheinen“ (lucere und videri) das äußere Blicken in problematisierende Reflexion. Die Milchstraße aber gehört zu den Zeichen, die den Einzug der Heroen ins Gedicht vorbereiten: sie entstand, als Hera entdeckte, man habe ihr das verhaßte Kind Herakles an die Brust gelegt, als sie es von sich schleuderte und den Rest der Milch unter die Gestirne spritzte.¹⁴ Das leidende Ich erkennt die Klarheit des Bächleins und des göttlichen Auges als Mahnung, kann aber seinen Schmerz nicht unterdrücken: „... aber Thränen quillen aus dem Auge.“ So klagte Menon in der Erstarrung seiner Seele: „Nur vom Auge mir kalt öfters die Thräne noch schleicht“ (StA II, 77). So ist das Ich abgespalten von den „Gestalten der Schöpfung“ und erblickt das Paradoxon ihres „heiteren Lebens“, das es durch den merkwürdigen Vergleich mit den „einsamen Tauben auf dem Kirchhof“ ausdrückt. („Weil“ scheint hier geradezu adversativ gebraucht zu sein: „während ich nicht“.) Offenbar kehrt hier das Thema des „Verschiedenen“ wieder. Die Tauben leben auf einem Boden, der mit Vergangenheit angefüllt ist; sie sind einsam, weil sie von dieser Herkunft abgetrennt sind – wie die Menschen einsam sind durch ihre Trennung von der gemeinsamen Welt des Altertums, wie Diotima einsam war als in die kalte Moderne verschlagene Athenerin. Wer sich aber dieser Einsamkeit bewußt ist, fällt dem Spott anheim. Wenn das Ich seine eigene Reaktion auf diesen Spott nur als Vermutung ausdrückt: „Das Lachen aber *scheint* mich zu grämen der Menschen, nemlich ich hab' ein Herz“, so wird das Ausmaß an kontrollierter Reflexion deutlich, mit der dieses Ich sich

¹⁴ Die im astronomischen Kontext überlieferte Sage wird gleichfalls bei Hederich nachgezählt.

selber zum Objekt macht. Indessen arbeitet dieser scharfen Unterscheidung auch eine identifikatorische Tendenz entgegen. Das Ich kann sich, wenn auch nur im Modus der Wunschphantasie, als Kometen denken, als Naturphänomen also, weil es dessen Eigenschaften – Schnelligkeit, Feuer, Reinheit – nicht von den gleichnamigen menschlichen Eigenschaften unterscheidet. Daß der Mensch sich den Sternen vergleichen darf, hat der erste Gedichtteil nachgewiesen. Warum aber gerade ein Komet? Die Hauptgestirne sind Gottheiten; in Sternbilder – wie die Dioskuren – werden nur Heroen und Halbgötter verwandelt. Der Wunsch nach solcher Verklärung wäre für den Menschen Vermessenheit. Als vogelähnlicher Komet bliebe das Ich dem Adler verwandt, mit dem es sich einst als Dichter identifiziert hatte – aber ein Adler ohne Gesang, geschützt vor Hybris, der nicht mehr selbst spräche, sondern als sprechendes Zeichen von Gott zeugte. (Gewagt, aber nicht unhöflich, ist es, auch an die etymologische Bedeutung „Haarstern“ zu denken: κόμην κείρειν ist eine geläufige Bezeichnung für ‚die Locken lösen‘ (StA II, 198) als Opfer für die Toten – das Kometen- Ich wäre dann selbst das Totenopfer für Diotima.) „Des Menschen Natur“ schlägt dabei die Brücke von der organisch-dinglichen Natur des ersten Teils zum „Natürlichen“ des dritten. In subtilem Abwägen werden aber den Vorzügen des Kometen spezifisch menschliche entgegengehalten. „Der Tugend Heiterkeit verdient auch gelobt zu werden vom ernsten Geiste, der zwischen den drei Säulen wehet des Gartens“. Ob hier ein spezifischer Garten gemeint ist, bleibt offen. Die Jungfrau als Mensch, der das Maß beobachtet, weist zurück auf die „Wesen, die viel schöner noch zu nennen wären als die Blumen“. Die Myrten aber verklammern den zweiten mit dem dritten Teil. Die Myrte, im antiken Griechenland nicht Braut-, sondern Fest- und Sieges schmuck, führt hinüber in die griechische Heroenwelt. „Schmüken will ich das Schwerdt! mit der Myrte Ranken!“, heißt es in der von Hölderlin übersetzten Ode des Alkaios, welche die Dioskuren Harmodios und Aristogeiton feiert, die Tyrannenmörder, die ihr Schwert in Myrtenlaub versteckten. Zu den Heroen aber gehört jetzt auch Diotima: „... Zu euch ihr Todesgötter / Dort Diotima Heroen. / Singen möcht ich von dir / Aber nur Thränen. / Und in der Nacht in der ich wandle erlösch mir dein / Klares Auge! himmlischer Geist!“ (StA II, 319).

c) Reflexion

Die Heroen, deren Tatkraft Hölderlin so oft bewundert hat, erscheinen im Zeichen der Erkenntnis und des Leidens. Jener „eine“, der im ersten Gedichtteil die Treppe hinabstieg und die Bildstruktur des Menschen einem unsichtbaren Subjekt vorführte, ist jetzt selbst das Subjekt und wird sich selbst zum Bild. Auf eine unvergleichlich eindringliche Weise konkretisiert der Text das große Thema der idealistischen Philosophie: er zeigt Unausweichlichkeit, Möglichkeit und Wirkung der Selbstreflexion. Die scheinbar archaisierende Struktur des einleitenden Bedingungsgefüges, dessen Hauptsatz auf die Inversion verzichtet, hat ihren Grund: im Satz über den Spiegelblick wird so eine Spannung erzeugt, die den Hauptsatz „es gleicht dem Manne“ nicht zur Bestätigung des Selbstverständlichen werden lässt, sondern zur positiven Antwort auf eine Frage. Die ausdrückliche Konkretisation des „einen“ als „Mann“ erlaubt es, die Spiegelung in den beiden Teilen des Satzes zu vollziehen. Selbstreflexion ermöglicht wirklich Selbsterkenntnis: diese Sicherheit verdankt sich der im ersten Teil nachgewiesenen Analogie zwischen dem Menschen und der in den Himmelszeichen sich verkündenden Gottheit. Die Erkenntnisfähigkeit, die der Mensch an seinem Bild wahrnimmt – die Augen –, entspricht dem Licht, das der Regent des Gedichts, der Gott des Lichtes, dem Mond verleiht. Das bedeutet, daß diese Erkenntnisfähigkeit wie das Licht des Mondes bleiben muß, maßvoll, ungleich der brennenden Schärfe des apollinischen Blicks. Aus den 'Anmerkungen zum Oedipus' kennen wir die schaudernde Identifikation Hölderlins mit der leidenschaftlichen Suche des Königs nach der Wahrheit über sich selbst und seine Vorgeschichte: „die wunderbare zornige Neugier, weil das Wissen, wenn es seine Schranke durchrissen hat, wie trunken [...] sich selbst reizt, mehr zu wissen, als es tragen oder fassen kann“ (StA V, 198). So scheint der berühmte Satz „Der König Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht“ die radikale Identitätssuche des Menschen als illegitim zu verurteilen. Doch wenn sie in den 'Anmerkungen' als das „nährischwilde Nachsuchen nach einem Bewußtseyn“, ja, als das „geistesranke Fragen nach einem Bewußtseyn“ bezeichnet wird, so ist dies nicht als Verurteilung des Fragens zu verstehen. Oedipus sucht nicht eigentlich nach verborgenen Fakten, sondern er sucht aus dem Zustand des Wahnsinns, d.h. der totalen Verunsicherung heraus nach der Herstellung von „Bewußtseyn“, nach dem Zustand des Wissens, der ihn, sei er noch so schmerzhaft, allererst aus der Geisteskrankheit herausführen kann. Nur die volle Wahrheit seiner Person kann eine neue Form von Existenz verbürgen. Das „vielleicht“

des Satzes läßt eine Tür offen für die paradoxe Notwendigkeit einer Maßlosigkeit des Suchens, die freilich gebüßt werden muß durch Leiden. Die tief anrührende Formulierung, diese Leiden seien „unbeschreiblich, unaussprechlich, unausdrücklich“, verschränkt das Oedipus-Gedicht unmittelbar mit dem sophokleischen Drama: als „unaussprechlich, unbezähmt / Unüberwältigt“ ruft Oedipus die „Nachtwolke“ seines Leidens an (StA V, 184, v. 1336 ff.). Wiederum relativiert das „scheinen“, was doch auf den Zuschauer mit überwältigender Realität einstürzt. So geschieht es jedenfalls in der unmittelbaren Präsenz, wenn das Leiden auf der Bühne „daherkommt“.

Ein anderes Gesicht zeigt das Leiden in der Distanz des Andenkens im Geiste des Subjekts, das nun in einer weitausholenden Reflexion, getreu der Einsicht in die Notwendigkeit der Spiegelung, seine Rezeption analysiert. Der Weg dieser Analyse beginnt mit identifikatorischer Emotion. „Wie Bäche reißt das Ende von Etwas mich dahin, welches sich wie Asien ausdehnet.“ So fragt auch der sophokleische Oedipus: „Io! Dämon! wo reißest du hin?“, und der Chor antwortet: „In Gewaltiges, unerhört, unsichtbar“. Dieses Gewaltige heißt hier „Asien“: es ist nicht die „Mutter Asia“, der Ursprung der Kultur, sondern das „Orientalische“, das Hölderlin unter dem Griechischen ausgraben wollte, das Maßlose, das Oedipus von innen und außen entgegenschlägt als seine unheimliche Identität und als sein von Gott bereitetes Schicksal. Das „Sich-messen“ mit der Gottheit wird hier, wo der Mensch nicht mehr rein ist, zum hybriden Kampf. Im Akt seiner Blendung erlebt Oedipus, wie in der blutigen Vernichtung des überanstrengten Erkenntnisorgans das Handeln des Gottes eins wird mit dem seinen: „Apollon wars, Apollon, o ihr Lieben...“. Indem aber die Selbstreflexion die extreme Form physischen Handelns annimmt, gewinnt sie eine ganz neue Erkenntnisqualität. Das „rührende Bächlein“ wird zu reißenden Bächen, die wohl nicht mehr von Wasser, sondern von Feuer sind, „des Hephästos Bäche“, wie sie in Pindars 1. pythischer Ode vom Ätna herabströmen (StA V, 64) und wie sie der Sonnenwagen beim Sturz des Phaethon entzündet hat. Der reißenden Wirkung, mit welcher schon die Erinnerung die Reinheit der Seele bedroht, setzt das Subjekt seine Reflexion entgegen: „Natürlich dieses Leiden, das hat Oedipus“. Gemäß der besonderen Syntax, von der noch zu sprechen sein wird, ist das zu lesen als: „Der Natur gemäß (κατὰ φύσιν) ist dieses Leiden, das Oedipus hat.“ Gemeint ist hier die gesteigerte, die Menschennatur. Inwiefern ihr dies Leiden gemäß ist, erwägen die folgenden Sätze, indem sie sich in einem eigentümlichen Muster zwischen den leidenden Heroen hin- und herbewegen: Oedipus – Herkules –

Dioskuren – Herkules – Oedipus. Herkules hat gelitten: auch er geriet in Streit mit Apollon, als er aus Zorn über das verweigerte Orakel dessen Tempel ausraubte.¹⁵ Aber das „Streiten mit Gott“ bestimmt über diese einzelne Episode hinaus das ganze Leben des Heros, der von Geburt an vom Zorn der Hera verfolgt wird. Die Dioskuren, von früh an in Hölderlins Werk gegenwärtig, leiden subtiler an der Gottheit. Zwar hat Zeus auf Bitten seines Sohnes Pollux auch dessen sterblichem Halbbruder Kastor die Unsterblichkeit geschenkt, aber sie müssen sie teilen und abwechselnd einen Tag als Lebende, einen als Tote verbringen. Vielleicht legt Hölderlin diesen Bericht bei Homer oder Pindar¹⁶ so aus, daß sie nicht gemeinsam Leben und Tod teilen, sondern jeweils der eine oder andere lebt, so daß sie doch getrennt bleiben. Als Gestirn, das über der Liebe zu Diotima steht, verweisen die Dioskuren zurück auf das blutende Leiden an der Trennung von ihr.

Ursache der unvollkommenen Unsterblichkeit ist der „Neid dieses Lebens“ von Seiten der Götter. Am stärksten stellt sich das „göttliche Unrecht“ im Schicksal des Oedipus dar. Durch eine äußerste Konkretisierung wird dieses Schicksal zum menschenallgemeinen, gemäß Hölderlins später Denkform, die zwischen dem Erhabenen und dem Schlichten nicht mehr unterscheidet. Wie König Oedipus religiös befleckt ist von Vaternmord und Inzest, wie die Thebaner bedeckt sind mit den Flecken der Pest, mit welcher der Gott die Polis straft für den ungerächten Tod des Laios, so kann jedermann von ihm mit Flecken geschlagen werden. Die Theodizee-Problematik des ersten Teils kehrt wieder und wird wiederum durch gewaltsame Affirmation beantwortet: „Das thut die schöne Sonne: nemlich die ziehet alles auf.“ Der Gott der tödlichen Strahlen ist zugleich derjenige, der das Leben sich entfalten läßt. So lockt er als Pädagoge die Jünglinge auf den heroischen Lebensweg – auf die „Bahn“, ein Lieblingswort, weil es den Gang der Gestirne mit dem Schicksal des Menschen parallelisiert. Phaethon, Herakles, die Dioskuren, Oedipus sind diesem Stachel gefolgt. Oedipus aber scheint einen Irrweg gegangen zu sein. „Die Leiden scheinen so, die Oedipus getragen, als wie ein armer Mann klagt, daß ihm etwas fehle.“ Wieder fällt das vorsichtige „scheinen“ auf. Von ‚Mnemosyne‘ her kennen wir die doppelte Auslegungsmöglichkeit des Verbs „fehlen“ bei Hölderlin. Hier sind beide Deutungen sinnvoll. Oedipus „fehlt“, d. h. ihm mißlingt sein heroischer Weg, und „es mangelt ihm“, im Gegensatz zu den „reichen“ Himmlischen, an Tugend

¹⁵ Hederich folgt hier Apollodoros.

¹⁶ Odyssee XI, v. 300–305; Pindar 11. pyth. Ode.

und Freude. Ja, eine dritte Möglichkeit gibt einen Sinn: es „fehlt ihm etwas“: er ist krank. Ein solcher Armer ist auch der, der klagen muß: „Sie haben mein Auge / Mir genommen“ (StA II, 72). In geheimnisvoller Konjunktion entspricht dieses verlorene Auge dem überzähligen des Oedipus. Hinter diesem Armen aber steht wieder der, der „verblinden möchte“, weil „wir uns fehlen“, wie Hölderlin an Susette Gontard schreibt.¹⁷ An dieser Stelle tritt das Subjekt in einer direkten Anrede an Oedipus hervor – hier, am Ende, blickt es in seinen Text als in den Spiegel, der ihm in Oedipus sein Ebenbild zeigt: „es gleicht dem Manne“.

Die Essenz von Oedipus' Schicksal ist sein Fremdlingsdasein. „Sohn Laios, armer Fremdling in Griechenland!“ Von seinen Eltern verstoßen, irre gemacht an der Abkunft von seinen Pflegeeltern, hat Oedipus die qualvolle Isolation dessen erlitten, der in einer auf Tradition und biologischem Erbe beruhenden Kultur nirgends verwurzelt ist. Ein Fremdling bei allem Glanz bleibt Oedipus auch in Theben, wo er nur durch sein intellektuelles Geschick Königsamt und Gattin erlangt hat. Als Fremdling, als verwilderter blinder Bettler, gelangt er schließlich vor die Tore von Athen: „Auf Kolonos weißem Boden / Bist du angekommen, / O Fremdling dieser Gegend“ (StA V, 32). Hier indessen schlägt die Qualität des Fremdlingsdaseins um. Die Summe, die am Schluß des Oedipus-Gedichts aus dem Schicksal des Oedipus gezogen wird, ist nur verständlich im Horizont des späten, das frühere interpretatorisch beleuchtenden Sophokles-Dramas. Das heißt auch: die Stimme, welche diese Summe bestimmen kann als „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben“, ist nicht nur die identifikatorische Stimme des vom gleichen Leid Geschlagenen. Es ist auch die Stimme dessen, den das gleiche Schicksal in eine übergeordnete Position geführt hat, von der aus er versteht und leitet. Im ‚Oedipus auf Kolonos‘ ertönt diese Stimme als die des Königs Theseus, der, selbst im fremden Land aufgewachsen, jedem Fremdling beisteht. Oedipus tritt hier auf wie ein bereits Gestorbener: „... nicht mehr ist ja dies sein alter Leib“.¹⁸ Sein Tod ist aber nur äußerlich. Ein wirklicher Tod war das Leben des in falschem Ruhm strahlenden Vaternmörders und Muttergatten, der sich noch nicht im Spiegel erblickt hatte. Den Blick in den Spiegel bedeutet im ‚Oedipus Rex‘ der Akt der Blendung, der Akt schmerzhafter Vereinigung mit dem Gott des Sehens, in dem Oedipus, das äußere Licht preisgebend, seine Wahrheit erschaut. Aber dieser Blick in den Spiegel hat nicht alles erfaßt. Die zerstörerische Wirkung der

¹⁷ Nr. 198, ohne Datum, StA VI, 370.

¹⁸ Vers 110 (übersetzt von Donner).

Selbstreflexion wird im 'Oedipus auf Kolonos' durch die heilende modifiziert. Oedipus sieht jetzt auch, wie das Unbewußte seiner Verbrechen seine Schuld vermindert.¹⁹ So versichert er den Einwohnern von Kolonos, er nahe ihnen „rein“, fromm, segenbringend.²⁰ Dieser Zustand ist ein innerlich lebendiger Tod. Die Umkehrung von Tod und Leben wird aber in noch tieferem Sinne wahr durch den Spruch des Apollon, der Oedipus fragen läßt: „Gestorben also, wär ich erst ein rechter Mann?“²¹ Der Leichnam des Oedipus wird nach Apollons Wort dem Land, wo er begraben liegt, Heil bringen. Das neue Leben des Oedipus entfaltet sich großartig im verklärten Akt seines Sterbens. Oedipus fühlt sich wieder „rein“, weil er die Himmelszeichen liest: als ihn Donner und Blitz rufen, führt der Blinde den König Theseus an den geheimen Ort seiner Totenruhe, der für Athen zur „Schutzwehr“ wird. Eng verklammert sind Drama und Gedicht besonders durch das Motiv der Augen, des inneren und äußeren Sehens, das von Sophokles subtil variiert wird. Der genaue Kalkül des großen Hölderlin-Gedichts aber zeigt sich noch einmal im Spiel der Korrespondenzen. Die Spiegelstruktur des letzten Satzes setzt den Spiegelblick am Anfang des dritten Teils in die syntaktische Figur um, indem sie zugleich das letzte Resultat der Selbstreflexion formuliert. Zugleich wird auch die Brücke zurückgeschlagen zum Reflex des Himmels im Dach, der das Ganze eröffnet hatte.

Der Erkenntnisprozeß gilt aber nicht nur für Oedipus. Die antiken Herakles- und Dioskurensagen berichten nichts über Selbsterforschung ihrer Helden – aber für Hölderlin hat ja die „Reflexionskraft“ auch eine physische Seite: die Definition des „Wilden, Kriegerischen“ im 2. Böhendorff-Brief²² mündet in die Bestimmung, daß es „im Todesgeföhle [...] seinen Durst, zu wissen, erfüllt.“ Im Sterben als dem Akt der Erfüllung und der Erkenntnis kommen die von Hölderlin Verehrten zusammen: Herakles und die Dioskuren, die in seiner Vision alle drei in die Nähe des Vatergottes aufsteigen, wie es das Fragment 'Wenn aber die Himmlischen ...' beschreibt – und Christus. Durch das Analogieprinzip garantieren sie zugleich dem „armen Mann“ und dem leidenden Subjekt des Textes die gleiche Umkehrung von Tod in Leben. Christus ist aber nicht nur als eine durch Anspielung herbeigerufene Figur im Gedicht anwesend. „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben“: dieser Satz steht

¹⁹ V. 446 ff.; 265 ff.; 960 ff.

²⁰ V. 287 f.

²¹ V. 393.

²² Nr. 240, ohne Datum, StA VI, 432.

in einer von Christus gestifteten Tradition. Von Johannes und Paulus nimmt eine – hier nicht darzustellende – Theologie ihren Ausgang, für die das wahre Leben im Tod Christi und im Nachvollzug dieses Todes gegründet ist.²³ Von Luther und Ignatius ausgebildet, war sie Hölderlin gewiß vertraut. Die barocken Mystiker haben sie in mannigfachen Variationen formuliert:

Vivere cum Christo est nobis vita: sine illo
vivere non vita est; est moriendo mori.²⁴

Von dieser Tradition her gesehen, sind in Hölderlins Chiasmus verschiedene Begriffe des Lebens und des Todes eingegangen, vor allem die Unterscheidung zwischen fleischlichem und geistlichem Tod. Die Vorstellung vom toten Leben erhält eine geschichtsphilosophische Deutung in einem Homburger Brief an Diotima, in dem Hölderlin sich angesichts der Öde des gegenwärtigen Kulturzustands im Vergleich zu heroischen Lebensformen früherer Zeiten verzweifelt zuruft: „... lebendig Toter!“ (Nr. 182). Diese Dialektik wird in seinem Text auf das Oedipus-Schicksal umgedeutet. Aber der Satz hat auch eine Tendenz, sich aus diesem Gewebe zu lösen und Ausgangspunkt für unabhängige Reflexion und Meditation zu werden. So ist es sicher auch sinnvoll, ihn auf Heraklits Konzeption des Weltprozesses hin zu lesen, der Leben und Tod als einander ablösende Momente einschließt, obgleich diese Konzeption Hölderlin auf der Spätstufe wahrscheinlich nicht mehr so präsent war wie zur Zeit des 'Hyperion'. Die eigentümliche Struktur des Textes verbirgt unter dem Schein von Diskontinuität dichte Kohärenz, welche, aufgedeckt, dann doch wieder die einzelne Formulierung freiläßt. Diese Struktur begründet sich aus dem steten Übergang vom Besonderen ins Allgemeine. So zeigt dieser Text besonders deutlich, daß die Existenz eines Sinnzentrums nicht Unterjochung der einzelnen Textelemente bedeutet, daß es sie vielmehr so mit Intensität der Aussage auflädt, daß sie schließlich eine gewisse Autonomie erlangen. Dieses Sinnzentrum ist hier die Reflexion des Menschen auf sich selbst. Sie entfaltet sich in der Dreiheit des Blicks: auf die orientierende Zeichensprache des Himmels; auf die maßgebende Idee; auf das Spiegelbild.

²³ Vgl. dazu die Artikel „Leben“ und „Leben, ewiges“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. V, Basel/Stuttgart 1980, sowie Peter Meinhold, Leben und Tod im Urteil des Christentums, in: Leben und Tod in den Religionen, hg. v. G. Stephenson, Darmstadt 1980, S. 144–164. Dort weitere Literatur.

²⁴ J. Th. v. Tschesch: Vitae cum Christo epigrammatorum sacrorum centuriae XII, 1644. Zitiert nach: Deutsche Barocklyrik, hg. v. M. Wehrli, Zürich 1977, S. 242.

3. Die Heimatlosigkeit des Textes

Oedipus, das Inbild der Selbstreflexion, ist noch in einem andern Sinn die Figuration des ihm gewidmeten Gedichts und zugleich anderer später Hölderlintexte. Wie Oedipus, ist auch dieser Text ein Fremdling, ein Fremdling in seiner Sprache. Er zeigt besonders deutlich, daß Hölderlin, tief geprägt von seiner Übersetzungsarbeit, versuchte, mit deutschen Worten griechisch zu schreiben. „In lieblicher Bläue“: „lieblich“ bezeichnete schon zu Hölderlins Zeit eine heimatlich, idyllisch tingierte Anmut, war bereits ein wenig abgegriffen. Aber mitgemeint, stärker gemeint ist ἡδύς (süß, lieblich), wie es Hölderlin bei Pindar in seinem frühen Glanz finden konnte: „Dem Komos aber dem lieblichsingenden / Ist die Regel beigestanden“ (StA V, 100, 8. pyth. Ode). So meint „scheinen“ φαίνεσθαι, „Mühe“ πόνος, Gestalt εἶδος. Die deutschen Äquivalente sind nicht nur Interpretation der griechischen Worte, sondern Notbehelfe. Auf das pindarisierende Moment hat schon Waiblinger hingewiesen, in seiner Aufzeichnung vom 3. Juli 1822: „Merkwürdig ist das nach Pindarischer Weise oft wiederkehrende: nehmlich – er spricht immer von Leiden, wenn er verständlich ist, von Oedipus, von Griechenland“.²⁵ Vom Griechischen sind auch andere Konjunktionen gefärbt: „aber“, „doch“ haben den nicht scharf adversativen, sondern abwägenden Charakter von δέ. Die Verstärkung des „einen“ – τις – durch das Nomen, die den Spiegelsatz so eindringlich macht, ist geradewegs aus Pindar übernommen: „Wenn weise, wenn schön, wenn einer edel ist / Ein Mann...“ (StA V, 61, 14. olymp. Ode). Pindar verdankt sich auch eine scheinbare Parataxe: „der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit.“ Diese Form der Nebensatzbildung hat Hölderlin sich durch das interlineare Übersetzen angewöhnt. „... Des Kadmos Töchtern, gelitten / Haben die Großen.“ (κούραις, ἔπαθον αἱ μεγάλα) So wird der subtile Manierismus Pindars geradezu zum Ausdruck des „Einfältigen“. Die Häufigkeit der griechischen Hyperbata macht dem Übersetzer deren Gebrauch selbstverständlich: „... der zwischen den drei Säulen wehet des Gartens.“ Solche Nachbildungen des Griechischen stellen nicht nur eine antikische Aura her. Sie helfen, eigentümlich hölderlinische Vorstellungsformen auszudrücken, die nur unvollkommen verbalisierbar sind. Auffällig ist der stete Rekurs auf das griechische κατὰ (in bezug auf): „... sind wie Thore *an* Schönheit.“ – „... weil sie einfach ist ihrem Wesen *nach* und ihrem Gefühl.“ – „... sind wie Kinder *an* Reinheit.“ Solche

²⁵ StA VII, 3, 5.

Sätze zeigen eine Art Furcht, Partielles zum Subjekt zu machen, seien es konkrete Teile des Ganzen oder Eigenschaften. Andere Sätze zeugen aber gerade von einer Tendenz zur Verfestigung von Qualitäten zu Ideen. Das „Reine“ erscheint als Eigenschaft („Die Seele aber [...] muß rein bleiben...“), als halb personifizierte Eigenschaft („... die Freundlichkeit... die Reine...“), als Begriff „Reinheit aber ist auch Schönheit.“ Im Verhältnis der Qualitäten zu den Personen, die sie tragen, wiederholt sich die Übergänglichkeit von Gestalt als Körper und Gestalt als Idee. Ist aber die Idee das Maß, so liegt die Gefahr nahe, die Idee zum Aktanten zu machen und ihr die Person zu unterwerfen. Dem arbeitet jene Struktur entgegen, die nicht die Schönheit, sondern die Tore dominieren läßt. Daß aber auch die konkreten Elemente nicht zu Aktanten werden (der Kirchturm blüht *mit* dem „metallinen Dache“), spricht von dem Willen, die Person als integrale möge sich behaupten – wie sich im Ansturm der Leiden Oedipus behauptet hat. Wenn nicht Gestalt und Herz vereinzelt bluten, sondern eine Person *an* Gestalt und Herz, so ist sie noch ganz in ihrem Nicht-mehr-ganz-sein.

Solches Leiden ist „unbeschreiblich, unaussprechlich, unausdrücklich.“ Aber die Spiegelung in verschiedenen Sprachen macht es vorstellbar. Insofern sind die bedeutenden Übersetzungen, die diesem einst als unübersetzbar geltenden Dichter gewidmet worden sind, echte Mitarbeit an Texten, die nie ganz der deutschen Sprache angehören, die zwischen allen Sprachen wohnen.²⁶ „Sohn Laios, armer Fremdling in Griechenland!“ „Fils de Laios, pauvre étranger en Grèce!“ „Son of Laios, poor stranger in Greece!“

Auch der große poetische Text ist ein Fremdling, der seine Heimat nicht in *einer* Sprache hat. Ist es eine Blasphemie, zu sagen, er wohne in einem „unzugänglichen Licht“?²⁷

²⁶ Ich widerstehe der Verlockung, hier generelle Vermutungen über das Verhältnis des Verbalisierten und des Nichtverbalisierten in der poetischen Sprache anzuschließen. Beachtenswert ist die Mitteilung Peter Handkes beim Übersetzer-Colloquium in Lausanne (Herbst 1988), daß bei ihm der zu übersetzende Text, ehe er im Deutschen neu verbalisiert werden könne, durch eine nonverbale Zeichenzone gehen müsse.

²⁷ 1. Timotheus 6, 16.

Jupiter Befreier

Von

Michael Franz

Im Ersten Entwurf von Hölderlins 'Der Tod des Empedokles' wird der Entschluß des Helden zum Freitod durch den Anruf des „Jupiter Befreier“ beeidigt.¹ Obgleich schon die erste Aufzeichnung des Götternamens mit dem kritischen Kommentar „stärkerer Ausruf!“ versehen wird, kommt Hölderlin auf den nächsten Seiten bei der Erarbeitung des Abschiedsmonologs des Empedokles noch dreimal auf diese Epiklese des Höchsten Gottes zurück, ohne sie zu ändern.² Offensichtlich lag ihm daran, daß Empedokles sich des Beistandes *dieses* Gottes versicherte.

Die bisherigen Kommentatoren der 'Empedokles'-Tragödie haben – mit Recht – auf den Zeus Eleutherios hingewiesen, eine bei den Griechen seit den Perserkriegen beliebte Rettergottheit.³ Dieser allgemeine Hintergrund reicht freilich nicht aus, Hölderlins Insistieren auf gerade dieser Epiklese des Höchsten Gottes zu erklären. Tatsächlich gibt es aber ein klassisches Exempel, nach dem dieser Anruf gearbeitet wurde. Dem Jupiter Befreier galten die letzten Worte des sterbenden Seneca. Der römische Philosoph und Dichter, einst Lehrer des jungen Nero, später sein politischer Ratgeber und am Ende auf dessen Abschußliste, wurde als denunzierter Mitwisser der Pisonischen Verschwörung von Nero aufgefordert, seinem Leben selbst ein Ende zu bereiten, und ließ sich darauf von seinem Arzt die Pulsadern öffnen. Der Zusammenhang ist von Tacitus in seinen 'Annalen' beschrieben. Von eben diesen Kapiteln der taciteischen Geschichtsschreibung erschien 1795 eine deutsche Übersetzung von Hölderlins Förderer und Freund Carl Philipp Conz: 'Geschichte der Pisonischen Verschwörung gegen Nero. Aus Tazitus, Anna-

¹ FHA 13, 754 und 755; StA IV, 79 und 80.

² FHA 12, 294 (47/121); 297 (47/122); 302 (47/125) und 305 (47/126). Hölderlin ändert nur die einleitende Interjektion „O“ zu „Ha!“, um der Änderung der Gesprächssituation, dem Wechsel von der öffentlichen Rede zum Selbstgespräch Rechnung zu tragen.

³ Beißner in StA IV, 353 und Walther Kranz, Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung, Zürich 1949, S. 377; vgl. besonders Plutarch, Aristides, 19–21.

len XV.48'.⁴ Der Bericht zum Tode des Seneca endet mit der folgenden Szene:

Seneca indeß, während sein Blut nur langsam dahin tröpfelt und der Tod immer noch zögert, bittet Statius Annäus, seinen lange erprobten treuen Freund und Arzt, ein längst in Bereitschaft gehaltenes Gift, womit in Athen die öffentlich zum Tode Verurtheilten hingerichtet werden, herbeizuholen: Er trank es ohne Erfolg, am ganzen, für die Wirkung des Giftes schon stumpf gewordenen Leibe erstarrt. Zulezt wird er nach dem Warmbade gebracht, besprengt davon die zunächststehenden Diener, mit den Worten: „er weihe dies Naß Jupiter dem Befreyer“: Dann in das Bad selber untergetaucht, wird er von Dampf erstickt, und sein Leichnam ohne alle Feyerlichkeit verbrannt.⁵

Tacitus, der dem stoischen Philosophen wenig gewogen war, schildert dessen Tod als eine theatralische Selbst-Inszenierung, deren Vorbild er mit malignem Understatement⁶ andeutet: das „längst in Bereitschaft gehaltene Gift, womit in Athen die öffentlich zum Tode Verurtheilten hingerichtet werden“, ist natürlich der Schierlingsbecher, der auf den Tod des Sokrates verweist. Aber auch der Ausspruch des Seneca hat, jedenfalls nach Tacitus, Nachahmer gefunden. So wird im letzten Buch der 'Annalen' berichtet, der stoische Philosoph Thræsea, auch er ein Opfer des Neronischen Verfolgungswahns, habe sich mit dem Anruf des „Jupiter Befreier“ den (befohlenen) Tod gegeben.⁷

Vom Tod des Sokrates, vom Tod des Philosophen par excellence, war Hölderlins Arbeit an seinem Drama ausgegangen.⁸ Von daher wird

⁴ In: Museum für die griechische und römische Litteratur. Herausgegeben von Carl Philipp Conz, Zweites Stück, Zürich und Leipzig 1795, S. 166–195.

⁵ Conz, a.a.O., S. 185; die Stelle ist Tac., Ann. XV. 64.

⁶ Wegen seiner „Neigung, auch unschuldige Handlungen schwarz auszulegen“, ist Tacitus oft angeklagt worden, wie Carl Friedrich Stäudlin, der ihn verteidigt, feststellt: 'Ueber die Philosophie und Denkart des Tacitus', in: Beyträge für Philosophie, Geschmack und Litteratur, herausgegeben von Carl Philipp Conz, Erstes Heft, Reutlingen 1786, S. 135.

⁷ Tacitus, Annalen XVI. 35 (d. i. das Ende des erhaltenen Texts der 'Annalen'). Diese Stelle, mit dem wörtlich angeführten Ausruf „libemus Iovi Liberatori“, wird auch zitiert in Friedrich Heinrich Jacobis philosophischem Gespräch 'Der Kunstgarten' (zuerst in 'Vermischte Schriften' 1781), das dann in die 1794er Fassung des 'Woldemar' aufgenommen wurde. Hölderlin las, „sicheren Nachrichten zufolge“, mit Hegel und anderen Stiftsfreunden „Jacobi's Woldemar und Allwill“ (K. Rosenkranz, Hegels Leben, Berlin 1844, S. 40).

⁸ Brief an Neuffer vom 10. Oktober 1794: „Ich freue mich übrigens doch auf den Tag, wo ich mit dem Ganzen (sc. dem 'Hyperion') im Reinen sein werde, weil ich dann unverzüglich einen andern Plan, der mir beinahe noch mer am Herzen liegt, den Tod des Sokrates, nach den Idealen der griechischen Dramen zu bearbeiten versuchen werde.“ (StA VI, 137; vgl. FHA 12, 13.)

sein Interesse sich auch auf den Tod des Philosophen Seneca erstreckt haben, als ihm dessen Ende durch die Conzsche Übersetzung ins Gedächtnis gerufen wurde,⁹ wenige Monate nach dem „Plan“ zum „Tod des Sokrates“.

⁹ Vermutlich hat Hölderlin auch die Conzsche Vorlesung über Seneca im SS 1791 gehört, die immerhin zu den meistbesuchten Lehrveranstaltungen der Tübinger Fakultät gehörte, vgl. Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (= *Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus*, Bd. II, 12), S. 69; vgl. auch die Lebensbeschreibung in: *Seneca an Helvia und Marzia*, übersetzt und mit Anmerkungen und einer eigenen Abhandlung über Senecas Leben und sittlichen Charakter begleitet von Carl Philipp Conz, Tübingen 1792, S. 189–251.

„Quantum distat ab illo“

Von

Michael Franz

Am 28. Juni 1804 schreibt der in seinem Sommerdomizil in Homburg v. d. H. weilende Johann Isaak Gerning in sein Tagebuch: „*Sinclair* brachte mir *Hölderlin*, der Bibliothekar geworden, aber ein armer Schlucker ist und trübsinnig. ‚quantum distat ab illo‘ schrieb mir *Haug* von ihm.“¹

Der Frankfurter Finanzmakler und Neapolitanische Geschäftsträger² Gerning (1767–1837), der auch gerne dichtete – Kostproben seiner Liebhaberei waren in Neuffers Taschenbüchern auf 1799 und 1800 erschienen –, hatte schon einmal im Juni 1800 Hölderlin kennenlernen wollen.³ Damals hatte er den Dichter „verfehlt“⁴, der schon nach Stuttgart unterwegs war. Erst vier Jahre später – inzwischen hat sich Gerning in Homburg ein Haus mit über 20 Zimmern gekauft⁵ – macht er endlich die Bekanntschaft Hölderlins, die er jetzt gewissenhaft und stolz in seinem Diarium verbucht.

Auf die veränderte Erscheinung des Dichters ist Gerning schon durch einen Brief des Stuttgarter Poeten und Hofbeamten Friedrich Haug vorbereitet. Haug kannte Hölderlin – vermutlich durch Neuffer und Conz – wohl schon seit längerem, war auch 1799 beim *Journalplan* Hölderlins vom Stuttgarter Verleger Steinkopf als „Mitherausgeber hier

¹ StA VII, 2, 286 (LD 301a).

² Als solcher vertrat er schon 1798/99 das Königreich beider Sizilien beim Kongress zur Rastatt und sollte 1801/02 beim Reich akkreditiert werden, was sich aber zerschlug; vgl. Georg Listmann, Geheimerath Johann Isaak Freiherr von Gerning, in: *Erster Jahresbericht erstattet vom Frankfurter Taunus-Club*, Frankfurt a.M. 1872, S. 15; etwas ausführlicher bei Helmut Bode (vgl. Anm. 5).

³ Vgl. StA VII, 2, 165 (LD 246).

⁴ StA VII, 2, 171 (LD 248).

⁵ Vgl. Helmut Bode, Johann Ludwig Christ. Pfarrer, Naturforscher, Ökonom, Bienenzüchter und Pomologe 1739–1813. Mit Kapiteln über seine Freunde und Kritiker: August Friedrich Adrian Diel, Christian Freiherr Truchseß von Wetzhausen, Johann Isaak von Gerning, Frankfurt a.M. 1984, S. 432.

am Orte“ benannt worden⁶. Im Sommer 1800 pflegten Hölderlin und Haug in Stuttgart dann näheren Umgang.⁷ Haug war aber auch im Sommer 1802 in Stuttgart Zeuge der verstörten Rückkehr Hölderlins aus Bordeaux gewesen.⁸

Das lateinische Zitat („wieviel sticht er von jenem ab“), das Haug zur Charakterisierung der Veränderung in Hölderlins Erscheinung benutzt, hat Adolf Beck auf einen Vers aus der Niobe-Darstellung des Ovid zurückführen wollen.⁹ In den ‘Metamorphosen’ heißt es (VI,273):

heu quantum haec Niobe Niobe distabat ab illa
(Weh wie sehr stach diese Niobe von jener Niobe ab)

Die Wehklage des Ovid betrifft die Distanz zwischen der jetzt um ihre Söhne trauernden Niobe und der vordem sich über die Göttin Leto erhoben wahnenden Niobe.

Abgesehen davon, daß der ovidische Vers durch Haug (oder Gerning, oder beide) bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt und prosaisiert worden sein müßte, bliebe bei Becks Identifizierung des Zitats unklar, worin Haug die Parallele zwischen Hölderlins Schicksal und dem der Niobe hätte sehen wollen.¹⁰ Es ist freilich möglich, einen anderen Bezugspunkt für das Haugsche Zitat zu finden. Man kann es nämlich aus einer Stelle im Zweiten Buch von Vergils ‘Aeneis’ ableiten. Dort schildert Aeneas der ihn beherbergenden libyschen Königin Dido seine Flucht zu Schiff von den brennenden Gestaden Trojas. Im ersten erschöpften Schlaf sei ihm danach der „allertraurigste“ Hector erschienen, der von Achill an den Füßen zu Tode geschleifte Heerführer der Trojaner (II,274):

heu mihi, qualis erat! quantum mutatus ab illo
Hectore, qui redit exuvias indutus Achillis.
(Weh mir, wie sah er aus! wie sehr verändert von jenem Hector, der heimkam, angetan mit der Rüstung des Achill.)

⁶ StA VII, 1, 141.

⁷ Vgl. StA VII, 2, 172 (LD 249).

⁸ Vgl. StA VII, 3, 3 (LD 470; Waiblingers Tagebuch vom 3. 7. 1822).

⁹ StA VII, 2, 286.

¹⁰ Für ausgeschlossen halte ich, daß Haug sich auf Hölderlins Deutung der Niobe als „recht eigentlich das Bild des frühen Genies“ darstellend (vgl. FHA 16, 415 und StA V, 268) hätte beziehen wollen. Hölderlins ‘Anmerkungen zur Antigonä’ in den ‘Trauerspielen des Sophokles’ waren eben erst im April 1804 erschienen, und weder Haug noch Gerning waren wohl in der Lage zu verstehen, was sie dort lesen konnten, wenn sie es überhaupt gelesen haben.

Der Hector, der jetzt – so grausam verändert – vor des Aeneas Augen erscheint, wird weiter beschrieben als

squalentem barbam, et concretos sanguine crines,
vulneraque illa gerens quae circum plurima muros
accepit patrios ...
(den Bart verdreht, und mit blutverkrusteten Haaren,
und jene Wunden tragend, die er vielfach rings um die
väterlichen Mauern empfangen hatte ...)

Dieses Bild kann man nun durchaus zusammenbringen mit dem, was die Augenzeugen von Hölderlins verstörtem Zustand seit 1802 übereinstimmend berichten. So hat später Wilhelm Waiblinger, der „durch Haugs Schilderungen“ auf die „schreckliche(n) Schicksale“ Hölderlins aufmerksam geworden war¹¹, einen Bericht von Haugs Freund Matthisson wiedergegeben: „Herr von Matthisson erzählte mir einmal, daß er ruhig in seinem Zimmer gesessen, als sich die Thüre geöffnet, und ein Mann hereingetreten, den er nicht gekannt. Er war leichenblass, abgemagert, von hohlem wildem Auge, langem Haar und Bart, und gekleidet wie ein Bettler. Erschrocken hebt sich Herr von Matthisson auf, das schreckliche Bild anstarrend, das eine Zeitlang verweilt, ohne zu sprechen, sich ihm sodann nähert, über den Tisch hinüberneigt, häßliche ungeschnittene Nägel an den Fingern zeigt, und mit dumpfer geisterhafter Stimme murmelt: Hölderlin. Und sogleich ist die Erscheinung fort, und der bestürzte Herr hat Noth, sich von dem Eindruck dieses Besuchs zu erhohlen.“¹² Entsprechend berichtet Schelling noch ein Jahr später, im Juli 1803, über Hölderlins Erscheinung: „Sein Anblick war für mich erschütternd: er vernachlässigt sein Äußeres bis zum Ekelhaften und hat, da seine Reden weniger auf Verrückung hindeuten, ganz die äußeren Manieren solcher, die in diesem Zustande sind, angenommen.“¹³

Beim Anblick des – vielleicht auch auf der Rückreise von Bordeaux unterwegs von Räubern überfallenen¹⁴ – Dichters hätte Haug durchaus der zitierte Vers aus der Aeneis einfallen können, der sich dann vor allem auf die äußere Erscheinung Hölderlins beziehen würde. Gerning, der

¹¹ Vgl. StA VII, 3, 3.

¹² Vgl. StA VII, 3, 60 (LD 499) und FHA 9, 304.

¹³ Vgl. StA VII, 2, 262 (LD 291; Brief Schellings an Hegel vom 11. Juli 1803).

¹⁴ Vgl. die vermutlich auf Karl Gock zurückgehende Darstellung in Schwabs Biographie StA VII, 2, 223 (LD 275); andererseits mag man auch an die noch einige Jahre später von Autenrieth vermutlich diagnostizierte „Krätzmanie“ denken: vgl. Anne Karin Hesselberg, Die Psychiatrie J. H. F. Autenrieths (1772–1835), Diss. Tübingen 1981, S. 154.

diesen Zusammenhang offenbar nicht ahnte (inzwischen hatte sich Hölderlins äußeres Gebaren wohl auch den gesellschaftlichen Normen wieder etwas angenähert), ist es dann vermutlich gewesen, der das lateinische Zitat (in Richtung auf den ihm vielleicht geläufigeren Ovid-Text) veränderte und seinem Bedürfnis nach Distanz zu dem „armen Schlucker“ damit Genüge tat.

„Der arme Hölderlin“

Die stilisierte Dichterfigur in der Rezeption der Romantik

Von

Katharina Kaspers

Hölderlin hat selbst nur wenig veröffentlichen können: den 'Hyperion' (1797/99), einige in Almanachen verstreute Gedichte und die Übersetzung der Sophokleischen Dramen. Das Werk des Dichters, dem Friedrich Schiller nach anfänglichen Hoffnungen¹ schon 1797 einen überspannten Subjektivismus² bescheinigte, war lange Zeit nahezu unbekannt. Es stand bei der offiziellen Literaturkritik in Ungnade und wurde erst spät, 1826 mit der Gedichtausgabe von Gustav Schwab und Ludwig Uhland, dem Publikum zugänglich. Öffentliche Wertschätzungen wie die von A. W. Schlegel³ waren um die Jahrhundertwende noch selten und blieben nicht ohne Widerspruch aus den eigenen Reihen⁴. Erst mit dem Bekanntwerden seines Wahnsinns und der Rezeption von Seckendorfs

¹ „Er hat recht viel genialisches, und ich hoffe auch noch einigen Einfluß darauf zu haben. Ich rechne überhaupt auf Hölderlin für die Horen in Zukunft, denn er ist sehr fleißig und an Talent fehlt es ihm gar nicht, einmal in der litterarischen Welt etwas rechtes zu werden.“ (9. 3. 1795 an Cotta; Dichter über Hölderlin, hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt/M. 1969, S. 52.)

² „Ich möchte wissen, ob diese Schmid, diese Richter, diese Hölderlins absolut und unter allen Umständen so subjectivisch, so überspannt, so einseitig geblieben wären, ob es an etwas primitivem liegt, oder ob nur der Mangel einer ästhetischen Nahrung und Einwirkung von außen und die Opposition der empirischen Welt in der sie leben gegen ihren idealischen Hang diese unglückliche Wirkung hervorgebracht hat. Ich bin sehr geneigt, das letztere zu glauben, und wenn gleich ein mächtiges und glückliches Naturell über alles siegt, so däucht mir doch, daß manches brave Talent auf diese Art verloren geht [...].“ (17. 8. 1797 an Goethe; Dichter über Hölderlin, a.a.O., S. 55.)

³ „Den [...] Inhalt des Almanachs möchten wir fast nur auf die Beyträge von *Hölderlin* einschränken [...]. Hölderlins wenige Beyträge aber sind voll Geist und Seele und wir setzen gern zum Belege ein paar davon hieher.“ (Jenaische Allgemeine Literaturzeitung Nr. 71, 2. 3. 1799, Sp. 562 ff.; StA VII, 4, 11.)

⁴ Der „Gesichtspunkt [...] aus dem ich urtheilen werde [...], wird Ihnen zugleich sagen: warum [...] ich es für unschicklich hielt, einen Neuffer oder Hölderlin und einen Schiller nach demselben Maaßstabe zu messen.“ (Friedrich Schlegel über Hölderlins Gedicht 'Der Gott der Jugend'. In: Deutschland, hrsg. von J. F. Reichardt, Bd. 2, 1796, S. 349; StA VII, 4, 9.)

Musenalmanachen auf die Jahre 1807 und 1808 erkennen die ersten Romantiker, Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel⁵, Achim von Arnim⁶ und Clemens Brentano die Größe des Dichters. Teilweise scheint allerdings weniger die Begeisterung für sein Werk als die Möglichkeit der Identifikation mit seinem Schicksal die Rezeption der Romantiker bestimmt zu haben. Zweifellos kam die Person des schizophrenen Dichters „irrationalistischen und psychologistischen Auffassungen der Poesie“⁷, aber auch dem Gefühl der eigenen Gefährdung entgegen, die durch die literarische Figur des geisteskranken Genies in der Romantik dokumentiert wird: „Ein wahnsinniger Dichter erscheint mir ganz besonders furchtbar, und rührend, und geheiligt“, schreibt Friedrich de la Motte-Fouqué in bezug auf Hölderlin.⁸

Diese Haltung, die einerseits von Bewunderung für den Anstand und das hohe Talent, andererseits von Mitleid mit seiner hilflosen Auslieferung an die Umwelt geprägt ist, findet in der Wendung vom „armen Hölderlin“ ihren prägnanten Ausdruck. Bald zur Formel geworden, bezeichnet sie nicht nur persönliche Anteilnahme, sondern auch das Bedauern über die sich in der Schizophrenie verdunkelnde Begabung.

Dennoch hat die Erkenntnis von Hölderlins literarischer Bedeutung solche Anteilnahme vor Geringschätzung und Unverständnis nicht immer schützen können. Deutlich sind Tagebucheinträge wie die des poetischen Dilettanten Johann Isaak Gerning über den trübsinnigen „armen Schlucker“⁹ von Herablassung geprägt. Der „Ekel“¹⁰, der Hölderlins ehemaligen Kommilitonen F. W. J. Schelling beim Anblick seiner

⁵ „Von Hölderlin weiß ich auch nichts, als daß ihn Dr. Autenried zu Tübingen in der Kur hat [. . .]. In Seckendorfs Taschenbuch stehen aber einige Sachen von ihm, in seinem izzigen Zustand verfertigt, die ich aber für unvergleichlich ansehe, u. die Fr. Schlegel u. Tieck, die ich voriges Jahr darüber sprach, für das höchste in ihrer Art in der ganzen modernen Poesie erklärten.“ (Isaak von Sinclair am 23. 5. 1807 an G. F. W. Hegel; StA VII, 2, 382.)

⁶ „In Seckendorfs Musenalmanach für 1808 manches Schöne von Hölderlin.“ (27. 2. 1808 an Bettina; StA VII, 2, 385.)

⁷ Stefan Wackwitz, Friedrich Hölderlin, Stuttgart 1985, S. 140.

⁸ Am 9. 9. 1812 an Ludwig Uhland (StA VII, 2, 425).

⁹ „Sinclair brachte mir Hölderlin, der Bibliothekar geworden, aber ein armer Schlucker ist und trübsinnig.“ (28. 6. 1804; StA VII, 2, 286.)

¹⁰ „Der traurigste Anblick, den ich während meines hiesigen Aufenthalts gehabt habe, war der von Hölderlin [. . .]. Sein Anblick war für mich erschütternd: er vernachlässigt sein Äußeres bis zum Ekelhaften und hat, da seine Reden weniger auf Verrückung hindeuten, ganz die äußeren Manieren solcher, die in diesem Zustande sind, angenommen [. . .]. Hätte man erst über sein Äußeres gesiegt, so wäre er nicht weiter zur Last, da er still und in sich gekehrt ist.“ (11. 7. 1803 an G. W. F. Hegel; StA VII, 2, 261 f.)

äußeren Verwahrlosung im Jahr 1803 ergreift, wird ein Jahr später anlässlich der Veröffentlichung seiner Sophokles-Übersetzungen zur Basis des offenen Spotts über seinen „verkommenen geistigen Zustand“.¹¹

Wichtige Versuche der geistigen Auseinandersetzung leisten nach Joseph Görres erst Achim und Bettina von Arnim sowie Clemens Brentano. Obwohl Achim von Arnim spätestens seit Ende des Jahres 1808, wahrscheinlich aber schon seit 1805¹² Kenntnis von Hölderlins Dichtungen hatte, fallen die brieflichen Erwähnungen und Sudelbuch-Notizen erst in die Zeit ab 1813. Seine Veröffentlichungen: die Besprechung des ‚Hyperion‘ im Rheinischen Merkur¹³, die Würdigung des Dichters im Gesellschafter¹⁴ und die ‚Ausflüge mit Hölderlin‘ überschriebene Rezension der ersten Gedichtausgabe¹⁵ erschienen 1815, 1818 und 1828.

Innerhalb sowohl der einzelnen Texte als auch ihres Beziehungsgeflechts untereinander läßt sich die kontinuierliche Entwicklung von Arnims Verständnis für Hölderlin nachvollziehen. Wie auch Görres setzt er die empirische Person des Autors den literarischen Figuren Hyperion und später Empedokles analog. Auf diese Weise gelangt er zu einer vertieften Auffassung von Hölderlins innerer Anteilnahme am zeitgenössischen politischen Geschehen und darüber hinaus zur Interpretation der Schizophrenie als göttlicher Vision.

Arnim beginnt seinen Aufsatz über den ‚Hyperion‘ von 1815 mit einer krassen Gegenüberstellung der „herrlichen [. . .] Geister [. . .], die aus solcher Lebensnoth in Krankheit, Selbstmord oder verhaßten Geschäften untergegangen sind“¹⁶ und der Fürsten, die er an ihre mäzenatische Verantwortung erinnert. Mit dem Hinweis auf die Seelenqual und öko-

¹¹ „Dieser [Hölderlin] ist in einem besseren Zustand als im vorigen Jahr, doch noch immer in merklicher Zerrüttung. Seinen verkommenen geistigen Zustand drückt die Übersetzung des Sophocles ganz aus.“ (14. 7. 1804 an G. W. F. Hegel; StA VII, 2, 296.)

¹² „Während der Vorarbeiten zum ‚Wunderhorn‘ hatte er (Arnim) seit Anfang 1805 zahlreiche Almanache durchgesehen und ausgewertet [. . .]. In diesem Zusammenhang hat Arnim zweifellos Wilmans ‚Taschenbuch für das Jahr 1805‘ gelesen und teilweise exzerpiert [. . .].“ (Heinz Rölleke, Achim von Arnim und Friedrich Hölderlin [. . .]. HJb 18, 1973/74, S. 151.)

¹³ ‚Über Hyperion‘, in: Rheinischer Merkur Nr. 212, 23. 3. 1815; StA VII, 2, 436.

¹⁴ ‚Literar-Notizen‘, in: Der Gesellschafter oder Blätter für Geist und Herz, Nr. 199, Jg. 2, 1818, S. 794; StA VII, 4, 359.

¹⁵ Berliner Conversations-Blatt für Poesie, Literatur und Kritik, Nr. 31–35, 12., 14., 15., 16. 2. 1818, S. 123 f., S. 126 ff., S. 130 f., S. 135 f. Von diesem Text existieren zwei handschriftliche und die Druckfassung. Die Manuskripte H1 und H2 werden zitiert nach der Edition von Andreas Thomasberger, Der gedichtete Dichter. Aurora 45, 1985, S. 283–300; die Druckfassung D nach StA VII, 4, 55–60 und VIII, 56–59 (Umarbeitung von ‚Patmos‘).

¹⁶ StA VII, 2, 436.

nomische Bedingtheit des Künstlers bezieht er eine deutliche Gegenposition zur Klassik, für die der Sänger an der Seite des Königs steht¹⁷ und frohen Mutes den gebotenen Lohn um der inneren Freiheit willen ausschlägt.¹⁸ Wie Schiller und Goethe benennen auch Hölderlin¹⁹ und Arnim den Topos der inneren Unvereinbarkeit des Dichterberufs mit der bürgerlichen Existenz. Bedeutet er aber bei jenen noch das Enthobensein des in sich ruhenden Genies von den moralischen und ökonomischen Zwängen, die ständeübergreifend auf dem Publikum lasten, so zielt Hölderlin und später Arnim auf die entgegengesetzte Wahrnehmung: bei der Sicherung seiner Existenz muß der Künstler als solcher zugrundegehen.

Die fördernde Rolle des Fürsten ist in der Vorstellung der Klassik von einem ideellen Kunstverständnis getragen, das die Bezahlung zur Ehrung adelt und die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dichterischen Utopien einschließt. Sie entwickelt sich in Arnims Ruf nach Schutz vor Existenznot und erzwungener außerkünstlerischer Beschäftigung zu einer vorwiegend sozialen Verantwortung, deren Realität jedoch ambivalent ist. Der auf die „Freude [. . .], ein [. . .] hochbegabtes Gemüth seiner Bestimmung entgegen zu fördern“ bezogene Ausruf: „haben denn Fürsten keine Ahndung von solchem Genusse!“²⁰ belegt, daß für Arnim, der sich hier ausdrücklich auf Hölderlin bezieht, das künstlerische Verständnis des Mäzens bereits selbst zur Utopie geworden ist. Das nachfolgende Zitat aus dem 'Hyperion' über die Interdependenz zwischen dem Um-

¹⁷ „Edle Sänger dürfen / Nicht ungeehrt von meinem Hofe ziehn./Sie machen uns den dürren Zepth blühen, / Sie flechten den unsterblich grünen Zweig / Des Lebens in die unfruchtbare Krone, / Sie stellen herrschend sich den Herrschern gleich, / Aus leichten Wünschen bauen sie sich Throne, / Und nicht im Raume liegt ihr harmlos Reich: / Drum soll der Sänger mit dem König gehen, / Sie beide wohnen auf der Menschheit Höhen!“ (Friedrich Schiller, Die Jungfrau von Orleans, I, 2; Werke in zwei Bänden, München 1957, Bd. I, S. 956.)

¹⁸ „Der König, dem das Lied gefiel, / Ließ, ihn zu ehren für sein Spiel, / Eine goldne Kette holen. // „Die goldne Kette gib mir nicht, / Die Kette gib den Rittern [. . .]. / Gib sie dem Kanzler, den du hast, / Und laß ihn noch die goldne Last / Zu andern Lasten tragen! // Ich singe, wie der Vogel singt, / Der in den Zweigen wohnt; / Das Lied, das aus der Kehle dringt, / Ist Lohn, der reichlich lohnet.“ (Johann Wolfgang Goethe, Der Sänger, v. 19–23, 26–32; Gedichte, München 1964, S. 111.)

¹⁹ In einem Brief an die Mutter, den Arnim freilich nicht kennen konnte, schreibt Hölderlin selbst im Januar 1799: „Es hat es mancher, der wohl stärker war als ich, versucht, ein großer Geschäftsmann oder Gelehrter im Amt und dabei Dichter zu sein. Aber immer hat er am Ende eines dem andern aufgeopfert, und das war in keinem Falle gut [. . .]; denn wenn er sein Amt aufopferte, so handelte er unehrlich an andern, und wenn er seine Kunst aufopferte, so sündigte er gegen seine von Gott gegebene natürliche Gabe [. . .].“ (Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Günter Mieth. Hanser-Ausgabe, München 1984, Bd. II, S. 806.)

²⁰ 'Über den Hyperion'; StA VII, 2, 436.

gang eines Volkes mit seinen Dichtern und dem geistigen Klima, in dem es lebt, weitet diese Kritik am Unverstand der repräsentierenden Fürsten zu einer solchen am Versagen der den Kunstsinn des Volkes bezeugenden Mäzene aus:

*Wo aber so beleidigt werden die göttliche Natur und ihre Künstler, da [. . . steigt] der grobe Muth, der Rausch wächst mit den Sorgen und mit der Üppigkeit der Hunger und die Nahrungsangst, zum Fluche wird der Segen des Jahres, und alle Götter fliehen.*²¹

Daß mit der Üppigkeit der Hunger wächst, bezeichnet die Kehrseite der in ihrer materiellen Natur bloßgelegten Förderung, wie Arnim durch sein Zitat aus Hyperions „Scheltrede“ deutlich macht. Sie tritt dannzutage, wenn sich hinter der Rolle des Mäzens das innere Unverständnis des Gebenden offenbart, so daß der lohnabhängige Künstler unter potentiellen heteronomen Erfolgswang gerät. In dieser unerträglichen Spannung zwischen der reichen Innenwelt des Künstlers und einer Realität, die ihre Defizite hinter dem zweifelhaften Anschein von Überfluß versteckt, siedelt Arnim Hölderlin an. Er betrachtet seine Schizophrenie entsprechend als Anpassung des unter dem Gewicht seiner Trauer zusammenbrechenden Dichters an die „trübe Zeit“²². Sie kommt unter Hingabe des Realitätsbewußtseins und seiner Sprachgewalt zustande. Auf diese Reduktion des materiell erfaßten seelischen Vermögens bezieht sich der Begriff der Mittellosigkeit, wie Arnim ihn hier gebraucht:

Auch dieser Herrliche mußte in Armuth zum Wahnsinn erkranken, daß er lebt und doch verloren ist für uns, denen seine Trauer in trüber Zeit das Herz erweiterte, und den Drang der gemeinen Noth von der Seele enthob.²³

Dieser Passus, Höhepunkt und Abschluß des Aufsatzes, ist das Fundament für Arnims spätere, von Mitleid geprägte Perspektive auf das psychische Elend des „armen Duldners Hölderlin“.²⁴ Er weist voraus auf die nun veränderte Interpretation des Wahnsinns als freiwilligen Sturz eines Märtyrers „in den Krater [. . .] um etwas zu erfahren, was er doch nicht mittheilen kann.“²⁵

Der Dichter wird damit nicht nur seiner literarischen Figur, dem

²¹ Aus Hyperions Scheltrede über die Deutschen; StA VII, 2, 436.

²² 'Über den Hyperion'; StA VII, 2, 436.

²³ Ebd.

²⁴ 'Ausflüge mit Hölderlin', D, StA VII, 4, 59.

²⁵ 'Ausflüge mit Hölderlin', H1, a.a.O., S. 292.

Empedokles, gleichgesetzt.²⁶ Indem Arnim Hölderlin als „Mystiker“²⁷ und als „Seher in der Wüste“²⁸ darstellt, weitet er vielmehr die Trauer, die er zunächst an den politischen Verhältnissen festmacht²⁹, zu einer solchen über die Einsamkeit seiner Gotteserfahrung aus. Der Wahnsinn wird mit dieser zur buchstäblichen Entrückung des Individuums, das seine Individualität unter dem Ansturm einer überwältigenden, dem Verständnis der Zeitgenossen entzogenen Offenbarung hingibt³⁰ und mit ihrem Verlöschen das klare Bewußtsein zurückerlangt:

Freilich lebt er noch, ist noch unter uns, obgleich nicht bey uns und bey sich, könnte noch zurück kehren, wenn sein Tag gekommen und mitbringen, was er in den einsamen Abgründen der Weisheit vernommen hat. Vielleicht wartet er nur, daß die Reife der Einsicht am scharfen Strahle der Zeit sich ausglühe, um mit mildem Geiste alles in ihm zu durchdringen [...].³¹

Diese Darstellung zielt auf die Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung der dichterischen Existenz. Sie verweist auf die mit Eingriffen versehene Wiedergabe von 'Patmos' und damit implizit auf die Hymne 'Wie wenn am Feiertage [...]'³², in denen Hölderlin selbst in der göttlichen Vision die Quelle des Gesangs und als Aufgabe des Dichters ihre

²⁶ „Hölderlin wird als ein neuer Empedokles beschrieben, der sich rein der ungeschiedenen Natur aussetzt, um im Andrang des Erfahrbaren nur noch stammelnd sprechen zu können. Er wird so zum Paradigma der Ästhetik, die Arnim einmal plante, «an einem Dichter wie Hölderlin abzuhandeln». Das Bild des von wenigen verstandenen, einsam duldenden und sich grenzenloser Erfahrung unmittelbar aussetzenden Dichters, für den die Sprache zur Mitteilung kaum mehr genügt, ist damit angelegt [...].“ (Andreas Thomasberger, *Der gedichtete Dichter*, a.a.O., S. 284.)

²⁷ 'Ausflüge mit Hölderlin', H1, a.a.O., S. 292.

²⁸ 'Ausflüge mit Hölderlin', D, StA VII, 4, 59.

²⁹ „Arnim meint damit nicht etwa persönliche Trauer, sondern die Jahre nach dem Zusammenbruch Preußens 1806; das geht eindeutig hervor aus der folgenden Wendung: ‚den Drang der gemeinen Noth‘.“ (Adolf Beck, Kommentar zu StA VII, 2, 436, Z. 19 f.; StA VII, 2, 437.)

³⁰ „Es ist nicht die Geschichte eines Kranken, der ein poetisches Werk hinterlassen hat, es ist vielmehr das Bild einer Entwicklung, die sich unter dem Leiden an den Umständen der Zeit aus dieser heraus, hin zur göttlichen Vision bewegt und Abgründe der Weisheit durchläuft, aus denen sie bei veränderten Zeitumständen, bei gereifter Einsicht der Umstehenden, zurückkehren und vom «milden Geiste» durchdrungen werden könnte. Es ist [...] [eine] Entwicklung, die sich von der empirischen Person gelöst hat und den Dichter Hölderlin als poetische Gestalt erscheinen läßt.“ (Andreas Thomasberger, *Der gedichtete Dichter*, a.a.O., S. 285.)

³¹ 'Ausflüge mit Hölderlin', H2., a.a.O., S. 293.

³² „Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, / Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen, / Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand / Zu fassen und dem Volk ins Lied / Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.“ (V. 56–60; *Sämtliche Werke und Briefe*, a.a.O., Bd. I, S. 255.)

Übersetzung ins menschlich Faßbare benennt. Arnim bezieht sich durch die Verwendung³³ von Ausdrücken Hölderlins auf die entsprechende Stelle aus 'Patmos', die in der Umdichtung lautet:

[...] und nicht ein Übel ist es [...], wenn die Rede verhallet im lebendigen Laute: denn göttliches Werk auch gleicht dem unsern [...]. Nicht wollen am scharfen Strahle [des Gesangs] sie [die scheueren Menschen] blühen, wenn aber als von schwellenden Augenbraunen der Welt vergessen, stilleuchtende Kraft aus heiliger Schrift fällt, mögen sie, der Gnade sich freuend, am stillen Blicke sich üben.³⁴

Arnim begreift 'Patmos' selbst als Manifestation einer solchen, noch andauernden, dem Verständnis der Zeitgenossen zunächst entzogenen Offenbarung. Ihre Gewalt versucht der Dichter in „Ausdrücken heiliger Schriften“³⁵ zu erfassen, ohne daß er sie deutlicher als „mit [...] verhallenden Worten“³⁶ wiedergeben kann. Auf diese Weise zerfallen das Werk und die Existenz des nachschöpfenden Dichters bis zur völligen Unvereinbarkeit, indem eine unter dem Maß von „Leid“, „Vereinsam[ung]“, Schmerz³⁷, „Zorn“, „Verzweiflung“, „grenzenlose[m] äußere[n] Elend“³⁸ und Krankheit³⁹ zusammenbrechende Person ihre aus weiter Ferne kommende Erleuchtung umzusetzen versucht. Mit dieser Darstellung gelangt Arnim zu einer gereiften Auffassung der benannten Dialektik, die einer früheren Äußerung über das Märtyrertum des Dichters diametral entgegensteht:

³³ Vgl. bei Hölderlin: ‚am scharfen Strahle blühen‘ – bei Arnim: ‚am scharfen Strahle ausglühen‘; bei Hölderlin: ‚wenn von der Rede verhallet der lebendige Laut‘ – bei Arnim: ‚mit verhallenden Worten ersteigt der Sterbliche den Gipfel‘; bei Hölderlin: ‚und heilige Schriften erklären die Taten der Erde bis itzt‘ – bei Arnim: ‚was ihn erleuchtet, kommt aus weiter Ferne; wir ersehen es an einigen Ausdrücken heiliger Schriften‘.

³⁴ StA VIII, 58; vgl. 'Patmos', v. 156–160, 188 ff., 191–196.

³⁵ StA VII, 4, 60; Andreas Thomasberger weist auf den Druckfehler in StA VII, 4, 60, Z. 193 hin: es heiße nicht, wie dort angegeben, „Ausdrücke heiliger Ferne“, sondern: „was ihn erleuchtet, kommt aus weiter Ferne, wir ersehen es an einzelnen Ausdrücken heiliger Schriften [...]“. (Der gedichtete Dichter, a.a.O., S. 291.)

³⁶ StA VII, 4, 59.

³⁷ Vgl. „[...] die schreckliche Beschreibung der Deutschen, die gewiß ihm selbst noch weher gethan hat als den Lesern [...]“. (StA VII, 4, 56.)

³⁸ StA VII, 4, 56 f.

³⁹ Vgl. „[...] doch soll gerade diese Reise [...] seine Gesundheit untergraben haben.“ (StA VII, 4, 57.)

Wer sich daher Poet nennt in diesem weitesten Sinne, der zeigt keinen Stolz, sondern die höchste Tugend an, er will dienen, nachdem er geherrscht hat, er will nun arbeiten, er will das Spiel einem Zwecke unterordnen, er ist ein wahrer Märtyrer und Eremit, er betet und kasteiet sich für andre, damit sie das Leben haben, er ist der demütige Petrus, der die Himmelsschlüssel hat und an der Tür sitzt, um andre hinein zu lassen und andern den Weg zu weisen, aber selbst nicht eintritt.⁴⁰

Diese Vorstellung setzt den intensiven Glauben an eine seelische Stärke voraus, die solche freiwilligen Verzichtleistungen ermöglicht. In den 'Ausflügen mit Hölderlin' kommt Arnim zu einer wesentlich existentielleren Ansicht. Als Märtyrertum begreift er nun die paradigmatische und Identifikationsangebote eröffnende Darstellung von Leid und Zorn, deren überwältigendem Erlebnis der Dichter im Gegensatz zu seinem Publikum in völliger Einsamkeit ausgesetzt ist:

[...] die schreckliche Beschreibung der Deutschen [...] hat] gewiß ihm selbst noch weher gethan als den Lesern, denn er hatte es erlebt und dieser Zorn [...] ist eben ein heller Widerschein seiner glühenden Liebe für dieses unglückliche Vaterland [...].⁴¹

In der ungelösten Spannung zu seinem Zorn auf das Vaterland erhält Hölderlins Vision einer Insel, auf der die Erfahrung Gottes deshalb so unmittelbar sein kann, weil sie Existenzen, die in der christlichen Auffassung von jeher als Pfand Gottes galten, den Gescheiterten, Heimatlosen und Trauernden Schutz gewährt⁴², eindeutigen Fluchtcharakter. Darauf spielt Arnim mit den Worten, „der arme Dulder Hölderlin [...] hätte] inzwischen schon einen anderen Trost gewonnen“⁴³, eindeutig an. Mit der Vokabel des Zorns und der Vorstellung, daß der Dichter als Medium göttlicher Offenbarung fungiere, rekurriert Arnim nicht nur auf Hölderlins Definition des Tragischen, sondern er überträgt sie auf seine Person:

⁴⁰ 9.7.1802 an Clemens Brentano; Ernst Beutler (Hrsg.), Briefe aus dem Brentanokreis. JFDH 1934/35, S. 385.

⁴¹ StA VII, 4, 56 f.

⁴² „Gastfreundlich ist im reineren Hause sie dennoch und wann vom Schiffbruch oder klagend um die Heimath oder den abgeschiedenen Freund ihr nahet einer der Fremden, hört sie es gern [...].“ (StA VIII, 56 f.; vgl. 'Patmos', v. 64–68.)

⁴³ StA VII, 4, 59.

Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das grenzenlose Eins werden durch grenzenloses Scheiden sich reiniget.⁴⁴

Mit dieser Darstellung der tragischen Figur, deren Bewußtsein um Selbsterhaltung kämpft und der Übermacht des fremden Gottes erliegt, kommt Arnim zu der tiefsten und fernsten Deutung seiner Wendung vom „armen Dulder Hölderlin“ als einem Propheten, der von der Offenbarung, die er erleidet, vernichtet wird.

Achim von Arnim setzt sich mit Hölderlin auf der Basis einer fest umrissenen inneren Position auseinander, die trotz der Ergriffenheit durch sein Werk bestehen bleibt und auf die Person des Autors übertragen wird. Ganz anders verwandeln sich Clemens Brentano und Bettina von Arnim Hölderlins Existenz in der Rezeption und Nachempfindung seines Werks völlig an und bereichern so das erst entstehende literarische Urteil. Am 15. 9. 1806 berichtet Meline Brentano dem Schwager Karl von Savigny von der Begegnung zwischen Isaak von Sinclair und ihrem Bruder Clemens.⁴⁵ Dieser Bekanntschaft scheint Brentano den ersten Hinweis auf Hölderlin verdankt zu haben, wie es sein Brief vom Anfang Oktober desselben Jahres an Achim von Arnim belegt:

Der närrische Patron sah mich zum ersten Mal eine halbe Stunde und empfahl mir gleich den wahnsinnigen Hölderlin, der jetzt in Tübingen einem gewissen Autenrieth in die Kur gegeben sein soll [...].⁴⁶

Gesichert ist erst Brentanos Lektüre der beiden Seckendorfschen Musenalmanache⁴⁷ und damit im Jahr 1807 der Hymne 'Die Wanderung', der Elegie 'Stutgard' und der ersten Strophe der Elegie 'Brod und Wein'; im Jahr 1808 der Hymnen 'Der Rhein', 'Patmos' und 'Andenken'. Hier setzt nun erst die Verehrung ein, die Sinclair im Brief vom 26. 9. 1806 an die Landgräfin Marianne von Hessen-Homburg vorwegnimmt:

⁴⁴ StA VII, 4, 58; Arnim zitiert das Substantiv ‚Naturmacht‘ falsch als Verbform: „grenzenlos die Natur macht [...].“

⁴⁵ „[...] der Herr von St. Clair von Homburg kömmt jetzt oft zu Clemens. Clemens ist für ihn eingenommen, wie er es so leicht für neue Erscheinungen sein kann.“ (StA VII, 2, 356.)

⁴⁶ Briefe, hrsg. von F. Seebaß, Nürnberg 1951, Bd. I, S. 335.

⁴⁷ Brentanos Verehrung für Hölderlin „beginnt erst mit der Kenntnis von Seckendorfs Musenalmanachen [...].“ (Hans-Peter Neureuther, Das Spiegelmotiv bei Clemens Brentano, Diss. Kiel 1968, S. 17.)

Ich habe kürzlich die Bekanntschaft von Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck und Clemens Brentano gemacht. Alle diese Männer [...] sind die größten Bewunderer Hölderlins und weisen ihm eine der ersten Stellen unter den Dichtern Deutschlands zu.⁴⁸

Einhelliger Konsens besteht darüber, daß Brentanos Bewunderung Hölderlins Versuchen gilt, einen höheren Standpunkt gegenüber dem eigenen Leid einzunehmen und aus der Diskrepanz zu seiner eigenen diesbezüglichen Unfähigkeit erwächst.⁴⁹ Die Begegnung mit dem Dichter, den er niemals persönlich kennenlernte, ist rein geistiger Natur und beruht auf einem Mißverständnis:

Vielleicht glaubte er auch, noch ohne nähere Kenntnis von Hölderlins äußeren und inneren Lebensverhältnissen und von den Voraussetzungen seiner Dichtung, in ihm einen Verwandten zu erblicken [...]. Brentano empfand Verwandtes aus einem, wie er meinte, vorhandenen Gleichklang der inneren Lebensbestimmung. Er konnte nichts oder nur sehr wenig vom Leben, vom „heilig“ empfundenen weihenden Leid und Schicksal in Hölderlin wissen.⁵⁰

Dieser aus dem Gefühl der eigenen Gefährdung erwachsende Glaube an eine innere Verwandtschaft mobilisiert alsbald die für Brentano so typische, widersprüchliche Suche nach Identifikation und Anlehnung, nicht an den „armen Hölderlin“, sondern den Dichter der „hohen betrachtenden Trauer“.⁵¹ Sie führt, wo er sie in seinem Werk findet, zu einer Verehrung, die in dem Ausruf gipfelt: „Sein höchstes *Ideal* sey Hölderlin.“⁵²

Entsprechend zeigen die rein assoziativen Erwähnungen des Dichters,

⁴⁸ StA VII, 2, 355.

⁴⁹ Die in der 'Nacht' ausgedrückte Trauer Hölderlins rührte Brentano so tief an, „gerade weil sie, als göttliche Trauer, sich von seiner eigenen, irdischen unterschied: von der Traurigkeit auf Erden, von der tiefen, mühsamen [...] Trauer der erbsündigen Welt, die ihm [...] zu tragen gegeben war, ihm recht zur Buße, weil er, eigenem Bekenntnis nach, viel gesündigt hatte durch Aussprechen des Unaussprechlichen [...]“ (Walther Rehm, *Begegnungen und Probleme. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Bern 1957, S. 63.) – Hölderlin „wußte, daß höher stehe, wer auf sein Elend trete, daß das Leben vom Leiden sich nähre [...]. Ein solches, gerade ihm notwendiges Licht war Hölderlin für Brentano [...]. Denn Hölderlin meisterte sein Leid in der Dichtung, [...] und er erlebte nicht wie Brentano die Kunst als eine [...] dämonische Macht.“ (Guido Maas, *Das Leid bei Clemens Brentano*, Freiburg i.B. 1954, S. 112.)

⁵⁰ Walther Rehm, *Begegnungen und Probleme*, a.a.O., S. 43 und 52.

⁵¹ In bezug auf die erste Strophe von 'Brod und Wein', die mit der Überschrift 'Die Nacht' veröffentlicht wurde, bemerkt Brentano gegenüber Ph. O. Runge am 21. 1. 1810: „[...] Nirgends einmal ist vielleicht hohe, betrachtende Trauer so herrlich ausgesprochen worden.“ (Briefe, hrsg. von F. Seebaß, a.a.O., Bd. II, S. 7.)

⁵² Gustav Schwab, *Tagebucheintragung* 8. 7. 1815; StA VII, 2, 432.

daß Brentano sich mit seinem Schicksal nicht wirklich auseinandergesetzt hat und weniger an Hölderlins Individualität als an seiner Wirkung auf die eigene Person interessiert war:

[...] aber ich muß sagen, welche Art der Gottesverehrung mich am innigsten erschüttert hat [...], nicht als Mensch [...], sondern vielmehr als Individuum, und hier fällt mir, z. B., der alte Tristan und Isolde ein, die Fiametta des Boccacaz, Calderons *Principe Constante* und einige Oden des wahnsinnig gewordenen Dichters Hölderlin [...], welche in den zwei *Musen-Almanachen* Seckendorff's von 1807 und 1808 vergessen und unerkant stehen [...].⁵³

Niedergeschlagen hat sich die Rezeption der 'Rhein'- und der 'Patmos'-Hymne bereits 1808 in den Motti der gemeinsam mit Arnim herausgegebenen 'Zeitung für Einsiedler'. Ebenso bezeugen die 'Blätter aus dem Tagebuch der Ahnfrau' die Aneignung der Elegie 'Stutgard' ('Die Herbstfeier'). Hier schließlich und außerdem im späten Gockelmärchen verarbeitet Brentano die erste Strophe (v. 1–18) der Elegie 'Brod und Wein', die er unter dem Titel 'Die Nacht' seit 1807 kannte.

Diese Strophe gliedert sich in drei Abschnitte, die jeweils in einer Trias von Distichen die ausklingende Geschäftigkeit des Tages (v. 1–6), die Bilanz des Gewesenen am stillen Abend (v. 7–12) und die heraufziehende Nacht (v. 13–18) beschreiben. Darenin fügt sich eine Bewegung von der Helle zur Dunkelheit. Sie führt vom alltäglichen Treiben, das keine Besinnung erlaubt, fort, hin zur Wahrnehmung der Gefühle von Einsamkeit und Sehnsucht am Abend und schließlich zu der in der Nacht sich offenbarenden Transzendenz alles Irdischen. Die Strophe erschließt dem Betrachtenden so einen immer deutlicher spürbaren metaphysischen Zusammenhang. Er steht im Gegensatz zu der Vergänglichkeit der Welt, an die der Stundenschlag der Glocken erinnert. Die Trauer der Nacht sowohl wie des lyrischen Ichs liegt in der Einsamkeit einer Gotteserfahrung begründet, der die Menschen entfremdet sind.

An diesen metaphysischen Gehalt knüpft Brentano, wie er im Großen Runge-Brief bekundet, mit seiner Rezeption an. Nirgends so deutlich wie schon hier wird aber auch, daß er im Zuge der Anverwandlung des Dichters an gegebene eigene literarische Muster dessen Person nicht mehr wahrgenommen hat. Eindeutig verweist die Beschreibung: „manchmal wird er dunkel und versinket in den bitteren Brunnen seines Herzens, meistens aber glänzt sein apokalyptischer Stern Wermuth wunderbar

⁵³ 21. 1. 1810 an Ph. O. Runge; Briefe hrsg. von F. Seebaß, a.a.O., Bd. II, S. 7.

rührend über das weite Meer“⁵⁴ auf Brentanos 1802 verfaßte Parabel ‘Über den traurigen Untergang zeitlicher Liebe’ aus der Urfassung der ‘Chronika’⁵⁵ und damit auf die Bindung der Elegie an einen christlichen Zusammenhang.⁵⁶

Ebenso rein assoziativ – „denn es ist Nacht in mir, und [...] hier fällt mir das liebste Gedicht ein, das ich kenne [...]. Jetzt aber will ich [...] mir die Nacht erweitern mit Betrachtung der heiligen Nacht“⁵⁷ – bezieht Brentano gegenüber Luise Hensel den religiösen Gehalt auf die Erlösung der Welt durch die Geburt Christi.⁵⁸ Aus den Erfahrungen seiner Krise heraus, mit der er zwischen Verdammung und Befürwortung der Kunst zerrissen wird, konstruiert Brentano so Hölderlins Elegie zu einem „Kunstwerk, dessen Gegenstand [...] der ewige Gott und seine Wirkung ist.“⁵⁹ Damit gelangt er zu einer seinen eigenen Zweifeln geltenden, „erlaubten“ und vertretbaren Form der künstlerischen Aussage.

Was Brentano Luise Hensel 1816 als Kontrafaktur Hölderlinschen Gedankenguts im geistlichen Sinne suggeriert⁶⁰, gestaltet er im Jahre 1834 als eine völlig von diesem abgelöste, sehr persönliche und leidvolle Sehnsuchtsklage. Ihr konkreter Anlaß ist die Zurückweisung seiner Liebe durch Emilie Linder. ‘Fortsetzung von Hölderlins Nacht’⁶¹ überschrie-

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ „Da hoben sie die Decke des Bittern Brunnens [...]. Der Schiffer aber ging hinaus und sah nach dem Gestirn, und da er wiederkehrte, sprach er: „Jetzt gehe hinweg, denn ich muß den Brunnen schließen, weil ich sehe, daß ein Stern über dem Felsen steht, der heißt Wermut, von dem in der Offenbarung Johannis steht [...].“ (Werke, Hanser-Ausgabe, München 1963, Bd. II, S. 580.)

⁵⁶ Das Gedicht war „ursprünglich den Mysterien des Weingotts gewidmet, [Hölderlin bringt sie dann aber] mit bewußter Absicht zu dem christlichen Mysterium des Abendmahls in Beziehung [...], so daß an dessen Schluß Christus erscheint [...]. Die Erkenntnis, daß das mit magischer Gewalt auf ihn wirkende Lied nicht Christus, sondern dem Dionysos gelte, hätte Brentano sicherlich überrascht, wenn nicht bestürzt und getroffen.“ (Friedrich Seeß, Hölderlin und die Romantiker. Antaios 3, 1961, Nr. 4, S. 384.)

⁵⁷ Tagebuchbrief an Luise Hensel, Dezember 1816; StA VII, 2, 433 f.

⁵⁸ „Sind die ersten sechs Verse nicht das weltliche Treiben ins Reale bis zur Ermüdung [...]. Tritt im siebenten Vers nicht der Rückblick zur verlorenen Unschuld ein, und sprechen die immer quillenden Brunnen nicht von dem ewigen Quell der Verheißung [...]? Ist der dreizehnte Vers nicht der Vorläufer des Heils [...]? Und tritt mit dem vierzehnten Vers nicht der Herr auf [...].“ (Ebd., S. 434 f.)

⁵⁹ 15. 2. 1815 an Wilhelm Grimm; Briefe, hrsg. von F. Seeß, a.a.O., Bd. II, S. 125.

⁶⁰ „Es wäre wohl eine schöne Aufgabe, dieses Lied nochmals zu dichten, und es ganz auf die Christnacht zu beziehen, es wäre sehr leicht. Ich wünsche, sie versuchte es, oder vielmehr sie fände sich dazu gerührt.“ (Tagebuchbrief an Luise Hensel, Dezember 1816; StA VII, 2, 435.)

⁶¹ Die erste vollständige Edition und eine sehr ausführliche Deutung bietet Gabriele Brand-

ben, bezieht sie sich nur noch im Titel auf den bewunderten Dichter und sprengt mit ihren Sonetten und der Liedeinlage den Rahmen seiner Elegie bei weitem. Schon mit dem einsetzenden Ausruf „Ach und sie tröstet mich nicht“ (v. 1) widerruft Brentano keine Aussage Hölderlins, sondern die Wirkung des Gedichts auf ihn selbst, die er ehemals in die Worte gefaßt hatte: „Es ist das Einzige dieses Dichters, das eine magische Gewalt über mich hat [...]. Dies Gedicht könnte mich trösten, wenn sie mir sagte: Rede nicht mehr mit mir!“⁶²

Die Überschrift „Fortsetzung“ enthält das Programm der Kontinuität. Dahinter verbirgt sich die tiefe Kluft, die Brentanos gequälte Unruhe von Hölderlins stiller Elegie trennt. Dieser Widerspruch hat die Forschung dazu veranlaßt, das Gedicht als „mißlungenen Versuch“⁶³, ja als Mißbrauch von Hölderlins Versen⁶⁴ zu bezeichnen. In Wahrheit bezeugt er jedoch auf das genaueste Brentanos Verzweiflung an dem irreversiblen Bewußtsein, daß der Abstand zwischen seiner distanzlos erlittenen Not und Hölderlins objektivierender Trauer unüberbrückbar geworden war. Brentanos Ausspruch, die ‘Nacht’ sei „klar und sternhell und einsam“⁶⁵, belegt die Wahrnehmung dieser ungeheuren Ferne, in der Hölderlins Elegie zum unerreichbaren Leitstern wird. Entsprechend knüpft Brentano mit seiner ‘Fortsetzung’ weniger an den transzendenten Zusammenhang bei Hölderlin als an seine eigene kühne Interpretation der ersten Strophe im dezidiert christlichen Sinne an. Sie kehrt in der religiösen Konnotation der erotischen Motivik wieder, die Brentano verwendet. Zu dem hinter der „verschlossenen Thür“ unerreichbaren Innenraum, dem Herzen der Geliebten, hat der Werbende keinen Zutritt. Brentano vergleicht das Herz einem Blumengarten und überträgt damit einen „Meta-

stetter: Hieroglyphik der Liebe. Überlegungen zu Brentanos ‘Fortsetzung von Hölderlins Nacht’. JFDH 1983, S. 213–266. Befaßt hat sich mit dem Gedicht außerdem Walther Rehm, Begegnung und Probleme, a.a.O., S. 71–76.

⁶² Tagebuchbrief an Luise Hensel, Dezember 1816; StA VII, 2, 433.

⁶³ „Brentano mag erkannt haben, daß es zu viel abseitige Vorstellungen und rätselhafte Bilder enthalte, auch, daß es [...] nicht eben geeignet sei, die Gegenliebe des geliebten Mädchens zu wecken. Auch wurde ihm selber vielleicht unklar, wo das ganze «hinaus wolle». So blieb das Gedicht, das sich [...] immer weiter von Hölderlin und seiner Nacht entfernte, Bruchstück und [...] ein fragwürdiger, ja mißlungener Versuch, einen Hölderlin fortzusetzen.“ (Adolf Beck, Kommentar zu Brentanos ‘Fortsetzung’; StA VII, 3, 544.)

⁶⁴ „Sie [die ‘Fortsetzung’] mochte die Geliebte und das Glück vergeblich an sich ziehen und glaubt in den wohl hundertmal gelesenen, aber jetzt nur „weltlich“ verstandenen, ja fast mißbrauchten und verratenen Versen Hölderlins ihre Rechtfertigung zu finden.“ (Walther Rehm, Begegnungen und Probleme, a.a.O., S. 72.)

⁶⁵ 21. 1. 1810 an Ph. O. Runge; Briefe, hrsg. von F. Seeß, a.a.O., Bd. II, S. 7.

phernzusammenhang“⁶⁶ in seine Liebeslyrik: „Drinne pochet ein Herz [...] / Drinnen sind Freude und Lust und Unschuld und jauchzende Kinder / Werfen die Blumen sich zu, die nie der Tag hat geküßt.“ (v. 14 ff.)

Dieser Bezug der religiösen Sinnggebung zu dem quälenden Gefühl der Ausgeschlossenheit verweist auf Brentanos tiefe Überzeugung einer ihm auferlegten, unerlösbaren Schuld, dem er schon 1804 Ausdruck verleiht: „Ich habe keine Sünde getan, es ist um die Erbsünde, um die ich weine, ich fühle es oft mit einem wunderbaren Schmerz, Jesus ist nicht für mich gestorben.“⁶⁷

Im Großen Runge-Brief vergleicht Brentano Hölderlins Elegie einer „rück- und vorwärts tönenden Glocke aller Erinnerung“.⁶⁸ Er bezeichnet damit gleichermaßen eine fortschreitende wie eine sich zurücknehmende Bewegung. Im Brief an Luise Hensel führt Brentano als Objekt der Erinnerung die „Sehnsucht nach einer verlorenen Vollkommenheit“⁶⁹ an, die sich vom Rückblick löst und über den Glauben an die Verheißung zur Erlösung fortschreitet. Der bis in die spätesten Jahre verwendete Topos des verlorenen Paradieses zeigt jedoch, daß Brentano den Blick nach „vorwärts“ nicht realisieren konnte. Mit dem späten Gedicht hebt er diese Hoffnung entsprechend auf. Er führt beide Bewegungen in einen sich perpetuierenden, quälenden Wechsel zwischen dem Bewußtsein seiner Not (v. 1–6; 19 f; 72 ff.) und der sie auslösenden, überwältigenden erotischen Traumvision (v. 7–18; 21–71; 75–130). Sie bricht mitten im Vers ab, ohne sich durch Erlösung oder Sublimierung zu einem eigentlichen Ende entwickelt zu haben.

Stärker noch identifiziert sich Bettina von Arnim in ihrem Briefroman ‘Die Günderode’⁷⁰ mit Hölderlin als einer den eigenen Vorstellungen gemäß erdichteten Figur. Das Werk gilt ebensosehr der Freundin und Zeitgenossin, wie es Bettinas Selbstbespiegelung, ja -stilisierung dokumentiert. Nicht in der Entstehung, aber biographisch schließt es an die Korrespondenz mit dem Bruder Clemens in den Jahren 1802 und 1803

⁶⁶ Am unverhülltesten in den Versen „Küße den Schlüssel o Noth! wein vor verschloßener Thür / Unter der Wange dir ruhet des Himmels Schlüsselbein drückend.“ (v. 12 f.) (Gabriele Brandstetter, Hieroglyphik der Liebe, a.a.O., S. 22.)

⁶⁷ 17. 1. 1804 an Sophie Mereau; Briefwechsel, hrsg. von Dagmar von Gersdorff, Frankfurt/M. 21983, S. 299.

⁶⁸ 21. 1. 1810; Briefe, hrsg. von F. Seebaß, a.a.O., Bd. II, S. 7.

⁶⁹ Tagebuchbrief, Dezember 1816; StA VII, 2, 434.

⁷⁰ Erstdruck: Grünberg und Leipzig 1840; zitiert wird nach der Insel-Ausgabe: Bettina von Arnim, Die Günderode. Mit einem Essay von Christa Wolf, Frankfurt/M. 1983.

an, die Bettina unter dem Titel ‘Clemens Brentanos Frühlingskranz’ als viertes Buch 1844 veröffentlichte. ‘Die Günderode’, nach ‘Goethes Briefwechsel mit einem Kinde’ (1835) das zweite Werk, erschien 1840 und umfaßt die Freundschaft mit der fünf Jahre älteren Dichterin in den Jahren 1804 bis 1806.

Diese drei Bücher, mit denen Bettina ihre Jugend einfängt, können nicht als historische Quelle gewertet werden, da sich Interpolation, Komposition und Erfindung in ihnen überlagern. In keinem der von Waldemar Oehlke als Original herausgearbeiteten Briefe⁷¹ zwischen ihr und Karoline von Günderode wird Hölderlin, den beide Frauen auch nicht persönlich kennenlernten, genannt.⁷² Wahrscheinlich ist Bettina mit Hölderlins Dichtung durch Clemens Brentano und Isaak von Sinclair im September 1806, also nach Karolines Tod am 26. 7., oder durch Achim von Arnim bekannt geworden.⁷³

Von gelegentlichen Erwähnungen abgesehen, geben im retrospektiv komponierten Briefroman vor allem Bettinas beide große begeisterte Ergüsse Aufschluß über ihre Auffassung von Hölderlins Existenz (erster Dithyrambus) und Werk (zweiter Dithyrambus). Hinzu kommen die beiden Antworten Karolines, die deren ersten paraphrasieren, und ihr allegorisches Gespräch ‘Des Wanderers Niederfahrt’. Erst Bettina stellt es allerdings als poetische Verdichtung ihres ersten Hölderlin-Briefes dar und damit in den Zusammenhang der dem Dichter geltenden Thematik. All diese Briefe verdächtigt Waldemar Oehlke der späteren Abfassung durch die Autorin oder schlicht der Unechtheit.⁷⁴

Hölderlin erscheint damit als eine aus der Rückschau konzipierte, literarisierte Gestalt, an der Bettina ihre Anschauungen über das zentrale Thema ihres Buchs, die dichterische Existenz, exemplifiziert. Eingeführt wird Hölderlin zunächst durch die Erzählung Sinclairs (St. Clairs): „Der

⁷¹ Vgl. Bettina von Arnim, Sämtliche Werke, hrsg. von Gustav Konrad, Frechen 1959, Bd. 5, S. 195–203: Briefe an Karoline von Günderode.

⁷² Bezeugt ist aber ein Brief von Karoline von Günderode an Karoline von Barkhausen: „Wollten Sie mir den Gefallen erzeigen, Ihren Bruder an Hyperion zu erinnern?“ (StA VII, 2, 161.)

⁷³ Nach Angabe Fritz Schlossers „stand Bettine, solange Fräulein von Günderode lebte, nicht in der mindesten Berührung mit Sinclair.“ (StA VII, 4, 201.) Dazu stimmt der Brief Meline Brentanos, die die ersten Begegnungen Sinclairs mit den Brentanos auf den September 1806 datiert.

⁷⁴ Unecht ist der zweite große Hölderlin-Brief. „[...] denn das folgende große Briefstück beansprucht keine Vorlage aus der Jugend.“ (Waldemar Oehlke, Bettina von Arnims Briefromane, Berlin 1905, S. 225.)

St. Clair ist gut, voll Herz; er wollt ja zum kranken Hölderlin reisen – er soll doch hin! nach Homburg [...].“ (S. 158 f.)

Ebenso wie die früheren Rezensenten spaltet Bettina ihre Perspektive auf Hölderlin in eine dem Werk zukommende Bewunderung und ein seiner Schizophrenie geltendes Mitleid auf. Görres, Arnim und Brentano bedauern den Dichter in erster Linie und schreiben über ihn unter dem Aspekt des „Armen Hölderlin“. Für Bettina steht hingegen nicht mehr der Arme, sondern der Kranke im Mittelpunkt, dessen Wahnsinn ihr von Anfang an „mild und so groß“ (S. 159) vorkommt. Diese Anerkennung steigert sie in Anlehnung an Achim von Arnim bis zur Gleichsetzung mit „Christus in [der] Wüste“ (S. 160), so daß sein Werk nicht nur als poetische Fermentation der Realität, sondern als höhere Vision des besseren Zustands, in dem sich „die Welt [...] von Rechts wegen“ (S. 159) befinden sollte, autorisiert wird. Diese Tendenz, die Existentialität von Hölderlins Situation durch die Akzentverschiebung von Bedauern auf Bewunderung, wenn auch ungewollt, zu verharmlosen, prägt die Wahrnehmung des Dichters in seinen letzten Lebensjahren nicht nur von Seiten Bettinas, sondern auch ihrer Zeitgenossen.⁷⁵

Darin aber ist Bettinas Hölderlin-Bild einzigartig, daß sie den Dichter unter eine doppelte Teilung stellt und nicht nur als eine im Konflikt mit ihrer Umwelt begriffene, sondern auch in sich selbst gespaltene Persönlichkeit begreift. Neben die Dissoziation von der inneren Realität des Werks und der an die äußere gebundenen Existenz tritt in ihrer Vorstellung die der Identität selbst, die zwischen dem Status des „heilige[n] Pfand[s] Gottes“ (S. 159) und dem des „Elenden, / [...] / Den Göttern verhaßt [...]“ (S. 163) zerrissen wird. Dem „Jammergeschick“ (ebd.) des Dichters, der die Klage des Ödipus als sein „Zwillingsbruder“ (ebd.) übersetzt und mit ihm zu einer identischen Person kontaminiert wird, wendet sich Bettina durch Identifikation zu:

⁷⁵ „O vor sich den genialischsten, geistreichsten Mann [...] zu sehen – einen Geist, der vor zwanzig Jahren die Fülle seiner Gedanken so unaussprechlich [...] hinhauchte, und alles anfüllte mit der Tiefe seines dichterischen Strudels, und der jetzt keine einzige klare Vorstellung [...] hat – o sollte man da nicht Gott anklagen?“ (Wilhelm Waiblinger, Tagebucheintragung 3. 7. 1822; StA VII, 3, 4.) – „Schon damals (1811) sahen wir Studenten den armen Hölderlin in seinem Zwinger scheu und stumm auf und niederwandeln [...]. Es war mir daher rührend, als es 30 Jahre später meinem [...] Sohne gelang, der Person des großen Dichters näher zu kommen, den wir auch noch in seinem Wahnsinn mit Ehrfurcht [...] betrachteten [...].“ (Gustav Schwab am 2. 3. 1847 an F. W. J. Schelling; StA VII, 2, 417.)

So fühl ich in diesem Miterleiden eines Vergangnen, Verlebten, was erst im griechischen Dichter in seinen schärfsten Regungen durch den Geist zum Lichte trat und jetzt durch diesen schmerzlichen Übersetzer zum zweitenmal in die Muttersprache getragen, mit Schmerzen hineingetragen [wurde] – dies Heiligtum des Wehtums – über den Dornenpfad trug er es, schmerzlich durchdrungen. (S. 161)

Unter dem Aspekt, daß Hölderlin hier das der Verbalisierbarkeit entzogene, an seinem Tiefpunkt aber durch die eigenhändige Blendung fakultativ gesteigerte Weh des Ödipus nicht nur übertragen, sondern noch „stark als Held“ (ebd.) nacherlebt habe, verleiht ihm Bettina das Gepräge des Heroismus.

Karoline begreift Sinclairs (nicht belegten) Vergleich des Dichters mit einem „zerrißne[n] Saitenspiel“ (S. 185; vgl. S. 159 f.) als Sinnbild unheilbaren Leides. Es findet in dem Wort vom „armen Dichter [...], der] eintönen“ (S. 185) soll, aber nicht mehr kann, seine Paraphrasierung. Anders als Karoline glaubt Bettina, daß sie durch ihre Liebe Hölderlins Seele wieder zum Klingen bringen könnte (vgl. S. 160). Der erotische Charakter dieser Annäherungsphantasie⁷⁶ zielt in seiner sublimierten Form auf Bettinas Inspiration durch den Dichter, der sie anblasen möge „mit dem Odem, den er nach dem Willen der Götter aus ihrem Busen trinkt“ (S. 164). Eindeutig beruft sie hier das Bild vom Dichter als Führer. Gemäß der Auffassung, daß ihn sein Schicksal nicht nur bedauernswert erscheinen lasse, sondern auch seine Größe vor Augen führe, bezieht sie in diese Existenzform die paradigmatische, identifikationsgebende Leidenserfahrung mit ein. Daran aber knüpft sich, wiederum unter dem paradoxen Aspekt der Stärke, die Vorstellung vom Dichter als Märtyrer, vor dessen Schmerz sich Bettina, entgegen ihrer postulierten Bereitschaft zu leiden, schützt, indem sie ihn in ihren Dienst stellt:

Ich wollt schon Gespräche mit ihm führen, die mich tiefer orientieren in dem, was meine Seele begehrt; ja, gewiß weiß ich, daß die zerbrochenen, unbesaiteten Tasten seiner Seele dann wieder anklingen würden. [...]. Geweihtes Blut tränkt die Spur der verletzten Seele, und [...] das nährt mich, stärkt mich [...]. (S. 160 f.)

Entsprechend hat Karolines pessimistische Auffassung vom Wahnsinn in erster Linie die Funktion, Bettinas diametral entgegengesetzten Glauben an Hölderlins Heilbarkeit um so glorreicher hervortreten zu lassen.

⁷⁶ „Denn ich begehrt sehnsüchtig, mitzutragen gemeinsam Weh des Tags und gemeinsam Tröstung zu empfangen in den Träumen der Nacht.“ (S. 164)

Karoline beschreibt in ihrem allegorischen Gespräch 'Des Wanderers Niederfahrt' einen Menschen, der aus einer tiefen Ich-Entfremdung heraus den als inneren Frieden vorgestellten Seins-Grund außerhalb der eigenen Person ansiedelt und mit Hilfe eines Führers sucht. Dieser verirrt im Chaos der „geheimnisvolle[n] Mächte“ (S. 243) die Orientierung, so daß jener letztlich auf sich selbst als den Ort seiner Individualität und auf den eigenen Blick als Instrument der Selbsterfahrung verwiesen wird:

Doch schau hinab, in deiner Seele Gründen,
Was du hier suchest, wirst du dorten finden.

Als Wahnsinn definiert Karoline in diesem Sinne implizite den Verlust von Weg und Ziel, d.h. den Untergang des sich in der Suche seiner selbst erfahrenden Subjekts unter dem Ansturm der es konstituierenden, in ihrer Entfesselung jedoch vernichtenden Gewalten. Ganz anders insistiert Bettina auf der durchgehaltenen Führerposition auch noch des Wahnsinnigen, der sich, „die lebenswarme Brust [...] gesät voll der Keime des Dichtergottes“ (S. 192), aus der äußeren Realität zurückzieht, um die „Saat der Götter lebendig werden“ (ebd.) zu lassen:

[...] denn er träumt nur hier am Tag, wie wir träumen in der Nacht, aber drunten im Schlaf wacht er und geht mit jenen mitleidsvoll Hand in Hand, die längst verschollen der geschäftigen Eile des Tages sind [...]. Ach Poesie! heilig Grabmal, das still den Staub des Geistes sammelt und ihn birgt vor Verletzungen. (ebd.)

Dichtertum wird auf diese Weise, wie sie an Hölderlin vor Augen tritt, durch menschliche Größe getragen. Ihrerseits konstituiert sie sich durch die heroische Existenzform des Führers und die leidende des Märtyrers gleichermaßen. Diese Ansicht Bettinas ist nicht unbedingt originell zu nennen.⁷⁷ Eindeutig ist es aber ihr Bemühen, durch die Abwehr eines Mitleids, das sein Objekt zum „armen Hölderlin“ diskriminiert, zur Anerkennung des Dichters beizutragen. Vom Untergang der dichterischen Persönlichkeit spricht sie erst in ihrem zweiten großen Dithyram-

⁷⁷ „Die Nachricht, die Sie mir von Hölderlin gegeben, daß dieser reiche Geist, der mich durch seinen Hyperion entzückt hat, auf immer für die Welt verloren ist, war mir sehr schmerzhaft. Ach, daß ein so wahrhaft poetisches Gemüth von dem traurigsten Wahnsinn befallen werden mußte, während unsre unpoetischen Poetaster sich zum lächerlichsten Wahnsinn forciren! Der *bon sens* scheint in unsrer literarischen Welt immer seltner zu werden, und wenn nun vollends solche Geister physisch verunglücken, indeß die kraftlosen moralisch versinken, so ist das ein beweinswerther Verlust.“ (August Mahlmann am 20. 10. 1809 an Karl Philip Conz; StA VII, 2, 401 f.)

bus. Mit großen Verzerrungen⁷⁸ überträgt Bettina die Poetik der 'Anmerkungen zur Antigonä' auf Hölderlins Künstlertum. Wie auch schon Achim von Arnim kommt sie entgegen der von Hölderlin betonten Notwendigkeit des „kalkulablen Gesetzes“⁷⁹ zu der Auffassung, der „in heiligem Wahnsinn, dem Göttlichen hingegebene“ (S. 293) Dichter habe sich um den Preis seines Realitätsbewußtseins von der Willkür und dem Schutz der Regel befreit. Sie referiert:

Wer erzogen werde zur Poesie in göttlichem Sinn, der müsse den Geist des Höchsten für gesetzlos anerkennen über sich und müsse das Gesetz ihm preisgeben. *Nicht wie ich will, sondern wie du willst!* (S. 292)

Bettina kommt so zu einer tragischen Sicht auf den Dichter, der als Märtyrer sein Führertum weit eher erleidet als behauptet. Diese Ansicht basiert auf der Sakralisierung des Dichterberufs, der die Aufgabe umfaßt, die überwältigende Gegenwart des Göttlichen faßbar und erträglich zu machen: „Was wären doch die Dichter, wären sie es nicht, die das Schauervolle ins Göttliche verwandeln.“ (S. 165)

In ihrem ersten Hölderlin-Brief behauptet Bettina die Position, daß für den Zeitgenossen der mißlingende Versuch, die sein Ausdrucksvermögen übersteigende göttliche Offenbarung doch noch in Worte zu fassen, auf unangemessen diskriminierende Weise als Wahnsinn erscheine. Sie versucht deshalb eine rehabilitierende Darstellung Hölderlins als eines dem Verständnis seiner Gegenwart vorausgeeilten Dichters, der „Ewiges“ (S. 164), d. h. eine überzeitliche Wahrheit in sich trage. Diese Auffassung rekurriert auf Achim von Arnims Ansicht, daß Hölderlin im Abgrund – nicht des Wahnsinns, sondern – der Weisheit warte, bis „die Reife der Einsicht am scharfen Strahle der Zeit sich ausglühe, die ihn versteht“.⁸⁰

Im zweiten Brief erkennt Bettina Hölderlins Schizophrenie an, nobilitiert den Dichter jedoch zu einer sakralen Führergestalt, die „Orakelsprüche [...] als der Priester des Gottes [...] ausruft“ (S. 295), und stilisiert ihn damit zu einer der Realität enthobenen, mythischer Vergan-

⁷⁸ „Die Art freilich, wie sie die Stellen [aus den 'Anmerkungen zur Antigonä'] umformt und für ihre Zusammenhänge gebraucht, verharmlost Hölderlin, und man hat den Eindruck, daß sie ihn im eigentlichen Sinne nicht verstanden hat.“ (Gustav Konrad, Anmerkungen zu 'Die Günderröde'. Bettina von Arnim, Sämtliche Werke und Briefe, a.a.O., Bd. I, S. 555.)

⁷⁹ 'Anmerkungen zur Antigonä', Sämtliche Werke und Briefe, a.a.O., Bd. II, S. 451; Vgl. die 'Anmerkungen zum Ödipus': „Der modernen Poësie fehlt es aber besonders an der Schule und am Handwerksmäßigen, daß nämlich ihre Verfahrensart berechnet und gelehrt und [...] zuverlässig wiederholt werden kann.“ (Ebd., S. 389.)

⁸⁰ 'Ausflüge mit Hölderlin', D, StA VII, 4, 56.

genheit entstammenden Figur. Indem sie diese Existenzform als heroisch bezeichnet, überträgt sie Hölderlins Interpretation des heiligen Wahnsinns als der höchsten und heroischsten Haltung des Menschen gegenüber seinem Schicksal auf des Dichters eigene Person:

Gewiß ist mir doch bei diesem Hölderlin, als müsse eine göttliche Gewalt wie mit Fluten ihn überströmt haben, und zwar die Sprache, in übergewaltigem raschen Sturz seine Sinne überflutend und diese darin ertränkend; und als die Strömungen verlaufen sich hatten, da waren die Sinne geschwächt und die Gewalt des Geistes überwältigt und ertötet. (S. 290f.)

Gleichzeitig gewinnt der nun anerkannte Untergang des Dichters durch den Heroismus dessen, der sein Schicksal trägt, das Gepräge der Größe zurück, die gegenüber dem ersten Brief an sakraler Dimension gewonnen hat und mit der Apotheose der zerstörten Existenz ihren Höhepunkt erreicht: „[...] doch wissen wir, daß der entfesselte Geist über Leiden, die so mit Götterhand ihm auferlegt waren, im Triumph in die Hallen des Lichts sich schwingt [...]“ (S. 297)

Mehr noch als Achim von Arnim schafft sich Bettina hier buchstäblich einen Gott, den sie nach Maßgabe ihrer Vorstellungskraft belebt und anbetet. Die Auferstehungsphantasie, die ihn von der irdischen Lebensrealität vollkommen ablöst, steht im krassesten Gegensatz zu der Wahrnehmung, daß die menschliche Existenz von den sie umgebenden Bedingungen abhängig und zerstörbar ist:

Dieser Mann ist jetzo wütend wahnsinnig; dennoch hat sein Geist eine Höhe erstiegen, die nur ein Seher, ein von Gott belebter haben kann [...]; aber ein jeder wird arm und ist beklagenswert in der Öde und Leere. Ein Chaos wartet auf die Liebe des Geistes.⁸¹

Die vollständige Identifikation mit dem Schicksal des Künstlers, die intellektuelle Analyse seines Werks und der Versuch, dessen Gehalt den eigenen Zwecken dienstbar zu machen, stellen die drei Grundformen der Annäherung der Romantiker an Hölderlin dar. Daß hier dreimal derselbe Dichter bewundert und hinterfragt wird, zeugt nicht nur von der geistigen Verbundenheit der Autoren untereinander. Darin drückt sich auch die Sympathie mit einer Existenz aus, die in ihrer Verkanntheit und sozialen Ungesicherheit wesentliche Probleme der romantischen Generation antizipierte. Da diese sich schwertat, gegen den überwältigenden geistigen Einfluß Goethes und Schillers eine literarische Eigenständigkeit

⁸¹ Charlotte von Kalb am 28. 1. 1806 an Jean Paul; StA VII, 2, 351.

durchzusetzen, bot die Ablehnung, die Hölderlin von diesen erfahren hatte, ein weiteres und bedeutsames Feld der Identifikation.

Während sich in Achim von Arnims analysierender, Clemens Brentanos einverleibender und Bettina von Arnims bewundernder Art der Auseinandersetzung einerseits die Persönlichkeit des jeweils Schreibenden manifestiert, kommt darin andererseits auch das allgemeine zeitgenössische Gedankengut zum Tragen. Achim von Arnim stellt Hölderlin nicht nur als einen von den Göttern Auserwählten, sondern darüber hinaus als einen Menschen dar, der mit seinem inneren Reichtum an der Dürftigkeit seiner bürgerlichen Umgebung leidet und sich dennoch für sie opfert. Die schon seit der Antike bekannte Idee vom Wahnsinn als göttlicher, dem menschlichen Verständnis entzogener Vision erhält damit eine wesentlich neue, von dem konventionellen Bild des großen und märtyrerhaften Genies abweichende Interpretation. Sie zielt nun, und darin bringt Arnim seine eigenen, vom Scheitern der romantischen Hoffnungen geprägten Erfahrungen zum Ausdruck, auf das soziale Eingebundensein und die Abhängigkeit des Künstlers von der ihre Macht immer deutlicher entfaltenden Gesellschaft. Als ein göttlich Begnadeter steht er nicht mehr in ihrem Schutz, sondern er gerät zu ihr in einen sein Künstlertum zunehmend konstituierenden, seine Existenz jedoch vernichtenden Konflikt. Der neuerliche, beschließende Hinweis auf die Göttlichkeit von Hölderlins Wahnsinn zeigt die Tragik dieses Konflikts auf.

Brentanos langjährige Auseinandersetzung mit seiner Reaktion auf Hölderlin dokumentiert ein egozentrisches Erkenntnisinteresse an den Spektren der eigenen Innenwelt, das in der Romantik mit Vehemenz aufbricht. Vor allem die ungeheure Distanz zwischen Hölderlins Elegie 'Brod und Wein' und Brentanos Weiterdichtung von deren erster Strophe zeigt, wie hier Person, Werk und Schicksal des Dichters nur noch als auslösendes Motiv für Assoziationen verwendet werden, die aus dem eigenen Lebenszusammenhang erwachsen und von der Realität des Vorbilds fortführen.

Bettinas Hölderlin-Bild schließlich verdient besondere Aufmerksamkeit, weil hier noch einmal alle romantischen Tendenzen zusammenkommen. Gegenüber der antiken Scheu vor dem göttlichen Wahnsinn bemüht sie sich mit der Betonung seiner freundlichen Milde um die Humanisierung des verehrten Dichters. Sicherlich ist dieser Versuch im bewußten Spannungszusammenhang mit der Person Goethes zu sehen, dessen schmerzlicher Unerreichbarkeit Bettina in 'Goethes Briefwechsel mit einem Kinde' (1835) ein Denkmal gesetzt hatte. Der Hinweis auf die

göttliche Auserwähltheit Hölderlins fehlt dennoch nicht. Er ist ausdrücklich über das Werk hinaus auf das „Jammergegeschick“ des Dichters bezogen und findet sich in den Analogien zu Märtyrergestalten wie Christus oder dem sich selbst bestrafenden Ödipus. Hölderlins bis in die Priesterweihe gesteigertes Führertum beruht damit – und das ist eine radikale Neuformulierung des traditionsreichen Gedankens – auf der dialektischen Entsprechung zu seinem Leid bzw. der sich darin offenbarenden menschlichen Größe. Der Versuch, Hölderlins Werk auf einen Nenner zu bringen, gelingt durch Bettinas Unterschlagung seiner Wertschätzung des „kalkulablen Gesetzes“. Dagegen setzt sie ihre Auffassung, sein Dichten sei der Versuch, eine höhere Sprache ins menschlich Faßbare zu übersetzen. So mißinterpretiert sie Hölderlins Genialität nostalgisch im Sinne der romantischen Genieästhetik dahingehend, daß er sich durch Regellosigkeit von den sprachlichen Konventionen seiner Zeit befreie.

Das Interesse an Hölderlin ist schließlich nicht zuletzt ein solches der Romantiker am Wahnsinn. Dieser wird als Quelle einer Erkenntnis anerkannt, die der Vernunft verschlossen bleibt und gerade deshalb so geeignet scheint, die Grenzen des aufklärerischen Begriffs der Ratio um die Wahrnehmung des Irrationalen zu erweitern:

Die bürgerliche Normalität, Moralität und Rationalität [...] wurde jetzt selbst zum Gegenstand kritischer Reflexion [... Daher] sollte die Wahnsinnsdarstellung [...] nicht mehr dazu dienen, sich über bürgerliche Werte und Normen zu verständigen und diese zu bestätigen, sondern gerade dazu, jedwede etabliert-„philiströse“ Normalität in Frage zu stellen.⁸²

In der Auseinandersetzung mit dem Bereich des Kranken zeichnen sich drei einander oft überlagernde Haltungen ab, die den jeweils eingenommenen Standort des Sprechenden reflektieren: die Verachtung, das Mitleid und die Bewunderung. Die Verachtung gilt dem abgewerteten Phänomen der Verrücktheit, d. h. der gesellschaftlichen Untauglichkeit; das Mitleid zielt auf die Identifikation mit dem unerträglichen Leiden an der bürgerlichen Realität und die Bewunderung auf die im Schmerz zutage tretende menschliche Größe. Deutlich ist im Falle Hölderlins eine derartige Heroisierung durch die Distanz bedingt, die die Autoren vom Dichter trennt. Die positive Einstellung der Romantik gegenüber dem Unbürgerlichen und Irrationalen täuscht nicht darüber hinweg, daß sie den

negativen Befund der Krankheit in bezug auf die psychische Distanz nicht aufhebt. Indem Krankheit nicht mehr das Pendant zur Normalität und Gesundheit darstellt, sondern gerade in der Göttlichkeit als deren krasser Gegensatz auftritt, stellt sie, trotz der positiven Wertung als besondere Sensibilität, deren Bedrohung dar. Verachtung und Mitleid für den „armen Hölderlin“ bezeichnen ebenso wie die Heroisierung des Genies und geistigen Führers den Versuch, dieser Bedrohung zu entgehen.

⁸² Georg Reuchlein, *Bürgerliche Gesellschaft, Psychiatrie und Literatur*, München 1986, S. 236.

Der unbestechliche Philologe

Zum Gedächtnis Norbert von Hellingraths (1888–1916)

Von

Heinrich Kaulen

Norbert von Hellingrath ist heute in der breiteren Öffentlichkeit in Vergessenheit geraten. Seine Hölderlin-Edition, die über drei Jahrzehnte wegweisend für die Hölderlin-Forschung gewesen ist, wird schon in den vierziger Jahren durch die Große Stuttgarter Ausgabe verdrängt, und dadurch gerät auch sein ohnehin schmales wissenschaftliches Werk aus dem Blickfeld des allgemeinen Interesses. Von seinen Vorträgen, Aufzeichnungen und Briefen ist manches verstreut publiziert und schon aus diesem Grund nur einem kleineren Kreis bekannt; anderes hat sich im Nachlaß erhalten und harret noch der Publikation.¹ Aber selbst bei den Fachleuten, die mit Hellingraths Namen eine genauere Vorstellung verbinden, bleibt das Bild zwiespältig. Zwar wird seine bahnbrechende Leistung bei der Wiederentdeckung des Hölderlinschen Spätwerks allgemein anerkannt. Geht es aber um die Bewertung seiner Person und seines wissenschaftlichen Werks, ersetzen Bewunderung oder pauschale Kritik oft das differenzierte Urteil.

Nun bietet Hellingraths Lebensweg gewiß reichlich Anlaß zur Legendenbildung. Seine geistige Entwicklung und mehr noch sein schrecklicher Tod im Ersten Weltkrieg legen jenes Klischee vom jung gereiften, tragisch um seine Vollendung gebrachten Genie nahe, mit dem die deutsche Literaturgeschichte seit Johann Christian Günther ihre allzufrüh gescheiterten Talente zu belegen pflegt. Schon Georges Widmungsgedicht 'Norbert', zuerst 1919 in den 'Blättern für die Kunst' veröffentlicht, ist nicht nur ein eindrucksvolles Zeugnis menschlichen Gedenkens, sondern zehrt auch von diesem Klischee:

Du eher mönch geneigt auf seinem buche
Empfandest abscheu vor dem kriegsgerät. .
Doch einmal eingeschnürt im rauhen tuche
Hast anbotne schonung stolz verschmäht.

Du spätling schienst zu müd zum wilden tanze
Doch da dich hauch durchfuhr geheimer welt
Tratst du wie jeder stärkste vor die schanze
Und fielst in feuer erd und luft zerspellt.²

Die erste Strophe verweist mit Recht auf die Distanz des Philologen zur militärischen Welt. Die Schlußzeilen indessen, die in Hellingrath den tragischen Heros einer Vorzeit erblicken und seinen Tod – mit Bezug auf die Vorsokratiker – als Rückkehr zu den Urelementen des Lebens deuten, kontrastieren in ihrem geistesaristokratischen Pathos mit dem nüchternen und illusionslosen Blick auf das Grauen der Materialschlacht, der Hellingraths letzte Kriegsbriefe prägt. Fast wirken die Verse wie eine anrührende Geste, die noch dem sinnlosesten und banalsten Tod Sinn abzugewinnen sucht und durch ästhetische Beschwörung den Schrecken bannen will.

Was bei George als geistige Haltung, nicht aber als politisches Bekenntnis gemeint gewesen ist, setzt sich nach 1933 in der Ideologie einer ‚völkischen‘ Literaturwissenschaft auf eine ganz andere und äußerst fragwürdige Weise fort. Während die geistesaristokratische Tradition – etwa bei Ludwig von Pigenot – insgeheim fortbesteht und gegenüber den politischen Zuständen im Nationalsozialismus durchaus auch eine kritische Wirksamkeit entfaltet³, nimmt die nazistische Propaganda den Soldatentod Hellingraths zum Anlaß, um seine Person rücksichtslos für die Zwecke des eigenen Regimes zu instrumentalisieren.⁴

² Stefan George, Norbert, in: Blätter für die Kunst 11–12, 1919, S. 16.

³ Norbert von Hellingrath, Hölderlin-Vermächtnis. Eingeleitet von Ludwig v. Pigenot, München 1936, 21944. Nach der zweiten Auflage, die um wichtige Texte und Lebenszeugnisse erweitert ist, wird im folgenden zitiert. – Das Geleitwort und die biographische Skizze Pigenots (S. 9–16, 185–262) können in einzelnen Passagen als indirekte Zeitkritik verstanden werden; allerdings ist, wie so oft in der Hölderlin-Forschung jener Zeit, nicht immer klar auszumachen, wo die Grenze zwischen Anpassung und Widerstand verläuft. Auf dem Titelblatt beider Auflagen ist unter dem Namen vermerkt: „Gefallen am 14. Dezember 1916 vor Verdun“.

⁴ Vgl. dazu die Zeugnisse in: Klassiker in finsternen Zeiten 1933–1945. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar, Marbach 1983; Bd. 1, S. 324 f., Bd. 2, S. 83, 98. Im 'Völkischen Beobachter' heißt es am 28. 2. 1937: „In seinem [Hellingraths] Zeichen marschiert heute das junge Deutschland und, von seinem Zauber berührt, nährt es die Frucht göttlicher Ursprünglichkeit.“ (Ebd., Bd. 1, S. 324) Daß Hellingrath

¹ Vgl. Jochen Schmidt, Der Nachlaß Norbert von Hellingraths, HJb 13, 1963/64, S. 147–150.

Diese Vereinnahmung, so unbegründet sie ist, hat das Bild des Philologen bis heute entstellt und ein sachgerechtes Urteil über seine Person und Leistung erschwert. Hellingrath, so liest man in einem neueren biographischen Standardwerk, habe der Stilisierung Hölderlins zum nationalen Dichter Vorschub geleistet und dessen Werk „für aktuelle nationale Parolen verfügbar“ gemacht.⁵ Solche Verkürzung wird indes der Bedeutung Hellingraths ebensowenig gerecht wie eine hagiographische Legendenbildung. Sein Lebensweg bleibt auch dann eindrucksvoll, wenn man darauf verzichtet, seinen tragischen Tod nachträglich mit der Gloriole des Opfers zu umgeben; und seine wissenschaftliche Leistung verliert nicht an Gewicht, wenn man sich auch ihrer – zum Teil zeitbedingten – Probleme und Grenzen bewußt ist.

I

Hellingrath gehört nicht zu jenen Talenten, die bei ihrer Geburt vom Schicksal benachteiligt worden sind. Sein Vater ist Offizier, zuletzt im Rang eines Generalmajors, seine Mutter entstammt einem alten Fürstengeschlecht, und so wächst der junge Hellingrath in ökonomisch gesicherten, geistig privilegierten Verhältnissen auf, die wohl als repräsentativ für die gebildete Oberschicht nach der Jahrhundertwende gelten können. Die Selbstsicherheit und Souveränität, die schon in den frühen Lebenszeugnissen auffällt und noch Jahre später manche seiner Kritiker irritiert, wird vor diesem sozialen Hintergrund verständlich. Als Hellingrath sich im Herbst 1906 an der Münchener Universität immatrikuliert, um – im Bruch mit der soldatischen Tradition seiner Familie⁶ – Philologie zu studieren, bewegt er sich in einer vertrauten geistigen Umgebung, deren Zusammenhalt wie selbstverständlich durch die Zugehörigkeit zu dersel-

gleichzeitig auch ganz anders rezipiert werden konnte, zeigen die Belege in Bd. 2, S. 85–87, 102. – Als Zeugnis der nationalsozialistischen Rezeption Hellingraths siehe ferner W. Bartscher, Hölderlin und die deutsche Nation. Versuch einer Wirkungsgeschichte Hölderlins, Berlin 1942, S. 188–213. Nicht nazistisch, aber sehr heroisierend ist H. Wocke, Norbert von Hellingrath zum Gedächtnis, in: Dichtung und Volkstum 41, 1941, S. 352–360.

⁵ Neue Deutsche Biographie, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1969, S. 482.

⁶ Mit der für ihn charakteristischen Selbstironie bemerkt Hellingrath einmal zu Friedrich von der Leyen, daß es in seiner Familie „nur einen Zweifel der Berufswahl gab: ob man bei der Infanterie oder ob man bei der Artillerie dienen sollte.“ Vgl. Friedrich v. d. Leyen, Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr, HJb 11, 1958–1960, S. 1–16, hier S. 1.

ben humanistischen Bildungswelt hergestellt wird. Unter seinen Lehrern sind Otto Crusius und Friedrich von der Leyen, aber auch Franz Munkler und Hermann Paul, der Philosoph Theodor Lipps und der Mathematiker Alfred Pringsheim, der Schwiegervater Thomas Manns. Außerdem eröffnet der künstlerische Zirkel, der sich regelmäßig bei der Schwester der Mutter, der Verlegersgattin Elsa Bruckmann, am Carolinenplatz 5 zusammenfindet, mühelos den Zugang zum intellektuellen und literarischen Leben außerhalb der Universität. Hier ergibt sich die Möglichkeit zu zahlreichen persönlichen Begegnungen und zum Meinungsaustausch mit den Gelehrten und Schriftstellern der Stadt. „Ich war ein Kind des Glückes“, schreibt der Zwanzigjährige im Rückblick, „in freundlicher, lichter Umgebung wuchs ich auf, in allem gefördert, in nichts durch Überfluß verzogen oder erstickt; frei und leicht durfte ich mich entwickeln.“⁷

In der historischen Retrospektive ist freilich nicht zu übersehen, daß diese Welt des Geistes und der Kunst am Vorabend des Ersten Weltkrieges auch eine Kunstwelt gewesen ist, geprägt von einem Hang zur ästhetischen Selbstinszenierung und einem realitätsfernen Kult des Dichtertums, weitgehend abgeschirmt gegen die sozialen Konflikte der Zeit, ja im Selbstverständnis der Beteiligten geradezu eine Antithese zu jeder gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit. Mit dem Untergang der sozialen Grundlagen dieser Kultur sind uns ihre geistige Haltung und das mit ihr verbundene Pathos eigentümlich fremd geworden. Auch ist nur noch schwer nachvollziehbar, welche produktiven Möglichkeiten sie demjenigen zu bieten vermochte, der aufgrund seiner sozialen Stellung Zugang zu ihr hatte. Welch enges und vertrautes Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden in diesem Klima möglich war, belegt auf exemplarische Weise der Briefwechsel zwischen von der Leyen und Hellingrath, der ein um so eindrucksvolleres Zeugnis vom akademischen Leben jener Jahre darstellt, als er in völliger Offenheit geführt wird und, frei von jeder Tendenz der Anpassung, auf der Anerkennung der ganz anderen geistigen Physiognomie des Gegenübers beruht. Während von der Leyen seinen inzwischen zum Bewunderer Georges gewordenen Schüler nachsichtig an die Regeln des Wissenschaftsbetriebs erinnert und vor allzu kühnem Überschwang zu bewahren sucht, verteidigt der Jüngere mit Nachdruck seine eigenständige wissenschaftliche Position und die damit verbundene Distanz zum akademischen Gelehrtentum: „Sie alle wollen die Sache [die geistige Haltung Georges, d. Verf.] nicht so ernst

⁷ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 186.

nehmen, nicht über literarisches Gebiet hinaustragen. Dagegen läßt sich nichts sagen, nur müssen Sie dann auch nichts dagegen sagen, daß wir sie so ernst nehmen.“⁸

Von dem erstaunlichen Selbstbewußtsein und dem Stolz, der in den Zeiten des wilhelminischen Obrigkeitsstaates aus solchen Äußerungen spricht, war bereits die Rede. Die manchmal an Anmaßung grenzende Sicherheit, so aufschlußreich sie im Blick auf seine Herkunft sein mag, ist aber nicht das auffallendste Merkmal im intellektuellen Charakter Hellingraths. Bezeichnender ist seit den frühen Gedichten, philosophischen Aphorismen und Notizen zur Gnosis der Mut zum eigenen Denken und die Bereitschaft zur unablässigen Selbstreflexion, die sich schon bald der eigenen Einsamkeit, eines unaufhebbaren Außenseitertums bewußt wird. Ein Brief aus dem Jahr 1916 zieht in einem Bild die Summe dieser Selbsterkenntnis der eigenen Identität:

[...] seltsam übrigens meine Neigung zu Giftpflanzen und den Orten, wo sie heimisch sind. Die Einbeere liebe ich sehr und freue mich, sie hier viel zu treffen. Sie hat eine schöne Mischung von Gleichmaß und Eigensinn, einsamen Denkern ähnlich, mitten in der wuchernden Wildnis selbstherrliche Ordnung.⁹

Präziser, als es in diesen Sätzen geschieht, kann man die Eigenart der Person kaum bezeichnen. Denn auch Hellingrath, von Hause aus gewiß von konservativer Gesinnung und allen radikalen Gedanken abgeneigt, unterscheidet sich vom konservativen Gelehrtentum seiner Zeit durch einen unbeugsamen Eigensinn, durch seine Aufgeschlossenheit für das vermeintlich Abseitige und den selbstbewußten Umgang mit den akademischen Autoritäten. Hellingrath ist kein Nonkonformist, aber er genügt den Erwartungen seiner Umwelt nur, indem er zugleich auf eine höchst individuelle Weise von ihnen abweicht. Das führt zu der charakteristischen Spannung von Nähe und Ferne, die für sein persönliches Verhältnis zu anderen – sei es zu von der Leyen oder Gundolf, Rilke oder George – kennzeichnend ist. Es ist kein Zufall, daß er von George eher als Randfigur des Kreises betrachtet und gelegentlich als eigenbrötlerisch und kauzig gescholten wird. Symptomatisch für diese spannungsvolle Konstellation ist ein Vorfall im Dezember 1913, bei dem Hellingrath zunächst

⁸ Ebd., S. 227. Die Dokumente des Briefwechsels finden sich ebd., S. 223–230, 243. Vgl. ferner: Briefe aus Norbert von Hellingraths Nachlass. Mitgeteilt von L. v. Pigenot, HJb 13, 1963/64, S. 104–146, hier S. 127–130, und: Norbert von Hellingraths Briefwechsel mit Wilhelm Böhm, mitgeteilt von Alfred Kellertat, HJb 15, 1967/68, S. 277–303, hier S. 281–283, 296 f.

⁹ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 188.

durch unpünktliches Erscheinen den Unwillen des bewunderten Dichters auf sich zieht und anschließend heftige Attacken gegen seine philologischen Grundsätze über sich ergehen lassen muß.¹⁰ Bei allem Respekt ist Hellingrath jede Unterwürfigkeit fremd. Er ist niemals bereit, sein Einzelgängertum aufzugeben, und zieht der Absicherung in der Gemeinschaft zuletzt das Ethos eines selbstverantworteten Forschens vor. „Ich glaube“, heißt es schon im Tagebuch von 1905, „mir zum Heil finde ich keinen Freund. Die Welt ist allzu leicht für Zweie. Einer muß brechen oder sie tragen, tragen wollen, stark sein können.“¹¹

Eine Selbstsicherheit, die keineswegs immer frei ist von Selbstzweifeln und Irritationen, und die unbeirrbar Konsequenz in der Verfolgung des einmal eingeschlagenen Wegs sind es auch, die Hellingrath zum Werk Hölderlins führen. Diese Annäherung verläuft nicht geradlinig, und noch 1907 hält Hellingrath in Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen Hölderlin lediglich für einen Repräsentanten der deutschen Frühromantik. Erst in den folgenden Jahren ist eine intensivere Auseinandersetzung mit den Texten des Dichters bezeugt, die allmählich zur Revision des konventionellen Hölderlin-Bildes führt. Obwohl es zuletzt des äußeren Anstoßes durch den Lehrer bedarf, spielen dabei persönliche Affinitäten von Anfang an eine große Rolle. In Hellingraths Jugendgedichten finden sich schon jene Motive der Zeitenwende und der Wiederkehr, denen der Student später im Werk des Dichters erneut begegnen wird. Philologische Erkenntnis ist für den jungen Forscher immer auch Selbsterkenntnis, so daß man es durchaus als Selbstaussage werten darf, wenn er 1908 von Nietzsche sagt, dieser habe schon „früh fremde Formen gefunden, die ihm sein eigenstes Wesen auszudrücken schienen; [...] nur der Mantel ist's, den unser Auge trifft, aber wir ahnen darunter Geschmeidigkeit junger Glieder, die jeden Augenblick die Hülle zurückwerfen könnten.“¹² Der Ausgangspunkt für Hellingraths Interesse an Hölderlin ist also zunächst biographisch-individueller Natur, doch treten zwei wichtige geistesgeschichtliche Faktoren hinzu, welche die entscheidende Entdeckung erst möglich machen: der Einfluß Nietzsches und die Wirkung Stefan Georges.

¹⁰ Edgar Salin, Um Stefan George. Erinnerung und Zeugnis, 2. verm. Aufl., München u. Düsseldorf 1954, S. 18–20. Georges Haltung zu Hellingrath faßt Salin so zusammen: „George, der Norbert durch Wolfskehl kannte, hatte nie übersehen, dass dieser eckige, dickschädelige Bayer eigenbrötlerische Züge besaß und mit offensichtlicher Lust entwickelte, die jedes volle Aufgehen in der Gemeinschaft der Freunde erschwerten.“ (Ebd., S. 101).

¹¹ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 199.

¹² Ebd., S. 197.

Die Bedeutung Nietzsches für Hellingrath ist im übergreifenden Zusammenhang der Hölderlin-Rezeption nach der Jahrhundertwende von Gunter Martens eingehend dargestellt worden.¹³ Sie zeigt sich bereits im 'Zarathustra-Märchen' von 1905, das Nietzsches 'Zarathustra' auf ebenso epigonale wie eigenwillige Weise fortzusetzen sucht. Der von Hellingrath erfundene Schluß konfrontiert den überlegenen Denker mit der niederschmetternden Erfahrung geistiger Leere, aus der erst die Erinnerung an die verbindliche Macht von Tradition und Vergangenheit herausführen kann, und bricht so das hohe Streben des Übermenschen im düsteren Blick des Melancholikers.¹⁴ Nicht so stark autobiographisch geprägt wie die zwischen Sendungsbewußtsein und Selbstzweifel schwankende Skizze des Siebzehnjährigen ist der 1908 gehaltene Seminarvortrag über den 'Aphorismus bei Friedrich Nietzsche und den französischen Moralisten', der die fragmentarische Denkweise des Philosophen, den Verzicht auf eine im gängigen Sinn logisch-diskursive Gedankenentwicklung, als konstitutives Moment seines Philosophierens erschließt. Von dieser Einsicht führt eine direkte Verbindung zu Hellingraths späterem Versuch, auch die kühne, auf jede benennbare Mitteilung verzichtende Sprache des Hölderlinschen Spätwerks als Vorstoß zu einem neuen literarischen Sprechen zu deuten, das gegen die Macht der verfallenden öffentlichen Rede das Einzelwort aus seinen konventionellen Zusammenhängen löst und es damit erneut in sein Geltungsrecht einsetzt.¹⁵ Die Kenntnis von Nietzsches aphoristischer Denkstruktur gestattet es also, in den späten Gedichten ein strukturelles poetisches Prinzip aufzufinden, statt das scheinbar nur Unverständliche, wie die Fachwissenschaft es bis dahin getan hatte, psychologisierung aus dem Wahnsinn des Dichters abzuleiten. Aber der Einfluß Nietzsches erschöpft sich nicht in solchen unmittelbaren Parallelen, sondern prägt grundsätzlich Hellingraths Kunst- und Geschichtsverständnis. Erst der gegen Winckelmann gerichtete Antiklassizismus der 'Geburt der Tragödie' öffnet den Blick für die gegenklassischen, dionysischen Strömungen des achtzehnten Jahrhunderts und erlaubt es, den späten Hölderlin als Antipoden der Weimarer Klassik gleichberechtigt neben Goethe zu stellen. Erst jetzt werden die über das traditionelle Harmonie-Ideal hinausweisenden Züge von Hölderlins Lyrik, die man im Zeichen eines gips-

¹³ Gunter Martens, Hölderlin-Rezeption in der Nachfolge Nietzsches – Stationen der Aneignung eines Dichters, HJb 23, 1982/83, S. 54–78, hier 61–64.

¹⁴ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 205–209.

¹⁵ Auszüge aus dem Vortrag ebd., S. 196 f.; vgl. dazu G. Martens (s. Anm. 13), S. 63.

nen Klassizismus nicht hatte wahrhaben wollen, ernst genommen und als kühne literarische Innovationen erkannt. Ein neues geistesaristokratisches Verständnis des Genies, von Nietzsches Begriff des „Übermenschen“ inspiriert und durch dessen tragische Vita sinnfällig demonstriert, gestattet eine schärfere Sichtweise für die Krankheit und das Verstummen des Dichters. Im Lichte von Nietzsches Polemik gegen das dumpfe Philistertum des neunzehnten Jahrhunderts, vorgetragen etwa in den 'Unzeitgemäßen Betrachtungen', gewinnt auch die Zeitkritik Hölderlins – sei es in dem Gedicht 'An die Deutschen', sei es in der berühmten Strafrede im zweiten Band des 'Hyperion' – neue Dimensionen. Hellingraths Kulturkritik, schon früh in hellsichtigen Aphorismen fixiert, ist durch und durch nietzscheanisch geprägt: sie basiert auf der Antithese des heroischen Einzelnen und der großen Masse, bekämpft die bürgerliche Ethik und den Fortschrittsoptimismus als Schein und knüpft die Überwindung der von ihr diagnostizierten Krise aller Werte an die Erwartung einer radikalen Zeitenwende, die im Werk des genialen Dichters prophetisch vorweggenommen wird.

Die gemeinsame Nähe zu Nietzsche hat möglicherweise auch die Annäherung an den George-Kreis begünstigt, die sich nahezu parallel zur ersten gründlichen Auseinandersetzung mit Hölderlin seit Dezember 1908 vollzieht. Im Bewußtsein der Verschiedenheit ihrer Charaktere stand Hellingrath der Person Georges anfänglich mit äußerster Skepsis gegenüber. Aufgrund seiner individuellen Neigung zu einer spielerisch-distanzierten Selbstironie war ihm die große Pose des Älteren verhaßt. „George“, heißt es in einem Referat über dessen Verlaine-Übersetzungen, das Hellingrath 1907 im Seminar von der Leyens vortrug, „braucht die große Gebärde, die Maske und den Kothurn. Die große Gebärde widerstrebt allem Kleinen, allem Scherz, aller Selbstironie; die Maske ist kalt und unbewegt; auf Kothurnen kann man nicht tanzen.“¹⁶ Die vielfältigen Schwankungen, denen das Verhältnis zu George ausgesetzt war, spiegeln sich in einer Folge von drei Gedichten ('George' I–III), die zwischen 1907 und 1909 entstanden sind. Die scharfe Distanzierung im ersten Gedicht weicht nach der Lektüre des 'Siebenten Rings' einer ebenso rückhaltlosen Bewunderung, bevor im Schlußstück der Trilogie ein spannungsgeladenes Gleichgewicht wiedergefunden wird:

¹⁶ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 210.

Aber so sagte mein harter Dämon: ich solle
 nirgend liegen bleiben auf dem wege
 denn zum wandern sei der helle weg da
 und zum wandern morgenfrische füße
 und zu träumen sei es zeit am abend
 und der abend komme früh genug.¹⁷

Diese Zeilen sind ein Bekenntnis zu George und eine vorsichtige Distanzierung im Namen des eigenen „Dämons“ zugleich. Hölderlin eröffnete hinfort den Weg zu George, dem der junge Philologe die Pindarübertragungen und seine anderen Funde vorlegte, Hölderlin wurde aber auch zur unangreifbaren Instanz, vor der die Autorität des modernen Dichters im Konfliktfall zurücktreten mußte. Auch George hat diesen Abstand nicht geleugnet und deutlich erkannt, „daß Hellingrath nicht ganz zu ihm gehörte noch gehören wollte.“¹⁸ Trotz der größeren Nähe zu Hölderlin deutet aber bereits der Umstand, daß sich die Hinwendung zu diesem Dichter gleichzeitig mit der zur Lyrik Georges vollzog, darauf hin, daß sich hier zwei ganz verschiedene Entdeckungen wechselseitig förderten und bedingten. Auf der einen Seite schien sich in der Person Georges und seinem esoterischen Kreis der hohe Anspruch, den Hölderlin an das Selbstverständnis und das Werk eines Dichters stellte, auf eine zeitgemäße Weise zu erneuern; im Rückblick auf Hölderlin wurde kenntlich, daß die Sprachkunst Georges „schon in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts in deutscher Sprache geübt wurde“.¹⁹ Andererseits schuf gerade die Auseinandersetzung mit der literarischen Moderne, die in ihrem Streben nach einem absoluten Ausdruck auf diskursive Logik und begriffliche Mitteilung verzichtete, den geeigneten Horizont, um in der zerrissenen, hermetisch-dunklen Bildersprache der späten Gedichte mehr zu sehen als das Scheitern eines dem Wahnsinn verfallenen Genies. Das neue Dichtungsverständnis, das durch Symbolismus und Neoromantik vermittelt wurde, verstand die Poesie jenseits aller vagen Stimmungen und Gefühle in erster Linie als Bemühung um eine bewußte Sprachgestaltung und vermochte daher auch die Dunkelheit von Hölderlins Übersetzungen und Hymnen, an der sich das neunzehnte Jahrhundert gestoßen hatte, als Resultat eines rational rekonstruierbaren und legitimen poetischen Verfahrens wahrzunehmen. Schon Franz Zinkernagel, als Herausgeber der

¹⁷ Norbert von Hellingrath, George III, in: Briefe aus Norbert von Hellingraths Nachlass (s. Anm. 8), S. 105; hier finden sich auch die anderen Gedichte der Trilogie (ebd., S. 104 f.).

¹⁸ E. Salin, Um Stefan George (s. Anm. 10), S. 101.

¹⁹ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 195.

Insel-Ausgabe Hellingraths schärfster Konkurrent, hat hinter dessen Bestrebungen zur Neubewertung des Spätwerks den Einfluß Stefan Georges gesehen und die Abkehr vom „Gefühlsgehalt“ der Dichtung zugunsten einer Analyse des sprachlichen Verfahrens scharf gerügt.²⁰ Erst die Moderne, das *poetische Werk* Georges und die *Philosophie* Nietzsches, ermöglicht Hellingrath also jene bedeutsame Entdeckung, die durch die Kongenialität des Interpreten innerlich schon seit längerem vorbereitet gewesen ist.

II

Die Entzifferung der Handschriften aus Hölderlins Nachlaß seit dem Oktober 1909, die den Philologen rasch bekannt macht, und die daran anschließende Neubewertung der Pindar-Übersetzungen, die durch die erste Veröffentlichung in den 'Blättern für die Kunst' im Februar 1910 und die im Sommer desselben Jahres abgeschlossene Dissertation über Hölderlins Übertragungen eingeleitet wird, hat Hellingrath selbst als den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens betrachtet. Was Hellingrath damals entdeckt hat, gehört inzwischen so selbstverständlich zum Gemeingut des literarisch Gebildeten, daß heute nur noch schwer nachzuvollziehen ist, welche Widerstände bei diesem Unterfangen anfänglich überwunden werden mußten. Bei den Hölderlin-Forschern überwiegt damals noch die Ansicht, daß eine neuerliche Durchsicht der Manuskripte nicht lohne, weil sie als Zeugnisse aus der Wahnsinnsperiode des Dichters allenfalls für biographische Studien von Interesse seien. Aber auch die Fakultät äußert gegen das Dissertationsthema so unverhohlenen Bedenken, daß Hellingrath zeitweilig selbst an seinen Plänen irre wird. „Eine beträchtliche Minderheit unter den hohen Herren“, erinnert sich sein Lehrer²¹, „meinte, die Dichtungen eines Verrückten seien kein Thema für eine wissenschaftliche Arbeit, und wer sie doch versuche, um dessen eigenen Verstand dürfe man besorgt sein. Hier stellte sich aber Crusius sehr entschieden vor seinen Schützling. Auch ich sprach eindringlich mit dem zuständigen Referenten. So wurden die Widerstände überwunden.“ Der Widerstand scheint dabei insbesondere von dem Altgermanisten und Sprachforscher Hermann Paul ausgegangen zu sein, der

²⁰ Franz Zinkernagel [Rezension], Hölderlin, Sämtliche Werke, Bd. 5, in: Euphorion 21, 1914, S. 356–363, hier S. 358 f.

²¹ F. v. d. Leyen (s. Anm. 6), S. 4 f.

in seinem Gutachten befindet, schon „die Wahl des Themas“ sei „kaum eine glückliche zu nennen“. Denn Hölderlins Übersetzungen seien „unverständlich und ungenießbar und könnten höchstens für Einzelheiten von einem neuen Übersetzer genutzt werden. Wer über sie handeln will, sollte ihre Entstehung als etwas Geschichtliches rein objektiv zu begreifen suchen. Solche Objektivität fehlt dem Verfasser. [...] Er liebt es, sich in hochtönenden Worten zu berauschen, hinter denen keine klaren Gedanken verborgen liegen.“²² Nur widerwillig stimmte Paul – wohl nicht zuletzt aufgrund der Intervention des Altphilologen Crusius und von der Leyens – der Zulassung zum Promotionsverfahren doch noch zu.

Es ist aufschlußreich für Hellingraths Arbeitsweise, daß der Impuls zur Suche nach der Stuttgarter Handschrift der Pindar-Übertragungen von einer entlegenen Fußnote in Litzmanns Hölderlin-Biographie ausgeht, die der Akribie des Forschenden nicht entgeht.²³ Auch die Entzifferung der schwer lesbaren Manuskripte stellt beträchtliche Anforderungen an die Geduld, den Eifer und die divinitorische Begabung des Philologen. „Wir sassen völlig ratlos vor mancher Seite und konnten nur Hellingrath bewundern, der mit traumwandlerischem Spürsinn den Weg durch das Dickicht fand und dann das zunächst mehr Erahnte als Gelesene mit einer grossen Lupe durch genaue Überprüfung jedes Wortes, ja jedes Buchstabens zu sichern wußte.“²⁴ Die Begeisterung des Forschers über die schließlich gelingende Entschlüsselung wird angesichts dieser Schwierigkeiten leicht verständlich; schließlich ist die Überwindung des bis dahin herrschenden Hölderlin-Bildes für Hellingrath zugleich auch die Überwindung jenes Vorurteils, mit dem er selbst aufgewachsen ist. Das leidenschaftliche Engagement, mit dem Hellingrath für Hölderlins Werk eintritt und ihm – gegen den esoterischen Kult des George-Kreises – zu öffentlicher Wirksamkeit zu verhelfen sucht, ist ein Grundzug, der seit den ersten Auseinandersetzungen mit seinen akademischen Lehrern für sein Selbstverständnis als Philologe bezeichnend ist. Philologische Tätigkeit beruht für ihn auf subjektiver Neugier und Leidenschaft, findet aber zugleich ihren Maßstab in der Sache und verfährt nüchtern und streng nach rationalen Gesetzmäßigkeiten. Die Auslegung folgt weder

²² Zitiert nach dem Gutachten im Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München (O I 90 p); ich danke Frau Prof. L. Böhm für den Hinweis auf die bislang unveröffentlichten Promotionsunterlagen Hellingraths.

²³ Carl C. T. Litzmann, Friedrich Hölderlins Leben. In Briefen von und an Hölderlin, Berlin 1890, S. 613, Anm. 1. Vgl. dazu: Briefe aus Norbert von Hellingraths Nachlass (s. Anm. 8), S. 107.

²⁴ E. Salin, Um Stefan George (s. Anm. 10), S. 102.

selbstherrlicher Willkür noch einer abstrakten Methodologie, sondern ist zugleich empirisch-exakt *und* spekulativ. Zu ihr gehört die physiognomisch genaue Erschließung eines Textes, vor allem seiner spezifischen Form und Sprachgestaltung, aber auch seine begriffliche Konstruktion mittels ästhetischer Kategorien, wie sie etwa in der berühmten Unterscheidung von harter und glatter Fügung am Beginn der Dissertation vorgenommen wird. Unverkennbar geht dieser Begriff der Philologie von frühromantischen Vorbildern aus; er richtet sich kritisch gegen eine psychologisch-biographische Kunstanalyse, die – im Sinne des Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts – das literarische Werk auf seinen bloßen Mitteilungsgehalt reduziert und es als historisches Faktum unmittelbar aus dem Leben selbst abzuleiten sucht:

[...] es ist immer eine Entsagung an unübertrefflich Gesagtem zu dolmetschen, hier aber fast gefährlich, da wir allzu geneigt sind ein Gedicht mit seinem Begriffsinhalt zu verwechseln. Dass ich hier, wo ich das Werk zu geben habe, nicht die Lebensgeschichte, von der Krankheit schweige, mag mir als Feigheit auslegen, wer in dem Werk die persönlichen Schicksale des Dichters sucht statt der Dichtung die sie wurden.²⁵

Hellingrath verweist den Philologen also auf ein Verfahren kritischer Immanenz, das nach sprachlichen Strukturen statt nach inhaltlichen Bedeutungen, nach dem dichterischen Verfahren statt nach dem Niederschlag des Erlebten fragt, und entwirft damit Prinzipien, die auch heute noch für ein konstruktives und rationales Verständnis von Poesie Gewicht haben können. Zu den Tugenden des Philologen rechnet er Gründlichkeit und Akribie, vor allem aber jene Sensibilität für das unscheinbare Detail der Sprachfügung, ja für das Absonderliche einer innovativen poetischen Sprache, die allererst die Überwindung der geltenden Deutungskonventionen gestattet. So entsteht das Idealbild des Gelehrten, der seine ganze Person in den Dienst der Sache stellt und in dieser Entäußerung sein Glück findet, der die konkrete Mannigfaltigkeit der Sache nicht in klassifikatorischer Abstraktion reduziert, sondern ihr durch die Anstrengung des Begriffs zu entsprechen sucht. Philologie in diesem Verständnis weiß sich auf das Postulat einer strengen Wahrheitssuche verpflichtet, die sich auch von den Klischees der Wirkungsgeschichte nicht beeindrucken läßt, sondern den Mut besitzt, Neuland zu betreten, und

²⁵ Norbert von Hellingrath, Vorrede zu: Hölderlin. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. IV, München u. Leipzig 1916, S. XXI. Zu den philologischen Prinzipien des George-Kreises siehe ferner F. Jolles, Die Entwicklung der wissenschaftlichen Grundsätze des George-Kreises, *Études Germaniques* 22, 1967, S. 346–358.

lieber den eigenen Erfahrungen und Wahrnehmungen vertraut als dem ein für allemal sanktionierten Urteil der Nachwelt. In dem gespannten Verhältnis, das zwischen einem solchen selbstverantworteten wissenschaftlichen Ethos und der etablierten Fachwissenschaft besteht, spiegelt sich wiederum die Nähe zu Nietzsche und George, deren Polemik gegen den philologischen Objektivismus, als Kritik an einer unfruchtbaren, das Historische nur verwaltenden Gelehrsamkeit, von Hellingrath begeistert aufgegriffen wird. Die Tradition entfaltet sich erst in der Aktualität einer lebendigen Gegenwart, die der Vergangenheit erneut zu einer allgemeinen Beachtung verhilft. Der unbestechliche Eigensinn des Philologen ist so die Bedingung einer produktiven Traditionsaneignung, die, wie es das schon erwähnte Bild von der Giftpflanze impliziert, gerade dort, wo ihr Gegenstand von den Normen abweicht, zu fruchtbaren Einsichten gelangt: „Die Verwandtschaft mag darin liegen, [...] daß Giftzeug wenigstens nicht langweilig ist, dazu fast immer auch mit Heilungskraft begabt.“²⁶

Hellingrath ist früh bewußt, daß er mit seinen philologischen Maximen, die aus dem Einspruch gegen weitverbreitete Grundsätze der Wissenschaft erwachsen, auf Widerstand treffen muß. Die Bedenken, die schon gegen die Beschäftigung mit den späten Manuskripten laut geworden sind, erheben sich erneut, nachdem im Jahr 1913 die ersten Bände der von Hellingrath betreuten Gesamtausgabe erschienen sind. Noch ist, wie an den Reaktionen Zinkernagels und Böhms sichtbar wird, das Bild von der unfruchtbaren Spätphase des Dichters nicht endgültig überwunden; nur vereinzelt melden sich innerhalb der Literaturwissenschaft Gegenstimmen zu Wort.²⁷ Entschieden positiver ist das Echo bei anderen Künstlern und Intellektuellen: Wolfskehl und George, denen Hellingrath schon im November 1909 seine ersten Abschriften vorgelegt hat, aber auch Rilke und Gundolf äußern sich zustimmend. Martin Heidegger widmet dem Forscher noch 1936 seinen Vortrag 'Hölderlin und das Wesen der Dichtung' und nennt ihn an anderer Stelle einen großen

²⁶ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 188.

²⁷ So rühmt Jonas Fränkel 1917 Hellingraths Editionstätigkeit „als ein Höchstes editorischer Philologenarbeit [...], die je einem neuern Dichter gewidmet worden. Hier ist Philologie Kunst geworden [...].“ (wiederabgedruckt in J. Fränkel, Dichtung und Wissenschaft, Heidelberg 1954, S. 75–83, hier S. 83). Vgl. dagegen Zinkernagels Rezension (s. Anm. 20), S. 356 f. sowie Norbert von Hellingraths Briefwechsel mit W. Böhm (s. Anm. 8), S. 282. Zu Hellingraths Reaktion auf Zinkernagels Kritik siehe: Briefe aus Norbert von Hellingraths Nachlass (s. Anm. 8), S. 144.

„Zeigenden“, der neue Dimensionen des Fragens erschlossen habe.²⁸ Aber auch Walter Benjamin, dessen Übersetzungstheorie der Dissertation Hellingraths vieles verdankt und dessen eigener Hölderlin-Essay einer Anregung aus dieser Arbeit folgt, rühmt noch in den zwanziger und dreißiger Jahren die Leistung des Philologen:

Liebe zur Sache hält sich an die radikale Einzigkeit des Kunstwerks und geht aus dem schöpferischen Indifferenzpunkt hervor, wo Einsicht in das Wesen des ‚Schönen‘ oder der ‚Kunst‘ mit der ins durchaus einmalige und einzige Werk sich verschränkt und durchdringt. [...] Solche Versuche finden sich selten genug. (Hellingraths Studie zu der Pindarübertragung Hölderlins war einer).²⁹

III

Im Jahr 1936, in dem neben anderen Würdigungen Heideggers Widmung gedruckt wird und Pigenots Schriftensammlung 'Hölderlin-Vermächtnis' erscheint, ist Hellingrath schon zwanzig Jahre tot. Noch vor Beginn des Ersten Weltkrieges hat er die Arbeit am vierten Band der Hölderlin-Ausgabe abgeschlossen und, als Konzession an den exklusiven Geist des George-Kreises, im Juni 1914 seinen engsten Freunden einen limitierten Separatdruck der Gedichte (ohne Einleitung und Anhang) zugesandt. Andere Projekte, wie der Plan zu einem abschließenden Werk über Hölderlin und zu einem Barockbuch, werden unter dem Druck der politischen Ereignisse nicht mehr realisiert. Bei Kriegsausbruch im August 1914 begibt sich Hellingrath sofort von Heidelberg nach München, um sich als Freiwilliger zu melden.

Seine innere Einstellung zum Krieg ist aber keineswegs so eindeutig, wie es das traditionelle und zumal das in den dreißiger Jahren verbreitete Bild von seiner Person unterstellt. Zwar hält er anfangs wie viele andere den Krieg in blinder Verkennung der Wirklichkeit für einen Ausweg aus der Orientierungslosigkeit des bürgerlichen Lebens, dessen hohlem Pa-

²⁸ Vgl. Klassiker in finsternen Zeiten (s. Anm. 4), Bd. 1, S. 348 f.; ferner Martin Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, HJb 11, 1958–1960, S. 17–39, hier S. 17.

²⁹ Walter Benjamin, Gesammelte Schriften III, hrsg. v. H. Tiedemann-Bartels, Frankfurt a. M. 1972, S. 51; vgl. ferner ebd., S. 289, 303. Hellingrath gehörte auch zu den wenigen Adressaten, denen Benjamins Hölderlin-Aufsatz zugedacht war (W. Benjamin, Briefe, hrsg. v. G. Scholem u. Th. W. Adorno, Frankfurt a. M. 1978, Bd. 1, S. 133). – Zum Einfluß Hellingraths auf Benjamins Übersetzungstheorie vgl. Verf., Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins, Tübingen 1987, S. 14, 81–84.

thos und naivem Fortschrittsglauben er seit seiner Jugend mißtraut. Vor dem Hintergrund wirrer politischer Gedankenspiele um einen erneuerten Rheinbund, an dessen Spitze der Dichter-König zu treten hätte, gilt ihm der Krieg zeitweilig als Erlösung von dem Schein und der Heuchelei des wilhelminischen Staats, als geistiges Ringen „für und gegen den deutschen Ernst“³⁰ und als Durchbruch zu einem neuen Gemeinschaftserlebnis. Hinter diesem Irrtum steht auch die Sehnsucht des Einsamen, der seine Randexistenz sonst geradezu als Grundbedingung seines Daseins begreift, nach einer zumindest vorübergehenden Befreiung von dieser problematischen Identität und nach der Aufhebung des Ichs in einer überindividuellen Ordnung, die Orientierung und Sicherheit verbürgt. Aber Hellingrath ist von seinem geistigen Habitus und von seiner äußeren Erscheinung eher ein unsoldatischer Mensch, und schon seine Bildung bewahrt ihn vor dem schlimmsten Chauvinismus.³¹ Das Traumbild einer neuen Gemeinschaft, die dem geistigen Deutschland zum Sieg über die vermeintlich ermüdete westliche Zivilisation verhelfen soll, weicht – ähnlich wie bei Rilke³² – rasch einem genaueren Blick für die Monotonie des militärischen Alltags und für den Schrecken des Kriegs. Was als Begeisterung begonnen hat, schlägt in eine Ernüchterung um, die am Ende nur noch bei der Literatur und einer ästhetizistischen Naturbetrachtung Trost findet, auch wenn der konservative Offizierssohn niemals daran denkt, in der Gewissenhaftigkeit, mit der er als Soldat seine Pflichten erfüllt, nachzulassen oder gar in das Lager der Kriegsgegner überzuwechseln.

„Wie viele Jahre wars so“, heißt es in einem Brief vom August 1914³³, „dass ich jede anständige Art aus dem Leben zu kommen mit Jubel begrüßt hätte, und jetzt wo die Gelegenheit da ist und ich aus andern Erwägungen heraus sie benütze, hängt mich seit zwei Jahren etwas mit so unbegreiflicher Kraft am Leben fest, dass mirs [...] schwer fällt zu denken: dieses Leben das so ganz auf die Zukunft gerichtet war und nur die hat (denn nur darin bestand mein ‚Nicht-ernst-Nehmen‘) könnte abreißen sollen.“ Hier artikuliert sich mit Nachdruck ein Lebenswille, der nicht zuletzt aus der Verpflichtung gegenüber der eigenen philologischen Aufgabe er-

³⁰ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 250. Zu den Rheinbund-Illusionen Hellingraths näher E. Salin, Um Stefan George (s. Anm. 10), S. 260 f.

³¹ Man vergleiche etwa seine spöttischen Bemerkungen über die Sprachreiniger: Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 257.

³² Vgl. Herbert Singer, Rilke und Hölderlin, Köln/Graz 1957, S. 34–36.

³³ E. Salin, Um Stefan George (s. Anm. 10), S. 121 f. (Brief an Salin, 11./12. 8. 1914).

wächst. Die Erkenntnis, die aus dieser Äußerung spricht, geht nicht über den Rahmen des privaten Daseins hinaus und führt nicht zu einer Ablehnung der deutschen Kriegspolitik; die Gesinnung des jungen Kriegsfreiwilligen steht aber bereits in einem Gegensatz zu jener rigorosen Ethik, deren oberstes Prinzip „das aufhören jeden persönlichen Wollens“ in der Gemeinschaft verlangt.³⁴ Auch der Soldat Hellingrath ist, nachdem die blinde Begeisterung der ersten Wochen abgeklungen ist, nicht bereit, sich unter Aufgabe seines Ichs in ein Kollektiv einzufügen, und beharrt auf dem Recht seiner persönlichen Identität. Er wird seiner Einzelexistenz erneut inne und ist sich schmerzhaft der unaufhebbaren Differenz zu den anderen bewußt: „Erstaunlich ist mir deutlich worden wie abseits von den Menschen unter ganz wenigen ich lebe.“³⁵

Mit der ihm eigenen Beobachtungsgabe erfaßt Hellingrath die Veränderungen in seiner Umwelt und diagnostiziert bei sich selbst eine fortschreitende geistige Lähmung als Folge des Militärlebens. In Stunden tiefer Melancholie und Skepsis weitet sich diese Bestandsaufnahme zu einem scharfen Panorama der Kriegswirklichkeit aus:

[...] Heut hab ich Stubenwache [...]. Franz Marc, mit dem ich den letzten Wachabend beisammen war, ist schon draußen. – Ach, mir geht das Lied im Kopf herum aus meiner Kinderzeit:

Und glaubt ich zu finden ein Heimathaus
Ein Heimatherz zu gewinnen
Da bellt es und kläfft an der Türe draus
Und sagt: ich bin halb nur herinnen.

So gehts mir auch im Krieg. Zum einen Teil bin ich von Herzen dabei, weiß: es ist irgendwie doch unser Krieg, zum andern spür ich ohne jeden Unterschied die unausmeßbare Fülle von Unglück, die über Millionen einzelner Menschen fällt, von denen doch die meisten der Teilnahme wert sind, sobald man sie einzeln anschaut. – Das ist es ja, was diesen Krieg zum furchtbarsten macht, denn je gegeben hat, daß nie das Schicksal des Einzelnen so losgetrennt war von dem ihres Staates und daß also nie das allgemeine Unglück so unvermittelt ins Leben der Einzelnen hineingriff. Das ist mir übrigens schon in der Bubenzzeit aufgegangen, wo ich mich noch als Feldherr träumte, wie gefährlich mich vor einer blutigen Entscheidung das plötzliche Gefühl fürs einzelne Leben aller der Todgeweihten überfallen könnte [...].³⁶

Der geringe Abstand, der die Erkenntnis der eigenen Sonderstellung, der

³⁴ Ebd., S. 121 (Brief an Salin, 6. 8. 1914).

³⁵ Ebd., S. 124 (Brief an Wolfskehl, 26. 5. 1916).

³⁶ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 250 f. (Brief an die Braut, 17. 9. 1914). – Daß Hellingrath in den Kriegsjahren „seinen eigenen Göttern zurückgegeben“ gewesen sei und daß

Einsamkeit und Heimatlosigkeit eines autonom geführten Lebens, von der Einsicht in das Leid der unzähligen namenlosen Opfer trennt, wird in diesen Sätzen überwunden. Für einen Augenblick tritt jenseits der Privatsphäre die mörderische Realität des Krieges hervor, zeigt sich die tiefe Kluft zwischen dem Willen des Einzelnen und den Zwängen der staatlichen Macht, denen er unterworfen ist. Der Traum von einer höheren Gemeinschaft, die sich im Krieg verwirklichen soll, hält der Reflexion nicht stand; ist diese Illusion aber einmal zerbrochen, erkennt sich das Individuum nur noch als versprengtes und verlorenes Teil des Ganzen, entfremdet von jeder anderen Individualität und ohne Schutz einer blinden Willkür ausgeliefert.

In Hellingraths Briefen und Aufzeichnungen aus dem Krieg bleibt dieser philosophische Blick auf die Antagonismen der Wirklichkeit eine bemerkenswerte Ausnahme, wenn auch hier und da, meist metaphorisch verschlüsselt, ähnliche Einsichten aufblitzen. Die exklusive Daseinsform des Intellektuellen, zu der sich Hellingrath im Zeichen Nietzsches und Georges bekennt, gestattet kaum die Wahrnehmung, geschweige die kritische Reflexion sozialer Prozesse. Niemals wird bestritten, daß es „irgendwie doch unser Krieg“ und daher Treue zum Staat geboten ist. In den Briefen nach 1915 überwiegen die Naturbeschreibungen, die vordergründig nur ein verklärtes Bild des Kriegsalltags zu zeichnen scheinen und erst bei der Betrachtung aus einem größeren historischen Abstand *zwanghaft* idyllisch und *zweideutig* wirken, zumal wenn man sie mit Dokumenten wie dem eben zitierten zusammenhält. Manche von ihnen sind in einer so makellosen Prosa geschrieben, daß man den Eindruck gewinnt, hier solle der unerträglich gewordene Druck der Außenwelt bewußt, wenn auch zuletzt vergeblich, durch ein gesteigertes Formempfinden aufgefangen werden. Nur in der Begegnung mit der Natur und in literarischen Reminiszenzen findet der Einzelne noch jenes Glück, das er sich anfangs von der Bewährung im Kampf versprochen hat. Das Ausweichen in die Naturbetrachtung ist keine Beschönigung des Schreckens und kein Ausdruck von Resignation, macht aber erneut deutlich, daß dem geistesaristokratischen Individualismus Hellingraths jedes aktive Aufbegehren – wie politisches Handeln überhaupt – fremd bleiben muß. Die Briefe aus dem Krieg sind Zeugnisse eines konservativen Denkens von hohem intellektuellem Rang³⁷, das auf der Idee der Selbstver-

„er wieder ‚über‘ den Dingen“ gestanden habe (L. v. Pigenot, ebd., S. 248), kann man angesichts solcher Briefstellen schwerlich behaupten.

³⁷ Als Maximen dieses Konservatismus nennt Hellingrath selbst: „das ferne Meiden alles

wirklichung des geistigen Menschen und der Verpflichtung des Individuums gegenüber seinen Traditionen beruht. Es ist das grundsätzliche Dilemma dieser Haltung, daß sie am Bestehenden auch dann festhalten muß, wenn sie seine Mängel erkannt hat, und daß sie ihr Gleichmaß nur findet, indem sie das Geschehen als eine zuletzt doch noch sinnvolle Ordnung zu begreifen sucht.

Die Idee des autonomen Subjekts bewahrt diesen Konservatismus zugleich aber vor den Verlockungen des Totalitarismus und schützt ihn damit auch vor jener blinden Heroisierung des Opfers, die unter Berufung auf den Soldatentod von 1916 im Nationalsozialismus propagiert worden ist. Die skeptische Distanz gegenüber dem Ganzen, die aus dem Autonomiegedanken folgt, und die Achtung für das Besondere gestatten keine Illusionen über das Schicksal des Einzelnen im Kollektiv und über seine anonyme Vernichtung in der Kriegsmaschinerie: „das [der militärische Drill, d. Verf.] kann der anfang vom ende sein, worin man immer tiefer einsinkt, bis einem ein dummer tod ganz ungefühlt rasch oder schleppend den abschluss bringt.“³⁸

IV

In dem nicht sehr umfangreichen wissenschaftlichen Werk, das Hellingrath hinterlassen hat und seinen Rang als bedeutender Philologe des George-Kreises – neben Kommerell und Gundolf – begründet, müssen drei Leistungen besonders hervorgehoben werden: die Arbeit am vierten und fünften Band der Hölderlin-Ausgabe (erschienen 1913/1917), die Dissertation über die Pindar-Übersetzungen (veröffentlicht 1911) und die Kriegsvorträge über Hölderlin vom Februar und März 1915 (publiziert 1921).

Die von Hellingrath selbst besorgten Bände seiner historisch-kritischen Ausgabe sind, gemessen am damaligen Standard der Editionstechnik, außergewöhnlich zuverlässige Texteditionen³⁹; erst mit ihnen setzen sich in der Hölderlinforschung textkritische Maßstäbe durch. So bringt

Vielgeschäftigen [...]“; „lieber Dulden, als sich Heilmittel ausschreiend dem Gewühl des Marktes Vermengen; nie sich gegen das Alte wenden, auch wo Neues an seiner Statt geschaffen wird [...]“ (Ebd., S. 239).

³⁸ E. Salin, Um Stefan George (s. Anm. 10), S. 122 (Brief an Salin, September 1914).

³⁹ Das bestätigt auch Friedrich Beißner [Rezension], Hellingrath, Norbert von: Hölderlin-Vermächtnis, in: Dichtung und Volkstum 38, 1937, S. 268 f.

der vierte (und wichtigste) Band, der die Gedichte von 1800 bis 1806 enthält, durch den Vergleich mit den Originalhandschriften nicht nur zahlreiche Verbesserungen, sondern erschließt auch erstmals das gesamte lyrische Spätwerk. Noch die Ausgabe von Berthold Litzmann (1895) endete mit dem Jahr 1804 und vermerkte im Vorwort kategorisch: „Ausgeschlossen blieben ferner die Gedichte aus der Zeit des Irrsinns.“⁴⁰ Andere Herausgeber wie Chr. Th. Schwab und W. Böhm brachten im Anhang unter der Rubrik ‘Gedichte aus der Zeit des Irrsinns’ zwar eine sehr schmale Auswahl, verzichteten aber gerade auf jene Texte, die erst von Hellingrath entziffert und in ihrer zentralen Bedeutung erkannt wurden: die Hymnen der Jahrhundertwende wie ‘Rousseau’, ‘Der Mutter Erde’ und ‘Wie wenn am Feiertage’, vor allem aber die späten Gedichte nach 1802, darunter ‘Der Adler’ und ‘Mnemosyne’. Insgesamt wurden im vierten Band der Gesamtausgabe rund 1500 Verse neu gedruckt und damit dem Vergessen einer Öffentlichkeit entrissen, die sie bis dahin als Produkte der Geistesverwirrung achtlos übergegangen hatte. Mit großem Recht konnte Hellingrath in der Ankündigung seiner Edition feststellen, von keinem anderen Dichter werde „durch die Ausgaben ein entstellteres, ein gefälschteres Bild überliefert“ als von Hölderlin:

Seit Jahrzehnten werden Druckfehler und falsche Lesungen von Edition zu Edition geschleppt, verführen phantastische Vorstellungen von Hölderlins Wahnsinn zu seltsamen Verstümmelungen, Auslassungen und Leichtfertigkeiten. Demgegenüber will unsere Ausgabe endlich in würdiger Form ein reines Bild seines Werkes und Lebens darbieten.⁴¹

Textanordnung, Kommentar und Variantenapparat orientieren sich bei Hellingrath am Vorbild der klassischen Philologie. Es geht ihm aber nicht darum, die Hinterlassenschaft des Dichters „runder und geordneter scheinen zu lassen als sie es ist“ und sie „in übertriebener Gelehrsamkeit [...] zu zerpflücken oder zu ersticken.“⁴² Die Zuordnung der Briefe zu den einzelnen Schaffensperioden, der Abdruck mehrerer Fassungen und die Wiedergabe der wichtigsten Varianten sollen es ermöglichen, die innere Schichtung des Werks zu erkennen, einen „Einblick ins Entstehen der Gedichte“ zu gewinnen⁴³, um auf diese Weise die Texte über das

⁴⁰ Hölderlins gesammelte Dichtungen, hrsg. v. B. Litzmann, Bd. 1, Stuttgart/Berlin 1895, S. 7.

⁴¹ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 96.

⁴² Norbert von Hellingrath, Vorrede zu: Hölderlin. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. I, München u. Leipzig 1913, S. XIII.

⁴³ Vorrede Bd. IV (s. Anm. 25), S. XVIII.

Begreifen des dichterischen Verfahrens in ihrem hermetischen Charakter zu erschließen. Auch wenn wir Hellingraths Hoffnung, daß sich in der Rekonstruktion der poetischen Logik am Ende alle Dunkelheiten dieser Dichtung auflösen werden⁴⁴, heute nicht mehr zu teilen vermögen und die von ihm getroffene Auswahl der Varianten einem geschärften editorischen Bewußtsein willkürlich erscheinen mag, ist mit dem Grundsatz, das Werk in seiner Genese zu zeigen und es in der Reflexion seines Entstehungsprozesses verständlich zu machen, ein wichtiges Prinzip der modernen Editionswissenschaft vorweggenommen. Wenn Hellingrath formuliert, daß wir nicht „eine solche fertige Gestalt des Werkes herstellen wollen, wie es Hölderlin hätte tun dürfen, sondern den ganzen Nachlass buchstabentreu vor dem Leser ausbreiten und ihn in den Stand setzen, *seine* Auswahl daraus zu treffen, von ihm erhoffen, dass er überhaupt einige Arbeit nicht scheue“⁴⁵, so ist damit im Grunde schon ein erster Schritt auf dem Weg zu einem genetisch-prozessualen Textverständnis zurückgelegt, der mit ungleich größerer Konsequenz von der Stuttgarter und der Frankfurter Ausgabe fortgesetzt wird.

Noch bevor die Pindarübertragungen als selbständige Veröffentlichung erscheinen, hat Hellingrath im Juni 1910 seine Dissertation über Hölderlins Übersetzungswerk abgeschlossen. Ist die kritische Ausgabe bahnbrechend durch die Veröffentlichung zahlreicher ungedruckter Gedichte aus dem Nachlaß, so liefert diese Arbeit dem neuen Hölderlinbild das erforderliche theoretische Fundament und gelangt darüber hinaus zu wichtigen übersetzungstheoretischen Grundbegriffen, deren Bedeutung für die Übersetzungstheorie dieses Jahrhunderts bislang kaum hinreichend wahrgenommen worden ist. Schon durch ihre äußere Erscheinungsform ist Hellingraths Schrift, die jede streng systematische Gliederung meidet und, wie es im Umkreis Georges üblich ist, auf Majuskeln und die normale Interpunktion verzichtet, ein „torturwerkzeug für die referenten und die leute vom fach“.⁴⁶ Auch inhaltlich gelangt die Untersuchung zu Ergebnissen, die zumindest von der positivistischen Fachwissenschaft als Provokation empfunden werden mußten. Es handelt sich um die erste Monographie zu Hölderlins Übersetzungen und, von der

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vorrede Bd. I (s. Anm. 42), S. XIII.

⁴⁶ Briefe aus Norbert von Hellingraths Nachlass (s. Anm. 8), S. 127; über die orthographische Gestaltung kam es auch zu einer Auseinandersetzung mit von der Leyen (Hölderlin-Vermächtnis [s. Anm. 3], S. 225).

richtungsweisenden Analyse Emil Petzolds abgesehen⁴⁷, um eine der ersten Studien überhaupt, die sich ernsthaft auf das Werk Hölderlins einläßt und auf eine biographisch-psychologische Interpretation verzichtet. „ein kunstwerk“, heißt es apodiktisch⁴⁸, „fordert absolute betrachtung. in der geschichte der kunst wird es danach gewertet welche erweiterung befestigung verfeinerung der kunstmittel es brachte. ob der autor das aus einsichtiger überlegung erreichte oder aus wahnsinn oder wider willen aus ungeschick / das kommt erst für die geschichte des künstlers in betracht.“ Den allgemeinen Grundsätzen seiner Philologie folgend, sieht Hellingrath die Aufgabe des Verstehens in der Bestimmung der poetischen Technik, der Entfaltung der spezifischen Sprachbewegung des Werks; er folgt damit dem rational-konstruktiven Dichtungsbegriff der Hölderlinschen Poetik und verbindet diesen mit den poetologischen Prinzipien der literarischen Avantgarde. In der kategorialen Unterscheidung der harten und glatten Fügung, die der Formanalyse zugrunde liegt, ist die Überwindung der traditionellen Fronten der Hölderlin-Forschung bereits impliziert:

wo glatte fügung einfachste formen und ordnungen / viel gebrauchte worte / möglichst wenig auffälliges zeigte / erstaunt die harte durch ungewohnte und fremde sprache. der glatten fügung kam alles darauf an zu vermeiden dass das wort dem hörer sich aufdränge. [...] harte fügung dagegen tut alles das wort selbst zu betonen und dem hörer einzuprägen / es möglichst der gefühls- und bildhaften associationen entkleidend auf die es dort gerade ankam.⁴⁹

Während der Begriff der harten Fügung auf einen untergründigen Traditionszusammenhang verweist, der von Pindar über Klopstock und Hölderlin bis zu George reicht, vollendet sich die glatte Fügung in der stimmungshaften Gefühlspoesie der Spätromantik, als deren Exponent Eichendorff genannt wird. Schon mit der Differenzierung zwischen diesen beiden Traditionslinien hebt Hellingrath das Werk Hölderlins scharf von der romantischen Dichtung ab, der es seit dem epochemachenden Buch Rudolf Hayms zugerechnet wird, und stellt der These, die letzte Schaffensperiode des Dichters sei *biographisch* als Resultat seiner geistigen Erkrankung zu verstehen, die Forderung entgegen,

⁴⁷ Emil Petzold, Hölderlins Brod und Wein. Ein exegetischer Versuch (1896), hrsg. v. F. Beißner, Darmstadt 1967.

⁴⁸ Norbert von Hellingrath, Pindarübertragungen von Hölderlin. Prolegomena zu einer Erstausgabe, Jena 1911, S. 26.

⁴⁹ Ebd., S. 4 f.

auch das Spätwerk *strukturell*, das heißt als eine bewußte Fortsetzung und letzte Steigerung eines poetischen Grundprinzips, zu begreifen.⁵⁰

Was als Hervorbringung eines Kranken von der Literaturgeschichte nicht beachtet worden ist, erscheint poetologisch als Ergebnis einer Vergeistigung und Rationalisierung, die den konventionellen Begriff der poetischen ‚Mitteilung‘ hinter sich läßt und zu einer bis dahin unbekanntem absoluten Sprache der Dichtung vorstößt: „die Stimme wird immer einsamer, ruft immer weiter in eine Zukunft hinaus ohne Sorge, ja ohne Verständnis für ein verstanden werden durch Mitlebende, neigt sich dabei immer hingebener der Freude am reinen Können, am Spiel der Kunstmittel zu, bis es kein Weiter mehr gibt und geben kann.“⁵¹ Erneut wird hier sichtbar, wie stark dieses Verständnis Hölderlins der Lyrik Mallarmés und der neoromantischen Moderne verpflichtet ist. Zwar erschließt sich Hellingrath das Werk Hölderlins ganz selbständig, ohne daß es dazu der Führung Georges bedürfte. Der Dichtungsbegriff aber, der diese Sichtweise gestattet, verdankt sich der Poetik der Moderne, die das poetische Sprechen aus seiner Differenz zur alltäglichen Rede bestimmt und den Klischees der gesellschaftlichen Sprache die Autonomie und Würde des einzelnen poetischen Worts entgegenstellt. Hellingraths Bemühen, den spezifischen Ausdruckscharakter von Hölderlins Übersetzungen zu erfassen und damit auch deren literaturgeschichtliche Stellung zwischen Klassik und Moderne genauer zu bestimmen, ist wie die Dichtungstheorie des Symbolismus zuletzt in einer kritischen Sprachreflexion begründet, die in der Diagnose des sozialen Sprachzerfalls zumindest latent kulturkritische Züge trägt. Das Außenseitertum des isolierten Künstlers, der von jedem Bezug auf ein bestimmtes Publikum Abstand nimmt, wird vor dem Hintergrund einer tiefen Sprachkrise, des Niedergangs der literarischen Öffentlichkeit, gedeutet und erscheint so nicht nur als individuelles Schicksal, sondern als Konsequenz einer bestimmten historischen Situation.⁵² Damit ist eine Perspektive angedeutet, die zu einem angemessenen geschichtlichen Verständnis Hölderlins hätte führen können und die, wenn sie weiterverfolgt worden wäre, seiner Wirkungsgeschichte im zwanzigsten Jahrhundert möglicherweise eine andere Richtung gegeben hätte.

An dieser Stelle zeigen sich indessen am deutlichsten die historischen

⁵⁰ Vgl. dazu auch Alessandro Pellegrini, Friedrich Hölderlin. Sein Bild in der Forschung, Berlin 1965, S. 58–61.

⁵¹ Vorrede Bd. IV (s. Anm. 25), S. XIX.

⁵² Vgl. Pindarübertragungen von Hölderlin (s. Anm. 48), S. 17 f., 29 f.

Grenzen von Hellingraths Untersuchung. Während er in seiner Analyse der inneren sprachlichen Form mittels seiner kritischen Grundbegriffe zu genuinen Einsichten gelangt, übernimmt er allzu bereitwillig Hölderlins Selbstverständnis als Seher, ohne es näher zu bestimmen.⁵³ Die geistesaristokratische Akzentuierung dieses Begriffs ist bei Hellingrath noch frei von irrationalen Zügen und von jener nationalen Heroisierung des Genies, die in der späteren Rezeptionsgeschichte zur propagandistischen Beschlagnahme durch die Nationalsozialisten geführt hat. Das Verständnis des Dichters als esoterischer Prophet im Sinne Georges trübt jedoch den Blick für die historischen Differenzen zwischen der Gegenwart und dem achtzehnten Jahrhundert; es birgt die Gefahr in sich, jenseits des historischen Kontexts nur noch den überzeitlichen Rang des Autors wahrzunehmen und auf jede kritische Distanz gegenüber seinem Werk zu verzichten. Der Preis für Hellingraths Einsicht in die kühne Sprachgestaltung des Spätwerks ist so die Erhöhung seines Schöpfers zu einer nur den eigenen Gesetzen verpflichteten Instanz, eine Sakralisierung, die ihn über alle geschichtlichen und ästhetischen Normen erhebt.

Auch Hellingraths Vorträge über 'Hölderlin und die Deutschen' und 'Hölderlins Wahnsinn', bei einem Fronturlaub 1915 in München gehalten, sind nicht immer frei von dieser Tendenz. Am deutlichsten findet sie sich am Beginn des ersten Vortrags, der Hölderlin als wiedergeborenen „Heiland“ und Deutschland als die eigentliche Heimat des Geistes preist.⁵⁴ Wichtiger als diese religiösen und scheinbar nationalen Untertöne – daß das ‚geheime Deutschland‘ mit dem bestehenden Nationalstaat nicht identisch ist, bleibt Hellingrath sehr wohl bewußt⁵⁵ – erscheint indessen die polemische Intention der beiden Reden, in denen die Argumentationsrichtung der Dissertation weiterverfolgt wird. Die erste Ansprache konfrontiert Hölderlin mit seiner Wirkungsgeschichte im neunzehnten Jahrhundert und bestimmt seine Sonderstellung unter den Schriftstellern der Zeit aus der schmerzhaft erlebten Distanz zu seinem Volk. Die Art, wie vom Unverständnis für die Sprache seines Werks auf dessen zeitkritische Dimensionen geschlossen wird, erinnert an das Höl-

⁵³ Ebd., S. 41 f.

⁵⁴ Norbert von Hellingrath, Hölderlin. Zwei Vorträge, München ²1922, S. 15–17.

⁵⁵ Er spricht daher wiederholt von „der Doppelgesichtigkeit des Volkes, dessen innerer Kern jeden ebenso überwältigt und zur Liebe zwingt, wie in der äußern Schicht etwas ist, das jeden abgestoßen und beleidigt hat.“ (Ebd., S. 41; vgl. ebd., S. 16 f. und E. Salin, Um Stefan George [s. Anm. 10], S. 123.)

derlinbild des jungen Nietzsche. So ist auch für Hellingrath gerade die heftige Anklage Hyperions gegen die Deutschen

die einfachste Probe, ob einer Hölderlin von innen heraus versteht oder nur durch Schönheiten angelockt von außen an ihm herumtastet. Wer diese Rede bedauert, zu mildern, zu entschuldigen sucht, der versteht Hölderlin nicht von innen heraus.⁵⁶

Die Ausführungen über 'Hölderlins Wahnsinn' richten sich erneut gegen das psychologische Mißverständnis des Spätwerks, das vor allem durch das pseudowissenschaftliche Elaborat von Wilhelm Lange 'Hölderlin. Eine Pathographie' (1909) über die Fachwelt hinaus Verbreitung gefunden hatte, und stellen diesem wiederum eine strukturelle Analyse der Logik des Schaffensprozesses entgegen. Allzu lange habe die Figur des wahnsinnigen Dichters ein fragwürdiges Interesse auf sich gezogen und den Blick auf seine poetische Leistung verstellt, die nach einem „inneren Gesetz“ über die Normen des Klassizismus hinaus zu einem „ungehörten Gesang“ vorstoßen mußte: „zum ersten Male in Deutschland wagt sich Dichtersprache so unverstellt vor“, daß sie am Ende die Verbindung zur konventionellen Kommunikation einbüßt und die Gedichte notwendig unverständlich bleiben, „solange nicht ihr ganzer Zusammenhang und die Entwicklung, die zu ihnen führt, übersehbar“ wird.⁵⁷ Hellingrath deutet die letzte Phase des Werks als „Barockstufe“ und sieht in dieser keinen Rückschritt hinter Schiller und Goethe, sondern im Gegenteil „ein Wunder von Durchgeistigtsein, von ganz Bewegung-, ganz Ausdruckwerden“⁵⁸ – ein Ansatz zum Verständnis der späten Gedichte, der aufgrund seines engen Werkbezugs vermutlich noch heute als Korrektiv zu verkürzten literatursoziologischen Erklärungsversuchen dienen kann, die dem eigentlichen poetischen Entwicklungsgang Hölderlins äußerlich bleiben. Aber die Vorträge wollen nicht allein an solchen fachwissenschaftlichen Ansprüchen gemessen werden. Der Philologe will mit ihnen vielmehr Hölderlin „ins Leben weiter hereinreißen“⁵⁹ und überschreitet daher immer wieder die Grenzen der traditionellen Gelehrsamkeit. Die Tragik dieses Versuchs liegt darin, daß die Popularisierung des Dichters,

⁵⁶ Norbert von Hellingrath Hölderlin. Zwei Vorträge (s. Anm. 54), S. 36 f.

⁵⁷ Ebd., S. 58, 62 f. – Der vor einigen Jahren erschienene Nachdruck des zweiten Vortrags (Norbert von Hellingrath, Hölderlins Wahnsinn – und andere Schriften aus dem Nachlaß, Karlsruhe 1986) ist leider unkommentiert und durch zahllose Druckfehler entstellt.

⁵⁸ Ebd., S. 69.

⁵⁹ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 259. Kritisch dazu E. Salin (s. Anm. 10), S. 122 f. Zur begeisterten Aufnahme der Vorträge bei Rilke vgl. H. Singer (s. Anm. 32), S. 37 f.

die hier aus ganz anderen Gründen versucht wird, später jene politische Stilisierung nach sich zieht, die im Verkünder des *geheimen* Deutschland nur noch den *nationalen* Sänger sieht und damit gerade die produktiven Einsichten Hellingraths um ihre Wirksamkeit bringt.

Hellingrath, dem hohen Anspruch wie der massenfeindlichen Gesinnung Nietzsches und Georges verpflichtet, hat mit dem Hölderlin-Kult der nationalsozialistischen ‚Volksgemeinschaft‘ nicht das geringste zu tun. Allerdings bleibt sein elitärer und heroisierender Geniebegriff zwiespältig: er erlaubt einerseits erstmals eine genaue Einsicht in den Rang von Hölderlins Dichtung, verstellt andererseits aber notwendig den Blick für ihr realgeschichtliches Fundament und entzieht sie damit jeder geschichtlichen Kritik. So schlägt die Überwindung der auf vielen Mißverständnissen gründenden Wirkungsgeschichte im neunzehnten Jahrhundert, die als bleibende Leistung für immer mit dem Namen des Forschers verknüpft ist, ihrerseits in eine neue Mythologie zurück. Zwischen dem *rationalen* Begreifen des Werks und der *Mythisierung* seines Autors besteht ein Bruch, der sich – beginnend bereits bei Gundolf und Kommerell⁶⁰ – in der weiteren Geschichte der Hölderlin-Rezeption noch verschärft. Konsequenz dieses Zwiespalts ist die unbedingte Ehrfurcht vor der Autorität der Tradition, die dem Interpreten bei Hellingrath als Haltung vorgeschrieben wird: „Der Genius verlangt herrisch nach Hingabe. Wer sich dazu nicht entschließen kann, muß ihn notwendig hassen.“⁶¹ Solche autoritären Äußerungen, schneidend in ihrer apodiktischen Formulierung und unerbittlich gegenüber der abweichenden Meinung, bleiben eine Ausnahme. Mit der Lebensform des skeptischen Außenseiters und seiner hohen Bewertung der Philologie sind sie bei näherem Hinsehen kaum zu vereinbaren. Hellingraths konservative Einstellung bewährt sich in der Regel gerade durch ihren unbestechlichen Blick für falsche, fragwürdig gewordene Traditionen. Es wäre bedenklich, wollte man das Faktum, daß sich historisch zunächst nicht diese kritische Perspektive, sondern der nationale Mythos durchgesetzt hat, noch nachträglich als Argument gegen die gültigen Erkenntnisse des Frühverstorbenen verwenden. Vor dem Hintergrund dieser geschichtlichen Entwicklung wird allerdings die Vorstellung von der Realität eines geistigen Deutschland, die den Einspruch gegen das Leben der Zeit ermöglichen sollte, heute als das Wunschbild eines Einzelgängers erkennbar, das sie in

⁶⁰ Vgl. Gundolfs Antrittsvorlesung: Hoelderlins Archipelagus, Heidelberg 1911; Max Kommerell, Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik (1928), Frankfurt a. M. 2. o. J., S. 395–483.

⁶¹ Hölderlin-Vermächtnis (s. Anm. 3), S. 245.

Wirklichkeit wohl schon zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts gewesen ist. Nur gelegentlich hat Hellingrath selbst weiter gesehen:

„In Bienenzellen der Wolkenkratzer“, heißt es mit nietzscheanischem Pathos in einem Brief vom März 1913⁶², „in Emsengängen der durchwühlten Erde eine zirpende grünblütige Menschheit, stumm in gleichgültiger hastiger Gemeinschaft massenordnender ungefühler Einsamkeit [...]. Und vor dieser schönen Aussicht harmlos verdummt wie nie noch vorher Menschen, die blassen Fräcke der fortschrittstolzen Zeitgenossen wohl vorbereitet in ihre Zukunft vorzuschreiten.“

Anhang: Gutachten zu Hellingraths Dissertation (Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München, O I 90 p)

Die Arbeit des Hrn. v. Hellingrath über Hölderlins Pindarübersetzungen beruht auf genauer Kenntnis und fleißiger, gründlicher Prüfung des handschriftlichen Nachlasses Hölderlins, nicht etwa nur der Papiere, welche jene Übersetzung, sondern auch solcher, welche die gleichzeitigen Gedichte und sonstigen Arbeiten enthalten. Der Kandidat weist denn auch wiederholt auf künftige Studien hin, die er zur Förderung der Erkenntnis Hölderlins oder zur Herausgabe seines Nachlasses plant. Ferner hat er mit rühmlichem Fleiße verschiedene Verdeutschungen Pindars aus dem 18. und 19. Jahrhundert verglichen und das Verhältnis Hölderlins zu diesen seinen Vorgängern und Nachfolgern an einer Reihe gut gewählter Beispiele erläutert. Auf Grund dieser tüchtigen Vorarbeiten hätte er nun freilich in den zwei ersten Kapiteln seiner Dissertation manchmal mehr geben können und sollen, als er in Wirklichkeit gegeben hat. Vor allem hätte er das von Hölderlin (neuerdings wieder von Borchardt) gewahrte Prinzip einer möglichst wörtlichen, auch in der Stellung und Verschränkung der Worte sklavisch getreuen Übersetzung nicht so unbedingt verteidigen, vielmehr klarer erkennen sollen, wo dieses Prinzip gegen den Geist der deutschen Sprache verstößt und im Deutschen zu unenträtselbaren Dunkelheiten führt, die bei dem größeren Flexionsreichtum des Griechischen im Urtext nicht im gleichen Maße vorhanden sind. (Daß er sich mit der bequemen Behauptung der bisherigen Erklärer, in solchen Stellen offenbare sich Hölderlins Irrsinn, nicht begnügt hat, sei ihm ausdrücklich zum Lobe angerechnet.) Auch in dem – großenteils richtigen – Nachweis, daß mit der ersten Homburger Zeit (1798–1800) eine neue, letzte, in gewissem Sinn großartige Entwicklung Hölderlins unter starker Einwirkung Pindars beginne, dürften gewisse einseitige Urteile Hrn. v. Hellingraths berechtigten Zweifel hervorrufen. Aber wie das erste Kapitel zwar nicht die Geschichte der Pindarübersetzung in Deutschland erschöpfend darstellt, aber doch recht

⁶² Ebd. S. 232.

wertvolle Beiträge zu ihr liefert, so mehr das zweite unsere Kenntnis von Hölderlins dichterischer Eigenart und ihrer Entwicklung sehr beträchtlich. Sorgfältig sind dann im dritten Kapitel die Handschriften der Pindarübersetzungen beschrieben; anscheinend richtig sind die Ausgaben herausgefunden, die Hölderlin hier und bei der Verdeutschung des Sophokles benutzte, und an zahlreichen Beispielen wird der Stand seiner griechischen Sprachkenntnisse gut bemessen.

Leider stellt Hr. v. Hellingrath diese erfreulichen Ergebnisse seines Studiums in einer oft recht manierten Sprache dar. Er strebt nach einem kunstvoll gehobenen Stil und kommt dabei häufig zu gesuchten Wendungen, gezwungenen Stellungen, ungewöhnlichen Partizipialkonstruktionen, gezierten Nachahmungen lateinischer Schreibweise, ja selbst zu mundartlichen Formen wie „laßt“ und „tragt“ (3. Person Singularis), die er wohl für edler als die umgelauteten Formen der hochdeutschen Alltagssprache hält und deshalb diesen regelmäßig vorzieht. Namentlich aber wird seine Darstellung durch dieses ganze künstliche Streben oft so dunkel, daß sie in ihren letzten Gründen nur mit Mühe zu verstehen ist. Nach dieser Seite hin bedarf die Arbeit vor dem Druck noch eine[r] gründliche[n], rücksichtslose[n] Verbesserung. Inhaltlich aber bietet sie vollauf genug, um ihrem Verfasser schon jetzt die *Zulassung* zur Promotion zu erwirken.

München, 15. Juli 1910.

Muncker

Die Wahl des Themas ist kaum eine glückliche zu nennen. Sie wird es um so weniger durch den Standpunkt, den der Verf. den Übersetzungen Hölderlins gegenüber einnimmt. Es ist gewiß ein Irrtum, wenn er meint, daß dieselben zu wirklichem Leben erweckt werden könnten. Sie sind unverständlich und ungenießbar und könnten höchstens für Einzelheiten von einem neuen Übersetzer genutzt werden. Wer über sie handeln will, sollte ihre Entstehung als etwas Geschichtliches rein objektiv zu begreifen suchen. Solche Objektivität fehlt dem Verf. Herr Kollege Muncker hat den gekünstelten Stil getadelt, der offenbar durch eine der jüngsten Richtung[en] der Lyrik beeinflusst wird. Dieser Einfluß beherrscht auch die ganzen Anschauungen des Verf. Er liebt es, sich in hochtönenden Worten zu berauschen, hinter denen keine klaren Gedanken verborgen liegen. Er bewegt sich deshalb auch zu sehr in Allgemeinheiten. Es fehlt an exakter philologischer Beobachtung. Nur mit einigem Widerstreben kann ich mich noch für Zulassung aussprechen. Doch wird auch noch das Urteil des Herrn Kollegen Crusius maßgebend sein.

18. Juli 1910.

Paul

Die Pindarübersetzungen Hölderlins stehen etwa neben seinen Sophoklesübertragungen: überraschend Gelungenes und Kühnes verbindet sich mit Ungenießbarem und Unverständlichem. Aber daß der Stoff verdient, ans Licht gezogen zu werden, möchte ich doch glauben, ja, ich möchte wünschen, daß uns öfter solche seltsame *Ἐργαία* in Dissertationes beschert würden! Nun ist freilich Herr v. H. ganz und gar Partei – das erste Kapitel ist keine wissenschaftliche Untersuchung, sondern eine Verteidigungsschrift und ein Panegyricus *im Ton*: da wird er seine „Leyer“ etwas tiefer stimmen müssen! Am besten würde ich finden, wenn Herr v. H. die Reihenfolge der Kapitel überdächte: Der *Anhang* enthält das eigentliche *Gesellenstück*, und zwar ein recht gutes (Untersuchungen über die Ausgaben, die Hölderlin benutzte usw.): das sollte *vorangerückt* werden. Daran sollte sich II schließen (mit allerlei Abstrichen), zuletzt III – da wäre die Geschichte der Pindarübersetzung in der Hauptsache brauchbar, vielleicht auch der (an alte Rhetorik wunderbar anknüpfende, nicht ganz klar herausgearbeitete) Grundgedanke. Daß der Vf. sorgfältigste Vorarbeiten geleistet hat, auch nach der *philologischen* Seite, verrät sich auf Schritt und Tritt (z.B. in der feinen Beobachtung S. 44', die an anderer Stelle hätte verwertet werden sollen). So kann ich dem Antrag auf *Zulassung* gern beistimmen.

Crusius
schließt sich Hrn. Koll. Crusius
an Streitberg Herrenberg
ebenso [folgen weitere Namen]

Landgraf Friedrich V. Ludwig von Hessen-Homburg
(1766–1820):

Einiges zu den politischen Ansichten und zur Person

Mit Materialien: den politischen Aufsätzen, einer autobiographischen Skizze, einem autobiographischen Gedicht und einem Brief des Hofrats F. W. Jung an die Landgräfin Caroline

Von

Ursula Brauer

In Homburg vor der Höhe hat Hölderlin bekanntlich zweimal in seinem Leben „Asyl“ gefunden, 1798–1800 und nochmals 1804–1806, beide Male auf Einladung seines Freundes Isaak von Sinclair, der dort lebte und als Regierungsrat, später Geheimrat in den Diensten des Landgrafen stand.

Dessen Lebenslauf und der Hölderlins haben sich nur wenig berührt, aber der Fürst hat ihn, auf Sinclairs Vermittlung hin, in das Amt eines Hofbibliothekars eingesetzt, das es bis dahin in Homburg nicht gegeben hatte und das Hölderlin auch nicht mehr ausfüllen konnte; er hat so dessen zweiten Homburger Aufenthalt finanziell gestützt und dadurch Hölderlins Mutter gegenüber ehrbar gemacht. (Da die Besoldung von 200 fl exakt Sinclairs letzte, dem Freund abgetretene Gehaltserhöhung war, wurde der Haushalt des chronisch verschuldeten Ländchens dadurch nicht belastet.) – Und: Hölderlin hat, zuvor, „Dem Landgrafen von Homburg“ den Vaterländischen Gesang 'Patmos' gewidmet.

Als er im September 1798 zum erstenmal zu dauerndem Aufenthalt nach Homburg kam, war sein 'Hyperion' am Hof bekannt – was möglicherweise nur heißt: der Prinzessin Auguste bekannt –, und er wurde eingeladen, seine Aufwartung zu machen. Er berichtet das im ersten Brief aus Homburg der Mutter, der er seinen Entschluß erklären muß, von Frankfurt fortgegangen zu sein, um sich „durch ungestörte Beschäftigung endlich einen geltenden Posten in der gesellschaftlichen Welt vorzubereiten“¹, ohne daß er doch den noch gewichtigeren Grund

¹ Nr. 165, 10. 10. 1798; StA VI, 283.

für den Weggang ihr nennen konnte. Etwas später im Brief dann seine bekannte Einschätzung: „Die Familie des Landgrafen besteht aus ächt-edeln Menschen, die sich durch ihre Gesinnungen und ihre Lebensart von andern ihrer Klasse ganz auffallend auszeichnen.“² Es ist wahrscheinlich, daß Hölderlin bei seinem Besuch vom Landgrafen nur hat sprechen hören, denn gerade in den Jahren 1798 bis 1800 hielt sich dieser überwiegend in Frankfurt oder Schlangenbad auf. Von den Kindern lebten nur noch die jüngsten im Schloß, Marianne (geb. 1785) und Leopold (geb. 1787), und eben die knapp 22jährige Auguste, die bereits damals und noch lange entschlossen war, sich nicht zu verheiraten, obwohl sie standesgemäße Anträge erhielt. Hölderlin hätte dann während seines ersten Homburger Aufenthaltes nur die Landgräfin und diese drei Kinder kennengelernt. Daß Auguste im geheimen eine sie fast verzehrende Liebe zu Hölderlin hegte, wissen wir seit Kirchners Ausdeutung ihrer sehr viel später der Schwester Marianne anvertrauten, von ihr selbst 'Testament' genannten Gedanken über ihr Leben.³ Von Hölderlins Trauer dürfte sie gewußt, sie respektiert haben. Mit Sinclair konnte sie über ihn sprechen, sooft sie es wollte. Die ihr zum 23. Geburtstag gewidmete Ode hütete sie als kostbarsten Schatz, von dessen Vorhandensein sie zu ihren Lebzeiten niemand Kenntnis gab.

Den Landgrafen lernte Hölderlin wohl erst 1802 kennen, als er dem Freund Sinclair auf dessen Einladung hin zu den Beratungen der Reichsdeputation nach Regensburg nachreiste, wohin auch der Landgraf selbst gekommen war, um im Zusammenbruch des Deutschen Reiches das zu befördern, was seine beständigen politischen Desiderate waren: territoriale Vergrößerung und volle Souveränität für sein kleines Land. Dort dürfte Sinclair, der so vieles Vermittelnde, den Grund dafür gelegt haben, daß Hölderlin 'Patmos' dem Landgrafen widmete und eine Reinschrift anfertigte, die diesem wohl zu seinem 55. Geburtstag und 37. Regierungsjubiläum von ihm überreicht wurde. Er habe das Gedicht „mit vielem Dank und Freude aufgenommen, und freue sich darauf [Hölderlin] [in Homburg] zu sehen“⁴, erfahren wir aus dem Regest des Anfangs eines Briefes Sinclairs an Hölderlin.

Diese Formulierung, wenn auch in der Überlieferung durch die Wortwahl erst Sinclairs, dann Schlesiens doppelt gebrochen, läßt eine

² Ebd. S. 284.

³ Werner Kirchner, Das „Testament“ der Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg, in: W. K., Hölderlin, Aufsätze zu seiner Homburger Zeit, hrsg. von Alfred Kelleter, Göttingen 1967, S. 69–135 (zuerst: HJb 5, 1951, S. 68–120).

⁴ BA Nr. 100, 6. 2. 1803, StA VII, 1, 176.

kaum mehr als konventionelle Danksagung vermuten. Das entspräche sowohl dem bezeugten Sprachgebrauch des Landgrafen wie seinen Schreibgewohnheiten, auch dem, daß er eigener Einschätzung zufolge zwar tadeln, nicht aber loben konnte.⁵ Vielleicht sollte dennoch eine herzlichere als die übermittelte Danksagung bei Hölderlins ja schon für 1803 in Aussicht genommenem neuen Homburger Aufenthalt erfolgen. Denkbar ist aber auch, daß es keine gegeben hat – denn Friedrich Ludwig könnte durch 'Patmos' verwirrt und enttäuscht gewesen sein.

Diese Vermutung ist zu begründen:

Bekannt ist die Vorgeschichte der Widmung.⁶ Der Fürst, der Klopstocks 'Messias' schätzte und liebte, Klopstock auch 1782 mit seinen beiden ältesten Söhnen in Hamburg besucht hatte, lange mit ihm zusammen den Plan hegte, vermeintlich altdeutscher Heldenhaftigkeit in der Gestalt Hermanns des Cheruskers ein Denkmal zu errichten, entfremdete sich diesem Freund, als jener die Französische Revolution in Odenpries und die ihm 1792 verliehene französische Staatsbürgerschaft annahm.⁷ (Daß Klopstock sich bald von der terroristisch sich radikalisierten Entwicklung in Frankreich abwendete, scheint er nicht wahrgenommen zu haben.) Aber 1802 schrieb der Landgraf dem alten Klopstock noch einmal. Nachdem „Religion, Vaterland, Freundschaft, Gefilde, Vermögensumstände“ in Trümmern seien, lese er immer wieder den 'Messias'; da finde er die richtige Auslegung der Bibel gegen die „heutigen Philosophen, Aufklärer, Aufräumer“⁸; „und wenn ich bei ihrem Eise erstarre, so eile ich mich an seiner [Klopstocks; U.B.] Glut zu erwärmen.“⁹ Er bittet nun Klopstock „als den Homer und den Nestor unserer Poesie“ „noch in irgendeinem Gedichte, einer Ode, die ihren sämtlichen Werken die Krone aufsetzte, diese neuen Ausleger, sei es auch nur bloss durch ihr Zeugnis zu beschämen und ihre exegitischen

⁵ An die Tochter Marianne am 15. Dez. (1809?), Hess. Staatsarchiv Darmstadt D 11, Nr. 134,1 (im folgenden: Darmstadt D 11).

⁶ H(einrich) Jacobi, Landgraf Friedrich V. von Hessen-Homburg und Klopstock, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde zu Bad Homburg vor der Höhe 16, 1925, S. 155–188. – Werner Kirchner, Hölderlins Patmos-Hymne, in: W. K. (siehe Anm. 3), S. 57–68.

⁷ Zwei Oden Klopstocks zur Französischen Revolution sind gedruckt in: „O Freyheit! Silberton dem Ohre...“ – Französische Revolution und deutsche Literatur 1789–1799, Marbacher Katalog 44, hrsg. von Ulrich Ott, Marbach ²1989, S. 69 Ode auf die Einberufung der Generalstände 1788, S. 152 f. „Die Jakobiner“, 1792. In diesem Ausstellungskatalog auch weitere Einzelheiten zu Klopstocks Verhältnis zur Französischen Revolution.

⁸ H. Jacobi (siehe Anm. 6), S. 176.

⁹ Ebd. S. 176.

[so] Träume zu Boden zu werfen [...]“, und er gibt der Überzeugung Ausdruck, daß der alte Freund „bei der izeigen Stimmung des Zeitgeistes beinahe verpflichtet [sei], der Menschheit diesen Dienst noch zu leisten.“¹⁰

Klopstock, 79jährig, gichtgeplagt, antwortet, lehnt aber ab. Keinesfalls ist diese Ablehnung schroff, nur alters- und krankheitsbedingt. Er wünschte sich sogar, den Landgrafen noch einmal in diesem Leben zu sehen. Aber dazu kam es nicht mehr; er starb am 14. März 1803.

Hölderlin schrieb 'Patmos'. Möglich ist, daß die Reaktion Friedrich Ludwigs über einen konventionellen Dank deshalb nicht hinausging, weil das Gedicht nicht dem entsprach, was er sich erwartet hatte. Seine Bibelmeditationen und Erbauungspredigten¹¹ zeigen ihn als ganz orthodox Gläubigen. Dazu gehört eine Christologie, die auf keines der zentralen Heilsereignisse des Lebens Jesu – Geburt als wahrer Mensch und wahrer Gott, Opfertod und Auferstehung – verzichten kann. Eben dieser Opfertod findet sich aber nach Wolfgang Binders theologischer Deutung in 'Patmos' nicht: Der Gesang „zeichnet das Bild eines *Christus ohne Passion und Versöhnung*; Tatsache und Sinn des Kreuzestodes werden nicht erwähnt. Er starb – er schied – er eilte fern, solch knappste Andeutungen genügen [...]. In Wahrheit verrät der Zusatz V. 88: «Vieles wäre zu sagen davon», daß er sich Erörterungen verbietet, die ihn vielleicht zu sehr unorthodoxen Bekenntnissen genötigt hätten.“¹²

Ein solcher Befund könnte die kärglich-förmliche Reaktion des Landgrafen möglicherweise erklären helfen, nicht nur dem Dichter gegenüber, sondern vielleicht auch dies, daß es in seinem literarischen Nachlaß keine Betrachtung über dies Gedicht gibt, dessen Entstehung ihm so besonders am Herzen lag, während er sich doch auf einem bei eben diesem Nachlaß liegenden Zettel selbst kritisiert, weil er „die schändliche Gewohnheit habe, aus falscher Zärtlichkeit nichts von [s]einen Papieren zu verbrennen.“¹³

¹⁰ Ebd. S. 176.

¹¹ In: Karl Schwartz, Landgraf Friedrich V. von Hessen-Homburg – Aus Archivalien und Familienpapieren, 3 Bde, Homburg ²1888 (zuerst: Rudolstadt 1878), Bd. II, S. 3–15.

¹² Wolfgang Binder, Hölderlins Patmos-Hymne, HJb 15, 1967/68, S. 92–127; hier S. 93.

¹³ Darmstadt D 11, Nr. 101,1. Dieser Zettel könnte eine Vermutung stützen, daß das im literarischen Nachlaß Erhaltene einigermaßen vollständig sei. Andererseits gab es das im biographischen Entwurf erwähnte versiegelte Bündel und die Verfügung, es sei nach dem Tod des Landgrafen zu verbrennen. – So muß offen bleiben, ob ein Dankschreiben oder ein Entwurf dazu vorhanden war oder nicht. (Aber hätte nicht Hölderlin ein solches Zeichen der Anerkennung aufbewahrt, wie er noch 1804 der Mutter eigentlich die Bibliothekarsbestellung hatte schicken wollen?)

Obwohl Hölderlin durch viele dem Landgrafen sicher leicht verständliche Anspielungen auf den 'Messias'¹⁴ ihn ebenso wie Klopstock ehrte und bescheiden, der Jüngere, die Aufgabe übernommen hatte, die dem ja auch von ihm verehrten Alten zudedacht gewesen war; obwohl er in den Versen der direkten Anrede ihm sagt:

*Denn Eines weiß ich,
Daß nemlich der Wille
Des ewigen Vaters viel
Dir gilt,*

und obwohl der Schluß des Gesangs gar eine Deutung auf Orthodoxie hin nicht ausschließt, eher erfordert:

*[...] der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepfleget werde
Der veste Buchstab, und bestehendes gut
Gedeutet¹⁵,*

mag Friedrich Ludwig in diesem Gedicht nicht das Erwartete gefunden haben.¹⁶

Das kleine, während der längsten Zeit seines Bestehens nicht einmal voll souveräne Territorium Hessen-Homburg war 1622 infolge Fehlens einer Primogeniturordnung von Hessen-Darmstadt abgespalten worden und fiel 1866 wieder dahin zurück (weil es keinen männlichen Erben gab), kam aber noch im gleichen Jahr mit diesem zusammen an Preußen.

Landgraf Friedrich V. Ludwig ist in der Reihe der insgesamt nur zwölf Landesherrn wohl der „Denker“ gewesen. Der Unterhaltung fast jeder Art wenig geneigt (Reiten, Schach und Billard ausgenommen), im Sprechen behindert durch sein Stottern, liebte er das Schreiben; das meditierende und reflektierende Schreiben allerdings nur, keine Familienbriefe und schon gar keine diplomatische Korrespondenz. (Auch diplomatische Reisen scheute er und übertrug sie, wo immer es anging, den beiden ältesten Söhnen. Verhandlungen mit den Generälen der

Französischen Revolution überließ er Regierungsbeamten – und seiner Frau.)

Friedrich V. (geb. 1748) verlor seinen Vater als noch nicht vierjähriges einziges überlebendes Kind einer 19jährigen Witwe, die für ihn bis zu seinem 18. Geburtstag unter Darmstädter Oberaufsicht die Regentschaft führte. Der Prinz wurde erzogen vom Vater Isaaks von Sinclair, Adam Alexander von Sinclaire (1713–1778), erzogen in einer überaus strengen, klassische Gelehrsamkeit bevorzugenden und zugleich intensiv pietistischen Weise. Dies war keine Prinzenenerziehung im herkömmlichen Sinn, die auch eine Vorbereitung für eine militärische Laufbahn hätte sein müssen. Diese Erziehung legte den Grund für die moralischen Überzeugungen, denen der Fürst zeit seines Lebens anhing. In entschiedener Frömmigkeit, nachdrücklicher Selbsterforschung und nie ersterbender Hoffnung auf ein ewiges Leben fand er den Trost, dessen er bedurfte als fürstlicher Zeitgenosse der Französischen Revolution, der Revolutionskriege (unter denen Homburg jahrelang zu leiden hatte), der napoleonischen Kriege und des endgültigen Zerfalls des alten Deutschen Reiches, der für sein Land wie für alle kleinen und kleinsten Herrschaften die Mediatisierung brachte (11. Sept. 1806 förmliche Übernahme durch Hessen-Darmstadt). Freilich erlebte der Homburger Landgraf gegen Ende seines Lebens noch seine Wiedereinsetzung in die (nun erstmals volle) Souveränität, eine Vergrößerung seines Staatsgebiets, und er erhielt, auch dies lange erstrebt, für sein Land das volle Stimmrecht, nunmehr im Bundestag zu Frankfurt. Es war dort – infolge preußischer Verwendung und in Ansehung der Verdienste seiner sechs „Heldensöhne“ – das mit Abstand kleinste vertretene Gebiet. So konnte Friedrich Ludwig in seinen letzten Lebensjahren noch in Übereinstimmung mit dem Geist der Zeit leben, der nun restaurativ war.

Für gesellschaftliche, gar repräsentative Aufgaben fühlte sich der Fürst nicht gemacht, und dies nicht nur wegen des anhaltenden Geldmangels in Hessen-Homburg, sondern infolge seiner persönlichen Schüchternheit.¹⁷ Lieber beschäftigte er sich mit der Verwaltung des Ländchens (griff aber nach Meinung einiger seiner Beamten nicht straff genug durch), mit dem Schulwesen (er erschien häufig persönlich zu Prüfungen), mit seinen Gartenanlagen, die er besonders liebte (das Jour-

¹⁴ Lothar Kempster, Hölderlin und die Mythologie, Zürich und Leipzig 1929, S. 19–21.

¹⁵ StA II, 171, v. 200–203; S. 172, v. 222–226.

¹⁶ Auch Jochen Schmidt, Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen – Friedensfeier, Der Einzige, Patmos –, Darmstadt 1990, kommt in seinem ersten Kapitel zur Patmos-Hymne (über Anlaß und Widmung) zu dem Fazit, Hölderlin „erfüllt nicht den Wunsch des Landgrafen – er antwortet ihm aus einem weiteren Denkhorizont.“ (S. 190; Hervorhebungen original.)

¹⁷ So ist etwa am 5. Februar 1816 sein 50. Regierungsjubiläum in Homburg feierlich begangen worden. Er schrieb darüber an die Tochter Marianne nach Berlin: „Ich hatte nach Frankfurt geflüchtet, von wo ich alle die Schmeicheleien verschluckte, und meinen schriftlichen Dank herüberschickte, der dem versammelten Volk vorgelesen wurde.“ (Darmstadt D 11, Nr. 134,1.)

nal seines Kabinettssekretärs Armbrüster, von 1774 bis 1793 geführt, verzeichnet in jedem Frühjahr die erste Familientafel im Tannenwald)¹⁸, und mit seiner Bibliothek (für die, allerdings in bescheidenem Umfang, Ankäufe auch dann gemacht wurden, wenn Gehaltszahlungen bei Hof rückständig waren). Belletristik enthielt diese Bibliothek kaum, aber historische, philosophische, militärische und theologische Werke sowie Erbauungsliteratur und Reisebeschreibungen; im wesentlichen sammelte Friedrich V. auf denselben Gebieten, die schon in der Bibliothek seines Vaters Friedrich IV. Jacob vertreten gewesen waren.¹⁹

Friedrich V. reiste selbst gern und für seine Zeit viel. Noch in hohem Alter und von allerlei Gebrechen geplagt, liebte er die Herbstreise möglichst eines jeden Jahres. Er verfaßte über seine Reisen eigene Beschreibungen²⁰ und pflegte, wie damals üblich, unterwegs literarische Kontakte, vor allem zu Lavater und Klopstock.

Er unterstützte auch – für das winzige Hessen-Homburg sehr bemerkenswert – eine (allerdings nur kurzlebige) gelehrte Gesellschaft, die „Société Patriotique de Hesse-Hombourg“.²¹

Von seinen zahlreichen Kindern (von 15 geborenen kamen sechs Söhne und fünf Töchter ins Erwachsenenalter) wurde der Landgraf verehrt und, wenn auch dies mit der Distanz, die üblich war und die er durch seine persönlichen Eigenschaften eher noch verstärkt haben dürfte, geliebt. Sein Geburtstag war noch den erwachsenen Kindern im Gedenken ein hoher Festtag.

¹⁸ Stadtarchiv Bad Homburg, C I 1 h 15.

¹⁹ Bibliotheksverzeichnis von 1751, Darmstadt D 11, Nr. 100,3; Kopie in der Präsenzbibliothek im Homburger Schloß. – Die Schloßbibliothek, zu deren Verwaltung Hölderlin 1804 bestellt wurde, ist nicht mehr vorhanden. Die Bestände wurden 1866 nach Darmstadt gebracht; so lautet die Auskunft hierzu. Die Bibliothek, die heute bei der Schloßführung gezeigt wird, ist nicht inventarisiert (!) und kann daher nicht benutzt werden. Ich konnte nur die Erlaubnis für eine Besichtigung außerhalb der Führung erhalten und habe den Eindruck gewonnen (mehr war nicht möglich), daß sehr wohl noch alte Bestände vorhanden sind.

²⁰ Teilweise abgedruckt bei Schwartz (siehe Anm. 11), Bd. II, S. 16–134. (Am Ende der Reiseberichte des Jahres 1812 findet sich ein schönes Beispiel für die Selbstironie, deren der Landgraf fähig war. Er schreibt: „Hiermit entlasse ich den geneigten Leser. Er kann jetzt die Muskeln seiner Kinnbacken vom unmäßigen Gähnen sich erholen lassen“. – S. 134.) – Veröffentlicht hat er fast nichts, gar nichts unter seinem Namen.

²¹ Dazu Wilhelm Rüdiger, Über die Société Patriotique de Hesse-Hombourg, in: Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung 38, 1908, S. 244–254; J. Voss, Die Société Patriotique de Hesse-Hombourg – Der erste Versuch einer europäischen Koordinationsstelle für wissenschaftlichen Austausch –, in: R. Vierhaus, Deutsche patriotische und gemeinnützige Gesellschaften, Wolfenbüttel 1979, S. 195–221.

Die Eheschließung mit der Mutter dieser Kinder, der tatkräftigen, frankophilen Caroline von Hessen-Darmstadt, war eine diplomatische Angelegenheit gewesen, diente der Befestigung des Erbvertrags von 1768 zwischen den beiden Häusern. Diese Ehe zweier sehr verschiedener Menschen scheint – entgegen zumeist vertretener Ansicht – nicht glücklich gewesen zu sein. Der 20jährige Landgraf fühlte sich gegen seinen Willen verheiratet; noch als eben volljährig Gewordener zeigt er nach einem Notat seines Erziehers von Sinclaire gar kein Interesse am anderen Geschlecht, und der alte Mann stellt für sich selbst fest, er habe die Liebe nie kennengelernt. – In Briefen der landgräflichen Familie und in an sie gerichteten Briefen gibt es zahlreiche Hinweise darauf, daß es immer wieder zu tiefen und anhaltenden Verstimmungen zwischen den Eheleuten kam, nicht nur zu vorübergehenden.²² Auch die vielen, oft jahrelangen Abwesenheiten des Landgrafen von Homburg nicht nur in den Jahren der Revolutionskriege, sondern auch in denen der Mediation²³, sprechen dafür.

²² Von diesen Korrespondenzen befindet sich das meiste in Darmstadt (D 11). Für diesen Zusammenhang – wie für viele andere Bereiche – hat sich das Durcharbeiten des Nachlasses von Werner Kirchner, Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek, cod. hist. 4°, 668, als überaus gewinnbringend erwiesen. Teilweise müssen und können seine Abschriften verlorene Originale ersetzen, besonders die weitgehend vernichteten ehemaligen Bestände des Hessischen Hauptstaatsarchivs Wiesbaden. – Einige Belege zur These (daß überwiegend Prinz Ludwig der Empfänger ist, kann Zufall sein, vielleicht aber auch Hinweis auf eine besondere Stellung, die er unter seinen Geschwistern und bei Hof gehabt haben mag): Amalie an Ludwig (31. Oktober 1791): die Unterschiede in den Lebensauffassungen der Eltern verursachten „continuellement des disputes“ (Hervorhebung U.B.; Nachlaß Kirchner Bl. 2115 v); ebenfalls Amalie an Ludwig (o. D.; 1794): die Entlassung des revolutionsfreundlichen Stadtkonsulenten Kämpf war zwischen den Eltern „une nouvelle source de désunion“ (Nachlaß Kirchner Bl. 2148 v; Hervh. U.B.); der Kammerdiener Desnoyer an Ludwig im Zusammenhang mit den zwei Bewerbungen für Amalie (12. März 1792): der Landgraf habe seiner Frau mitteilen lassen, „qu’il [la] regarderait comme veuve et qu’il n’entrerait jamais dans ses chambres“ (Nachlaß Kirchner Bl. 1714 r); derselbe an Ludwig (9. Juli 1792): der Landgraf verbringe sehr traurige Tage „dont Madame Votre mère y contribue en grande part. Pourquoi devoit-il être si maltraité de sa côté [...]?“ (Nachlaß Kirchner Bl. 1714 r.) Wenn F. W. Jung in einem Brief an den Landgrafen vom 2. Oktober 1788 von der „großen Achtung und Liebe“ spricht, „die die regierende Frau Landgräfin im Grunde für Sie hat“ (Nachlaß Kirchner, Bl. 2028 r, Hervorhebung U.B.), dann liegt darin eine Einschränkung. Man sieht also, daß auch die etwas berüchtigte Stelle im Antwortbrief des Landgrafen auf Jungs Kündigungsschreiben (Nachlaß Kirchner Bl. 2833 v – 2837 v; hier: 2838 r), als habe dieser die Hingeneigkeit seiner Frau zur Französischen Revolution benutzt, um die Eheleute „gänzlich und auf Immer zu entzweyen“, gar nicht allein steht.

²³ 1811, nachdem er nach fünfjähriger Abwesenheit gerade seit vier Monaten wieder in Homburg lebt, ist es ihm „ein Tempel des Leides“ (15. Februar an Marianne), fand er doch

Konservativ wie in Glaubensdingen war Friedrich Ludwig auch im politisch-philosophischen Bereich. Dies zeigen sehr deutlich die Betrachtungen zum Geist seiner Zeit, die er in Reinschriften gesammelt hat und die hier erstmals vollständig veröffentlicht werden.²⁴ Dies zeigen in gleicher Nachdrücklichkeit auch die Briefe, die er 1793/94 mit seinem Hofrat Franz Wilhelm Jung gewechselt hat.²⁵

Man wird nicht sagen können, daß uns der Landgraf in diesen Aufzeichnungen über die großen Ideen seiner Zeit, Aufklärung, Freiheit, Revolution, Demokratie, Republik, als tiefeschürfender philosophischer Kopf begegnet. Um einen Nachweis von Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser sehr subjektiven Aufzeichnungen aus den Jahren 1797 und 1798, die mit den Gedanken 'In den letzten Augenblicken des Jahres 1799 in Frankfurt' beschlossen werden, kann es hier nicht gehen. Soviel kann aber gesagt werden: Sie zeigen den Verfasser als einen dem Denken seiner Zeit zutiefst Fremden. Sie zeigen ihn als engagierten Konservativen (der auch derbe Formulierungen nicht scheut), zum Teil als Reaktionär sogar, immer aber als Christen und Pietisten, für den die Offenbarung Gottes in der Bibel geglaubte Wahrheit ist und das Weiterleben im Jenseits letztes Ziel irdischen Lebens – in der Hoffnung auf ihn dort erwartende Erkenntnis über die Wirrnisse dieses Lebens und deren noch verborgenen Sinn. Daher erscheinen ihm die zeitgenössischen Ideen, so sehr sie das Denken der Mehrheit beherrschen und spalten, als durchaus vorläufig, nicht letztlich wichtig.

Der Aufklärung gegenüber ist Friedrich V. zutiefst skeptisch (auch wenn er eine aufklärerische Initiative wie die ‚Société Patriotique‘ fördert, auch wenn er die Wahrheit des Christentums für vernunftgemäß

schon 1805, er könne „künftig blos ganz allein leben“ (29. Oktober an Marianne) und schlug er immer wieder die „ewige(n) Erwartungen, nach Homburg zu gehen“, ab (Mai 1809 an Marianne); sämtlich Darmstadt D 11, Nr. 134, 1.

²⁴ Politische Aufsätze des Landgrafen Friedrichs V. Ludwig, Darmstadt D 11, Nr. 101, 1. Zählung hier der besseren Übersicht wegen in Abweichung von der des Landgrafen entsprechend den Überschriften (Anhang: Materialien I, 1–11). Bei Karl Schwartz (siehe Anm. 11) findet sich nur eine sehr knappe Zusammenfassung dieser Aufzeichnungen (Bd. II, S. 171–179), deren Druckvorlage nicht die vom Landgrafen selbst gesammelten Reinschriften sein können. Gegenüber den bei Schwartz gedruckten Texten ist in den Reinschriften eine Tendenz zur Verschärfung der Aussagen festzustellen. – Zum Text I, 11 gibt es (ebenfalls Darmstadt D 11, Nr. 101, 1) noch zwei Varianten. – Die Druckvorlagen von Schwartz waren nicht aufzufinden.

²⁵ Diese Briefe, ehemals im Besitz von Frau Erika Wagner, geb. Jung, Marburg/Lahn, sind in Abschrift Kirchners im Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek, cod. hist. 4°, 668, Bl 2826 r bis 2839 v erhalten.

begründbar hält). Nicht aufgeklärter, nämlich weiser erscheinen ihm die Menschen seiner Gegenwart, sondern finsterner (irreligiöser, sittenloser, eigennütziger, redseliger).

Vollkommene Freiheit, lesen wir, kommt nur Gott zu. Die sogenannte politische Freiheit ist, da „zusammen gesetzt“, noch unvollkommener als die moralische Freiheit des einzelnen. Sie ist ein „Wort Spiel“, eigentlich gar nicht vorhanden, wie ihm das selbst die Geschichte der antiken Stadtstaaten beweist, der einzigen Republiken, die er halbwegs gelten läßt.

Revolutionen sind ihm wie schwere Krankheiten beim Menschen oder wie Naturkatastrophen. Da Gott sie geschehen läßt, müssen sie einen Sinn haben – nur eben ist der auf Erden noch nicht erkennbar.

Was ist für ihn zu tun angesichts solcher Bestandsaufnahme seiner Gegenwart, wie sie sich ihm aufdrängt? – Im Politischen: warten auf einen großen Mann(!), der, wie einst Alexander, der Geschichte eine neue Richtung gibt (vielleicht in der Gestalt des russischen Zaren bereits erschienen ist!); bis dahin den bestehenden („einmal angenommen“) Gesetzen gehorchen und den geltenden Verfassungen der Staaten, über deren Legitimität er sich keine Gedanken zu machen braucht, da sie ihm von Gottes Gnaden sind. – Im Geistigen: keine Hoffnungen auf die Philosophen setzen; sie haben nur „Träume“ und „Mutmaßungen“ anzubieten, und zumal die seiner Gegenwart käuen nur wieder (!). Die „Weltweisen“ also verachtet er (und selbst die Gottesgelehrten sind ihm zu aufgeklärt). – Im Gesellschaftlichen: die Jugend von angeblicher Halbbildung abhalten, dazu die Zahl der Hochschulen verringern(!), ebenso die Zahl der Druckpressen(!), statt dessen an den Schulen für das gemeine Volk die Vaterlandsliebe lehren. – Im Religiösen: die Dogmen unverfälscht durch die moderne Theologie und aufklärerischen „Spott“ erhalten; die Jugend lehren, daß nur aus ihnen Trost im Leben und Sterben kommen kann, der „Sittenlosigkeit“ wehren, Tugend und Pflichten einüben.

Erstaunlich daher, daß dieser radikale Verächter der Ideen seiner Zeit, Friedrich Ludwig von Hessen-Homburg, einige Anhänger solcher Ideen, den Hofrat Jung und dessen radikaleren Vetter, den Stadtkonsulenten Kämpf, den Prinzenerzieher Schneider und den Hofmaler Thiery, alle doch „Teutsch Franzosen“ in seiner Terminologie, in seiner unmittelbaren Nähe gewähren ließ – eine kurze Weile von kaum zwei Jahren allerdings nur.²⁶ Nicht anhaltend zu dieser durch sicher nicht mehr als

²⁶ Entsprechend heißt es in einer Aufzeichnung des Landgrafen über Freiheit, die wohl eine Vorstufe zu dem hier abgedruckten Text I, 2 sein könnte: „Selon moi Schiller, s'il a accepté son

politisch einverständliche Gespräche verbundenen Gruppe gehörte der reformierte Pfarrer Philipp Jacob Leutwein. In Sinclairs Jugendbriefen an Jung 1792–1794, eben jene zwei Jahre betreffend, können wir in groben Umrissen seine Entwicklung vom radikalen Anhänger der Französischen Revolution im Sommer 1792 bis zu einer offenbar ebenso nachdrücklichen Abwendung von ihr im Herbst 1793 erkennen.²⁷

diplôme de bourgeois Francois mérite completement le mépris de tous les amis compatriotes, et comme on ne peut servir deux maîtres, on devoit l'engager à aller habiter sa nouvelle patrie". (Nachlaß Kirchner, siehe Anm. 25, Bl. 2023 v; Hervorhebung U. B.) Durch ungeklärte Zufälle hat Schiller dies Diplom erst 1798 erhalten und war dann klug genug, einen Wink seines Herzogs Karl August zu verstehen und es der herzoglichen Bibliothek zu übergeben (Marbacher Katalog 44, siehe Anm. 7, S. 190 f).

Literatur zu den sog. Homburger „Hofdemokraten“: W(ilhelm) Rüdiger, Johann Philipp Kaempff, seine Söhne Johann und Ludwig Wilhelm, sein Enkel Jakob Wilhelm – Beiträge zu einer Familiengeschichte – in: Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung 41, 1910, S. 84–96. – Heinrich Jacobi, Wilhelm Thiery als Homburger Hofzeichenmeister und Revolutionär. Sonderdruck aus der Festschrift für Dr. B. Rein, Rudolstadt, zum 75. Geburtstag, Jena 1936. – Christian Waas, Franz Wilhelm Jung und die Homburger Revolutionsschwärmer 1792–1794, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde zu Bad Homburg vor der Höhe 19, 1936, S. 31–80. – Gerhard Kurz, Die Freiheit und das Übel auf Erden – Franz Wilhelm Jung: Hofrat, Republikaner, Liberaler –, in: Mainz – „Centralort des Reiches“ – Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit –, Stuttgart 1986, S. 122–137. – Stephan Skalweit, Der Homburger Landgrafenhof, in: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte – Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin –, Stuttgart 1986, S. 25–47.

²⁷ Berthold Dirnfellner, Isaak von Sinclair – Zur Edition seiner Jugendbriefe –, in: Le pauvre Holterling, Blätter zur Frankfurter Ausgabe Nr. 4/5, 1980, S. 92–140. Am 15. Juli 1792 findet sich der noch nicht 17jährige Sinclair mit Leutwein darin einig, daß man die Grundsätze der frz. Verfassung in denen anderer Völker „verbreiten und ihrem Gebahren mit gewaltsamen Mitteln zu Hülfe [. . .] kommen“ müsse, während Jung, der Adressat der Briefe, „den natürlichen Gang der Aufklärung abwarten“ will (S. 95). Sinclairs Brief vom 10. Sept. 1793 spricht von einer Entzweiung zwischen seinen beiden älteren Freunden, die ihren Kern, so ist aus der Erwähnung zu schließen, darin hatte, daß Leutwein den Schwerpunkt seines Wirkens inzwischen wieder im Predigen sah (S. 109). Zu einer Zeit, wo Sinclair über einen möglichen Aufstand der Deutschen nachdenkt und das Volk „in Gährung bringen“ möchte (S. 120), bedauert er, daß Leutwein „gelähmt ist, wo er nun endlich nützen könnte“ (S. 121). – Kirchner hat sich aus den Oberrheinischen Annalen, Frankfurt/Main, Jan. 1794, 1. Stück, die Rezension einer Abhandlung Leutweins mit dem Titel: „Untersuchung über die Frage: Wie soll man über die Begebenheiten der jetzigen Zeit denken, und wie sich verhalten? theils um sich über dieselben innerlich zu beruhigen; theils auch seine äussere Ruhe und sein Glück sicher zu stellen?“ abgeschrieben (siehe Anm. 25, Bl. 1645 v bis 1646 r). Dieser Titel bezeugt keine pro-französische Haltung seines Verfassers mehr, und andere Titel des Verlages, worauf Kirchner hinweist, zeigen antirevolutionäre Veröffentlichungen an. – Waas (siehe Anm. 26; S. 74) bezeichnet diese Abhandlung als (einzige gedruckte) *Predigt* Leutweins (zum 2. Advent 1793). Er hat ein (unvollständiges) Exemplar noch in der Homburger Stadtbibliothek gesehen. Es ist

Jedenfalls ist bemerkenswert, als wie liberal das politische Klima in dem kleinen Land von Zeitgenossen empfunden wird. Jung selbst schrieb noch im Februar 1792 an die eben nach Rudolstadt verheiratete älteste Tochter des Landgrafen, Caroline, am Anfang eines von ihm begonnenen Briefwechsels:

D'où cela vient-il, Madame, que je n'aie jamais vû quelqu'un qui ait pû quitter H. sans peines et sans regrêts? Il y a plusieurs choses, qui devraient le rendre désagréable, comme presque toutes les petites villes le sont, les environs sont très beaux, mais ils ne sont pas les seuls, et cependant presque tous ceux, qui y ont jamais habité, desirent d'y revenir, même en renonçant à des importans agrémens de la vie. C'est uniquement ce Sentiment de liberté et d'égalité qui part de Monseigneur qui se répand sur tous les individus, et qui donne à chacun une conscience de soi même que l'on ne saurait trouver ailleurs. Chacun peut penser, parler et faire ce qu'il veut et si les méchans en abusent quelques fois, les bons en sont d'autant plus heureux. Nous n'avons pas besoin d'une révolution pour nous procurer la liberté et même à de certains égards l'égalité.

Allerdings schreibt Jung bereits im nächsten Jahr an dieselbe Empfängerin:

Vous trouverés H. bien changé. Le *beau monde* y a beaucoup diminué, celui qui reste est divisé par l'Aristocratie et le Démocratisme. Je ne vois plus presque personne.²⁸

Ein Europareisender des Jahres 1795 sagt über den homburgischen Fürsten:

Der regierende Landgraf [. . .] ist [. . .] gut aus Grundsätzen, und besitzt nur die bemerkbare Schwäche, anti-republikanisch zu denken, jedoch ohne so zu handeln.²⁹

Kirchner hat sich in seinen Exzerpten zu Sinclair eine Stelle aus einer 1790 erschienenen Schrift notiert, in der zwischen „lasterhaften Regie-

im Homburger Stadtarchiv heute nicht mehr vorhanden. – Diese Predigt und ihr Druck können vielleicht als doppelte Veröffentlichung von Leutweins Abwendung von den revolutionären Ideen seiner Freunde gewertet werden.

²⁸ Staatsarchiv Rudolstadt, Schloßarchiv, D 54. Briefe Jungs vom 28. Februar 1792 und (o. D.) etwa ein Jahr später.

²⁹ Reisen durch Deutschland, Holland, Frankreich und England in verschiedener, besonders politischer Hinsicht in den Jahren 1785, 1795, 1796 und 1797. Von dem Canonicus (Andreas) Riem. Zweiter Band. Auf Kosten des Verfassers. In allen Buchhandlungen Deutschlands. 1797. Mss. Abschrift der Homburg betreffenden Teile im Stadtarchiv Homburg, E X, neu 1.7, S. 2.

rungen, die das Volk nur aussaugen wollen“, und „guten“ unterschieden wird. Zu den guten Fürsten, die zum Wohl ihrer Untertanen regieren, zählt der Verfasser neben anderen den Landgrafen von Hessen-Homburg:

In dieser Herren Länder ist kein Aufstand zu befürchten, selbst bei aller Denk- und Preßfreiheit, aber wenn der Fall einträte, so bedürfte keiner sein Militär; jeder dieser Regenten könnte allein mit einem Donnerwetter im Munde und dem Stocke in der Hand ganze Haufen zusammengelaufener Bauern zur Ruhe verweisen.³⁰

Anzufügen ist noch, was der 18jährige Isaak von Sinclair aus Jena an Jung über Homburg schreibt, der bekannte Lobpreis der kleinen Residenz:

Es ist immer ein Ort der einzig in seiner Art ist: denn es ist vielleicht der einzige à proportion seiner Größe wo so wenig aborigines und so viele Fremdlinge aus allen Zonen sind die oft das Spiel des Schicksals waren und alle sehr heterogen und oft originell sind. Es ist eine colonie von aventuriers. Das schönste dabei ist daß das Staatsband daß sie zusammenhält so lax ist, daß sie sich nicht aneinander abschleifen, jeder dünkt sich sein eigener Herr und behält seine Ecken und Eigenheiten bei. Doch ist der Ort so klein und die Verhältnisse so gedrängt beisammen, daß trotz ihrer Independenz alle diese Personen immer in Collisionen kommen. Es ist gewiß einer der Orte wo man die meisten Erfahrungen machen kann, und wo es à proportion die meisten interessanten Leute giebt.³¹

Allerdings verzeichnet er wenige Zeilen weiter unten „Passion und Partheigist“, und Schneider, der – wie alle entlassenen „Hofdemokraten“! – sehr ungern von Homburg fortging, nennt doch als einen Grund dafür das

attachement au principes du républicanisme dont les amis alors étaient exposés à toutes sortes de vexation dans ce petit pays.³²

Solche „vexation“ ging, wie weiter unten noch zu zeigen ist, auch von so etwas wie einer dominanten öffentlichen Meinung in dem Städtchen Homburg aus, das seinen patriarchalischen Fürsten und seine Fürstenfamilie liebte.

³⁰ Nachlaß Kirchner (siehe Anm. 25), Bl. 2040 v.

³¹ Dirnfellner (siehe Anm. 27), S. 131.

³² Zitiert bei Wilhelm Rüdiger, Hessen-Homburgische Prinzenenerzieher, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde zu Bad Homburg vor der Höhe 10, 1910, S. 23–33, hier S. 29, Anm. 19.

Zu fragen ist aber zunächst im Vergleich zwischen dem, was hier verschiedene Beobachter über das weitgehend liberale Leben in Homburg aufgeschrieben haben, und den dezidiert antirepublikanischen und antiaufklärerischen Überzeugungen des Fürsten, die kaum dazu passen, ob es Möglichkeiten gibt, diesen Widerspruch aus seiner Person heraus zu erklären, und in der Tat gibt es einige bisher wenig oder nicht beachtete Dokumente, die einen Versuch dazu ermutigen.³³

Landgraf Friedrich hatte offenbar die Absicht, einem Freund Material zum Schreiben seiner Biographie zu übergeben. Möglicherweise hat erst der Freund ihm diesen Gedanken nahegelegt. Die unvollendete kurze Skizze einer Selbstbiographie, die sich in seinem Nachlaß findet, mag als allererster Entwurf dazu spontan entstanden sein. Gerade der Anfang mit seinen knappen, dem Stil des Schreibers sonst gar nicht entsprechenden, inhaltlich teilweise befremdlich assoziierenden Parataxen nennt in starker Raffung die Lebensumstände des Kindes und jungen Mannes, und diese offenkundig hastig hingeworfenen Einzelheiten können kaum anders denn als Bruchstücke einer Krankengeschichte verstanden werden. Es ist die seelische Geschichte von einem, der zum „Eiskalten Mann“ wurde und der nur „Frost“, „Kälte“ und „Eis“ in den eigenen

³³ Vor allem eine Selbstcharakteristik des Landgrafen Friedrichs V.; Entwurf und Fragment (Darmstadt D 11, Nr. 101, 1), bisher ungedruckt (Anhang II). Bei Schwartz (siehe Anm. 11; Bd. II, S. 63–65) ist eine französisch geschriebene Version solcher Gedanken unter dem Titel „Mon Portrait“ abgedruckt. Zu vermuten ist, daß Schwartz den hier veröffentlichten Text gekannt, aber nicht benutzt hat, da er das erhabene Bild, das er vom Landgrafen zeichnen wollte und den erlauchten Nachkommen widmete, empfindlich gestört hätte. Ob Friedrich V. über eine vielleicht umfänglicher geplante (Selbst-) biographie hinaus auch eine Geschichte seiner Zeit zu schreiben plante, muß offen bleiben, obwohl Schwartz es so vermutet anlässlich einer brieflichen Frage der Tochter Caroline an ihn (Bd. II, S. 275 zitiert): „Ecrivez-Vous l'histoire de Votre temps?“ (Brief vom 13. 3. 1818). – Eine „Selbstbiographie“ von 1808, „von der aber nur die erste Hälfte mit seinen geschichtlichen Erinnerungen und Begebenheiten vorliegt“, nennt: Heinrich Jacobi, Goethes Lila; ihre Freunde Leuchsenring und Merck und der Homburger Landgrafenhof, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu Bad Homburg vor der Höhe, 25, 1957, ganzes Heft, hier S. 33. Eine solche habe ich nicht finden können. – Im Staatsarchiv Rudolstadt gibt es keine autobiographischen Aufzeichnungen des Landgrafen und auch keine Vorarbeiten dazu. Noch nicht überprüft ist, ob solche im Staatsarchiv Schwerin evtl. noch zu finden sind (mdl. Auskunft von Herrn Dr. Bernd Schattinger von der Mecklenburgischen Landesbibliothek vom 8. 5. 1990). Weitere hier benutzte und veröffentlichte Texte: Brief F. W. Jungs an die Landgräfin Caroline vom 22. April 1795 (Darmstadt D 11, Nr. 109, 7), Anhang III; autobiographisches Gedicht des Landgrafen: „Meiner Jugend Ideale“ (Darmstadt D 11, Nr. 101, 1), Anhang IV. Dies Gedicht ist abgedruckt bei Schwartz (siehe Anm. 11), Bd. II, S. 206 f. Der Abdruck dort folgt einer stilistisch geglätteten Vorlage.

Worten, Gedanken und Empfindungen wahrnehmen kann. Zu erfahren, daß seine Gesundheit in den Jahren des Heranwachsens psychogen labil war, wundert im Kontext der Darstellung nicht und wird konkretisiert in den Berichten des Erziehers von Sinclair an die Mutter: Im Winter hat der Zögling ständig Schnupfen und anhaltend massive, der Beschreibung nach deutlich psychosomatische Verdauungsbeschwerden; der Erzieher tadelt auch das leise, schnelle, undeutliche und eben stammelnde Sprechen des Prinzen; nur sehen weder er noch die Mutter dies als Symptome einer Überforderung schon des Kindes, und der Miterzieher von Peters findet mit seinen Ausführungen kein Gehör bei der Landgräfin.³⁴ Wenn es im Erziehungstagebuch Alexanders von Sinclair 1759 heißt (der Prinz ist elf Jahre alt), der Erzieher nehme sich vor,

meine Seele in Geduld zu fassen, mich an dem Prinzen nicht leicht mit Händen und Schlägen zu vergreifen, Ihn nicht zornig anzuschreien, sondern ihn möglichst mit Liebe, Sanftmut und Gelassenheit zu ertragen³⁵,

so ist anzunehmen, daß er oftmals das Gegenteil davon getan hat, und wenn von Peters behauptet, Sinclair

erziehe den Prinzen tyrannisch, wirke auf ihn fast nur durch Furcht, erziehe ihn fast wie zu einem Sklaven, er müsse alle jugendliche Munterkeit dabei verlieren³⁶,

dann paßt das alles nur zu gut zu dem, woran sich der Landgraf in seiner autobiographischen Skizze erinnert.

Dabei ist seine Haltung gegenüber seinem Erzieher offenbar erst im wachsenden zeitlichen Abstand zu ihm kritisch geworden. Unmittelbar nach dem Tod Sinclaires (4. Juni 1778) schreibt er in einem mehrfach korrigierten Briefentwurf an einen unbekanntem Empfänger:

[...] ich verliere meinen einzigen Freund, einen der redlichsten Menschen, und den aufrichtigsten Christen [...], der meine Jugend geführt hat, den ich seit 24. Jahren alle Tage gesehn hatte, der mein erster Rath war, der einzige

³⁴ Reichhaltiges und sicher mit Gewinn zu bearbeitendes Material über die Erziehung Friedrich Ludwigs liegt in Darmstadt (D 11, 97, 6, 7): ein umfangreiches Konvolut von Erziehungsgutachten Sinclaires und von Peters', ärztlichen Gutachten sowie den jährlichen Berichten des Erziehers Sinclair an die Mutter (die über viele Jahre hin Lernunlust und Unkonzentriertheit des Schülers beklagen!) sowie dessen Erziehungs„tage“buch, in das er an jedem 8. April, dem Jahrestag des Beginns seiner Erziehertätigkeit, Eintragungen machte.

³⁵ Zitiert nach Schwartz (siehe Anm. 11), Bd. 1, S. 35.

³⁶ Ebd. S. 35.

Mensch, der mir recht von Herzen attachirt gewesen [...]; ich versprache ihm mit meiner Hand in seine sterbende und mit Todes Schweis benetzte Hand, der Religion Jesu und der Tugend treu zu bleiben [...].³⁷

Er blieb ihr in der Tat treu. Erstaunlich ist, wie rational er seine Entscheidung für das Christentum begründet und so, als habe er eine Wahl gehabt:

[...] – je me suis appliqué à examiner de mon mieux la chose [i. e.: das Christentum], et après avoir lu à peu près tout ce qui a été écrit pour et contre, et avoir beaucoup réfléchi là dessus, mon résultat a été d'être convaincu de la vérité de l'écriture Sainte et de la religion chrétienne.³⁸

Der in der Kindheit und Jugend schwer geschädigte Prinz ergriff vielleicht die pietistische Vorsehungsgläubigkeit mit ihrer irdische Defizite ausgleichenden Jenseitshoffnung als die einzige Möglichkeit, im Leben zu bestehen. In einem Briefentwurf an einen Unbekannten heißt es so, wie es gut hierzu paßt:

[...] ich bin's aber gewohnt, meinen Wünschen zu entsagen, vielleicht wird's in künftigen Welten besser werden.³⁹

Daß Friedrich Ludwig an seinem Hof demokratisches Denken zeitweilig duldete, wiewohl er es verachtete, wird außer dem Wunsch, fürsorglich und tolerant zu sein (was F. W. Jung in seinen Briefen mehrfach bezeugt), eine Entscheidungsschwäche zum Hintergrund haben, die sich auch sonst häufig belegen läßt (mehrfach etwa im Zusammenhang mit der Verhaftung und Haft Isaaks von Sinclair 1805 als Folge der Hochverratsdenunziation). Jedenfalls entstand das zeitweilig liberale Klima in Homburg wohl kaum, weil der Landgraf es aus Überzeugung hervorrief, sondern eher, weil er es aus Schwäche zuließ.

Der etwas längere zweite Teil des autobiographischen Entwurfs befaßt sich mit der Freundschaft. Der Landgraf, der (weil er?) keinen *eigentlichen* Freund hatte, erklärt es für angemessen, als Landesregent keinen zu haben. Unter den Freunden der „darauf folgenden Classe“ allerdings nennt er als ersten den im Entwurf Angeredeten: „Sie“.

Das ist Franz Wilhelm Jung, dessen zeitweilige persönliche Freundschaft mit dem Landgrafen bekannt ist (etwa 1787 bis 1794). Aus diesem

³⁷ Zettel in Darmstadt D 11, Nr. 126, 1a.

³⁸ Zitiert nach Schwartz (siehe Anm. 11), Bd. II, „Mon Portrait“, S. 163–165; hier S. 164.

³⁹ Briefkonzept des Landgrafen, o.O., o.D., o.A.; Darmstadt D 11, Nr. 127, 6.

Text wird klar, daß Jung im Rang noch vor den – ja fast immer fernem – Lavater gesetzt wird. Von Klopstock ist hier nicht die Rede: die Skizze muß nach der Abwendung Friedrich Ludwigs von ihm geschrieben sein; ihn dann gar nicht mehr zu erwähnen, entspricht der harten Art des Fürsten. (Damit ist zugleich ein terminus post quem für die Datierung des Textes gewonnen: Klopstock erhielt das französische Bürgerrecht, dessen Annahme den Grund der Entzweiung bildet, im August 1792; den terminus ante quem liefert der Todesmonat Armbrüsters, der im Text noch als lebend erwähnt wird, Sept. 1793. Innerhalb des dadurch bezeichneten Jahres muß der Entwurf entstanden sein.)

Hier kann das, was diese Freundschaft möglich machte (von Seiten des Fürsten aber nur in einem eingeschränkten Sinn, ohne daß darin ein Vorbehalt gegenüber einem Bürgerlichen zu sehen wäre), an drei aufeinander zu beziehenden Textstellen gezeigt und damit zugleich Jung als der im Entwurf Angeredete nachgewiesen werden:

Zwar ist der Landgraf am liebsten mit niemand gern allein, aber der Adressat des Entwurfs wird ausdrücklich zu weiteren Besuchen aufgefordert, und diese Besuche sind deshalb so angenehm, weil der Besucher notfalls auch zurückgewiesen werden könnte und dafür Verständnis hätte, also keine höfisch-höflichen Rücksichten erwartet. Es ist nun aber eben Jung, der einen undatierten Brief an den Landgrafen – über dramatische Dichtung allgemein und dessen 'Agis'-Drama im besonderen – beschließt mit den Sätzen:

Ich hoffe Sie [...] erlauben mir, daß ich einen der nächsten Abende komme, und das Weitere mündlich abhandle. Wenn ich wieder Mine mache zu lange zu bleiben, so iagen Sie mich weg.⁴⁰

In gleichem Sinn endet ein anderer undatierter Brief Jungs an den Landgrafen, der als ganzer zugleich, wie eigentlich alle seine Briefe an den Fürsten aus den Jahren 1787 bis 1793, empfindsam-schwärmerisch die Freundschaft, sogar die Liebe zu ihm bezeugt:

Verzeihen Sie mir es doch, daß ich Sie seit kurzer Zeit wieder so oft mit meinem Geschreibe plage, daß ich Ihnen alles, was ich auf dem Herzen habe, mit aller Freimütigkeit und Offenheit baldigst mitteile. Und persönlich mag ich es iezo nicht thun, [...] weil [...] ich, wenn ich einmal bei Ihnen bin, immer über Gebühr bleibe.⁴¹

⁴⁰ Darmstadt D 11, Nr. 113, 2, 3.

⁴¹ Nachlaß Kirchner (siehe Anm. 25), Bl. 2026 r – 2027 v.

Friedrich Ludwig hat in seiner geraden Art den Freund auch nicht darüber im unklaren gelassen, daß diese Freundschaft in seinen Augen notwendig eine eingeschränkte war. Jungs Echo dazu klingt so:

Wenn es mir schon zuweilen weh thut, nicht Ihrer *ganzen* Freundschaft würdig zu sein, so macht mich doch schon der geringere Grad außerordentlich glücklich.⁴²

Jung (1757–1833) war 1786 nach Homburg gekommen und ist dort wohl längere Zeit unentgeltlich tätig gewesen (was vermutlich aufgrund des Vermögens seiner Frau möglich war). Er hat z. B. versucht, in die homburgischen Finanzen eine bessere Ordnung als die bisherige zu bringen durch Einsparungen auch im kleinen; im ganzen wohl erfolglos.

In ihrem philosophischen Denken ging es beiden, dem Landgrafen wie Jung, um nichts weniger als „Wahrheit“, und sie waren sich dessen beide bewußt. Am Festhalten eines jeden an den für Wahrheit gehaltenen Überzeugungen zerbrach die Freundschaft.

Ein undatierter Brief des Landgrafen an Jung, seinem Inhalt nach noch in das Jahr 1793 zu setzen⁴³, ist noch mehr Analyse als Vorwurf: Jung liebe allzu schwärmerisch seinen Vetter Kämpf, den Homburger Bürger beim Landesherrn zu lässiger Amtsführung als Stadtkonsulent bezichtigt hatten und dessen, ein „Rebell“ zu sein; der Landgraf hatte ihn, wenn auch „in Gnaden“, entlassen. Außerdem liebe Jung die Franzosen, die „unter der demokratischen masque seufzen“⁴⁴ und bei denen man nichts mehr gegen die herrschende Meinung sagen dürfe. Und daß er sie liebe, also den Weg gemeinsamer Überzeugungen verlassen habe, wisse er wohl.

Das ist insofern richtig, als Jung sich in früheren Briefen als „Stubenhocker“⁴⁵ bezeichnete und seine Zufriedenheit aus einer behaglichen Häuslichkeit bezog, in der er sich für sein Leben eingerichtet glaubte⁴⁶, für ein Leben in Homburg. Vielleicht hat er es erst unter dem Eindruck der ja beide Freunde tief belastenden Kontroverse über die Revolution in Frankreich gewagt, zu seinem Fürsten von seinem Interesse für frühere Freiheitsbewegungen zu sprechen: als Kind habe er sich für die der

⁴² Zitiert nach Schwartz (siehe Anm. 11), Bd. I, S. 35.

⁴³ Nachlaß Kirchner (siehe Anm. 25), Bl. 2826 r – 2829 r.

⁴⁴ Ebd. Bl. 2827 r.

⁴⁵ Ebd. Bl. 2030 r.

⁴⁶ Ebd. S. 183.

Korsen begeistert, als Jüngling für die der Amerikaner, als Mann „noch stärker, denkender, entzückter“⁴⁷ für die der Franzosen.

Es gibt dann einen weiteren Brief Jungs an den Landgrafen, in dem er sich eindeutig zu Frankreich, seiner Revolution und Verfassung bekennt, die „Zwecke“ der Jakobiner für „sehr groß und wohlthätig“ erklärt, obwohl er ihre Mittel nicht billigen kann; in dem Brief steht Jung, und das sehr abgewogen, zu Kämpf; es ist aber doch auch ein Brief, der in der Entschiedenheit der Parteinahme für die Französische Revolution schon mehr Bekenntnis als Analyse ist.⁴⁸

Am 7. Februar schreibt Jung dem Landgrafen seine Kündigung⁴⁹, in der er sich nachdrücklich zu seinen Grundsätzen bekennt und zu der „Wahrheit, die ich suche“, die er aber suche, ohne für die Revolution tätig gewesen zu sein.⁵⁰ Wiederum bekennt er sich zu Kämpf, der auch seinerseits, trotz seines profranzösischen Denkens, „nie gegen die deutsche Reichsverfassung gehandelt“⁵¹ habe. Dessen in seinen, Jungs, Augen einem Davonjagen gleichkommende allzu schnelle Entlassung dürfte der unmittelbare Anlaß für die Kündigung gewesen sein. – Alles ist gesagt in Schmerz über die nun notwendigerweise beendete Freundschaft – ebenso an tiefgreifenden politischen Differenzen gescheitert wie die des Landgrafen zu Klopstock. (Es sollte aber erwähnt werden, daß – wie bei Klopstock – es Friedrich Ludwig war, der nach vielen Jahren, 1810, selbst den ersten Besuch bei Jung machte. Briefe aus dieser und späterer Zeit belegen die Aussöhnung und auch wieder politische Zusammenarbeit.)

Wie Jung nimmt der Fürst in seinem Antwortschreiben auf die Kündigung für sich in Anspruch, „Wahrheit“⁵² zu sagen, und seine Wahrheiten sind dieselben, wie er sie später in seinen politischen Aufsätzen dargelegt hat: „Christliche Religion, Vaterlandsliebe, Pflichten meines Standes, und Deutsche Redlichkeit“.⁵³

Im Fürstendienst zu stehen und dennoch demokratischen Ideen anzuhängen, war für Jung und seine Gesinnungsfreunde am Homburger Hof zunächst kein Widerspruch, ist es aber für Jung offenbar in den

⁴⁷ Ebd. Bl. 14 r (Beilage).

⁴⁸ Ebd. Bl. 2829 r – 2833 v.

⁴⁹ Ebd. Bl. 2833 v – 2837 v.

⁵⁰ Ebd. Bl. 2834 r.

⁵¹ Ebd. Bl. 2835 v.

⁵² Ebd. Bl. 2837 r.

⁵³ Ebd. Bl. 2838 v.

zwei Jahren zwischen Februar 1792 (seine briefliche Aussage, daß in Homburg eine Revolution nicht nötig sei) und Februar 1794 (sein Kündigungsschreiben) geworden. Ebenso scheint es bei den übrigen „Hofdemokraten“ gewesen zu sein. Anzunehmen ist, daß neben dem Verfolgen der politischen Ereignisse in Frankreich, wie es für Jung aus den Jugendbriefen Sinclairs an ihn zu erschließen ist, auch die Anschauung der nahen Mainzer Republik (Oktober 1792 bis Juli 1793) die Veränderung seiner politischen Ansichten bewirkt hat.

Ein Fürst zu sein und dennoch Anhänger demokratischer Ideen zu beschäftigen, scheint allerdings ebenso für den Landgrafen zum nicht mehr zu ertragenden Widerspruch geworden zu sein, je mehr die Revolution sich radikalisierte.

Hierbei hat offenbar auch der Druck der öffentlichen Meinung in dem kleinen Homburg eine bedeutende Rolle gespielt. Im „Fall Kämpf“ etwa gab es Unterschriftensammlungen von Bürgern gegen, allerdings ebenso für ihn. Am Schluß eines Briefes von 1794 schreibt die Prinzessin Amalie an ihren Bruder Ludwig, bezogen auf Kämpf und Thiery, „les Bourgeois ne pouvaient plus les souffrir“.⁵⁴ Bereits 1792 (29. November) behauptet die Prinzessinnenerzieherin Anne Teissier in ihren an eine imaginierte Freundin gerichteten Tagebuchbriefen, die Bürger denunzierten bei den durchziehenden Preußen diejenigen unter ihnen, die sie für Demokraten hielten.⁵⁵ Die Homburger, als deren „Nationalzug“ Jung bereits 1788 „Trägheit und Leichtsinn“ glaubte ausmachen zu müssen⁵⁶, hingen wohl in ihrer Mehrheit am gewohnten Alten. – Erstaunlich gut informiert (ihr Brief ist am 7. Februar 1794 geschrieben, am gleichen Tag wie Jungs Kündigungsschreiben) und ohne die Vorurteile der Homburger Bürger zeigt sich im fernen Rudolstadt die Fürstin Caroline, wenn sie an ihren Bruder Ludwig schreibt: „[...] Thiery quitte Hombourg, Young et Kempf aussi. Enfin ce sont [...] des departs sans fin, c'est une vraie devastation. Ah, le pauvre pauvre et cher Hombourg“.⁵⁷

Isaak von Sinclair war damals zum Studium in Tübingen und Jena. Wohl sobald er ein Amt in Homburg bekleidete, war die öffentliche Meinung gegen ihn bis zum Haß aus Gründen, die im einzelnen noch

⁵⁴ Ebd. Bl. 2148 v.

⁵⁵ Ebd. S. 901; das Original des Tagebuches der Mlle Teissier befindet sich im Staatsarchiv Rudolstadt, Schloßarchiv, D 89.

⁵⁶ Ebd. S. 839.

⁵⁷ Ebd. S. 373 f.

I. Politische Aufsätze des Landgrafen Friedrichs V. Ludwig
von Hessen-Homburg

(Darmstadt D 11, Nr. 101, 1)

1) Ueber Aufklärung.

Schlangenbad, 97

Aufklärung – ist Fortschritt, Erweiterung, Verbesserung Entdeckung in Wissenschaften und Kenntnissen, mehr oder minder nützlich, nach dem Grad der Wichtigkeit des Gegenstands den sie betrifft.

Welche Gegenstände, sind nun der grossen Menge der Menschen am nützlichsten?

Ich dünke Kenntniß ihrer Pflichten, Moral, Trost Gründe im Unglück, Mittel die Gesundheit zu erhalten, Ackerbau, Handwerke.

Kenntnisse in höheren Wissenschaften würden die grosse Classe des Volks nur verwirren, da sie nicht die gehörige Zeit zu ihrer Erlernung haben kan; und, mit halb und falsch verstandenen Begriffen getäuscht, weit mehr Schaden als Vortheile davon hätte.

Hieraus scheint zu folgen, daß die grosse Anzahl von // gelehrten 2
Schriften, in Deutscher und Französischer Sprache, die Ueberschwem-
mung von Journalen, die fast von allen Fächern handeln, fast von allen
Classen gelesen werden, die einem Wissenschaftlichen Hanswursten Rat
gleichen, wohl von Zeitfressenden nachtheiligen Folgen seyn möchten.
Hier sehe ich nun zum voraus, daß alle diese erweiternde, verbessern
sollende, mit Entdeckungen schwangere Sätze und Begriffe, die alle unse-

der Untersuchung bedürfen.⁵⁸ Ihn hat der Landgraf unbeirrt gehalten, getreu dem Versprechen, das er der Mutter des 9jährigen bei ihrer Wiederverheiratung gab: „Ich werde allzeit vor dem Isaak so besorgt seyn wie vor meine eigene Kinder“⁵⁹ und das gewissermaßen eine Bekräftigung seiner Patenschaft für den einzigen Sohn seines Erziehers ist.

Jung blieb noch bis 1798 ohne Amt in Homburg, ehe er in das nun französische Mainz ging. Inzwischen war er, zusammen mit Kämpf 1795 und zusammen mit Sinclair 1796 sogar diplomatisch für Homburg tätig. Aus dem Jahr 1795 sind 19 Briefe Jungs an die Landgräfin erhalten, die Kämpfs Verhandlungen in Basel für eine Neutralität Hessen-Homburgs gegenüber Frankreich betreffen.⁶⁰ Nur einer von diesen Briefen hat nichts mit den Basler Verhandlungen zu tun: er ist ein Rückblick auf die gewesene Freundschaft zwischen dem Landgrafen und ihm, in Bitterkeit und doch noch immer nicht überwundener Liebe, und ermöglicht nochmals Einblicke in die Wesenseigentümlichkeiten beider Männer. – Die Landgräfin hatte vergeblich versucht, zwischen ihnen zu vermitteln.⁶¹

Der Fürst war der „Alte vom Berge“ geworden.

Seine Selbsteinschätzung, wie sie sich in dem an Jung gerichteten biographischen Entwurf zeigt, blieb bestehen, wie das als ein Lebensrückblick geschriebene Gedicht des alten Landgrafen „Meiner Jugend Ideale“⁶² ausweist.

Alle diese Ideale hatte er als auf Erden unerfüllt erlebt. Aber auf jenseitige Erkenntnis wie seit seiner frühen Zeit richtete sich die Hoffnung dieses frommen Fürsten.

⁵⁸ Auch Jung war jemand, gegen den die Homburger sich wandten. So spricht er in einem seiner Briefentwürfe 1793 an den Landgrafen vom „pöbelhaften, stupiden, schändlichen Grim“ und der „Raubsucht“ der Homburger, die ihn „plündern und mishandeln“(!), ebd. Bl. 2831 r, ähnlich in einem anderen Entwurf für denselben Brief, ebd. Bl. 13 r (Beilage).

⁵⁹ Ebd. Bl. 2148 r.

⁶⁰ Darmstadt D 11, Nr. 113, 2, 3.

⁶¹ Siehe Anm. 33.

⁶² Siehe Anm. 33.

⁶³ Die Verfasserin bedankt sich beim Hessischen Staatsarchiv Darmstadt für die Erlaubnis zur Veröffentlichung dieser Texte. Kurze ungedruckte Texte stammen aus den Beständen des Hölderlin-Archivs der Württembergischen Landesbibliothek, des Stadtarchivs Bad Homburg und des Staatsarchivs Rudolstadt, denen ebenfalls für die Erlaubnis der Veröffentlichung gedankt sei. Als besonders hilfreich für meine Arbeit habe ich die zeitlich großzügig bemessene Benutzungsmöglichkeit im Stadtarchiv Bad Homburg erlebt.

⁶⁴ Zur Transkription:

- die Rechtschreibung und Zeichensetzung der jeweiligen Vorlage ist übernommen, auch wenn sie uneinheitlich ist (Freiheit / Freyheit; kann / kan; étais / etais);
- die Schreibung von Fremdwörtern bzw. deren Wortstämmen mit lateinischen Buchstaben in „deutsch“ geschriebenen Texten ist nicht übernommen;
- offenkundige (im Konzept der Selbstbiographie besonders häufig vorkommende) Schreibversehen sind stillschweigend berichtigt;
- das Kürzel für ‚und‘ im Text von Jung ist aufgelöst in die ausgeschriebene Wortform.

re Pressen seufzen machen, lauter wahre, wohl verdaute, im Grunde nützliche Sätze seyn. Diese würden doch wohl nur für die eigentliche Gelehrte Classe gehören, und warscheinlich durch gar zu grosse Publizität, schaden. – Wie wäre es aber, in welches unglückseliges, unabsehliches Labyrinth geriethen wir hinein, wenn viele dergleichen, ja wenn nur einige als gangbar cursirende Münze ausgebreitete Begriffe und Meinungen – falsch wären? Und einige // müssen nothwendig falsch seyn, da die gelehrten Streite die Wissenschaftliche oft sehr grobe Balgereien in allen Händen sind.

Die alten Philosophen, verbreiteten und lehrten ihre Träume ihre Muthmassungen, nur in ihren Schulen; und ohnerachtet sie in Republiken lebten, so hüllten sie sie doch mehrentheils in Geheimnisse. Wenn Zeno, Epicurus, eine Grille hatten, so erfuhr es nicht augenblicklich die halbe Welt: die neuere Weisen, schrieben Lateinisch, und verwirten nur die Köpfe von etlichen Hypochondristen: unserer gesamten Génération scheint es aber vorbehalten, den Wust, der heutigen, sich Platone und Leibnize glaubende Denker, bis auf die Hefen austrinken zu müssen, da fast alle Werkstätte und Dorf Schenken, in ihre Philosophische Geheimnisse sich einweihen können. Wir brauchen keine Eleusinische Feste mehr. //

4 So viel hätten wir dann, durch die Aufklärungs Sucht, durch die grosse Pres Freiheit gewonnen; welches schon ziemlich merkliche Spuren, durch die Verminderung der Religiösen Gesinnungen, durch die immer zunehmende Immoralitaet, durch die wachsende Sittenlosigkeit, durch den steigenden Luxus, durch den abnehmenden Fleiß, bey allen Ständen, und durch die unedle und wiederliche Dreistigkeit der Jugend und der halb und viertheils Gelehrten, zeigt.

Da Kenntniß der Pflichten, Moral, Trost, die Haupt moralischen Bedürfnisse der Menschheit sind, wo finden wir dieses besser, vollständiger, beruhigender abgehandelt, als in den Urkunden der Christen? Wo ist ein System, / vom Anaxagoras an, bis auf die droits de l'homme / das mehr ans Herz griffe, fester gewurzelt, gründlicher gebaut wäre? – 5 Selbst Montesquieu sagt, daß // ein Staat von ächten Christen, der glücklichste seyn würde. Was sollen die nämlichen, immer erneuerten Zweifel? Was, die Saft und Kraftlosen Reden der neuen Theologen? Das ekelhafte Spötteln, die unreifen Ausbrüche des Wizes gegen dasselbe? Es ist als wann man uns Brod und Wasser von unsrer Nahrung weg wizeln wollte. – Nehmt der Christlichen Moral, / die selbst Rousseau als

göttlich erkante / die Dogmen und die Motive worauf sie ruht, so ist das ganze Gebäude untergraben, ihr Nutzen im Leben, ihr Trost im Tode ist dahin!

Die beste Aufklärung wäre also wohl: das Christentum in den gemeinen Schulen fleißig lehren zu lassen. Wohl mögen Mängel, Fehler an den Catechismen seyn. – Aber – da man noch auf sie hielt, da man sie noch nicht verspottete; daß ist, da man noch nicht so aufgeklärt, so verfeinert war, // und etwas härtere Speise vertragen konte, so war die 6 Jugend fleißiger, bescheidener, die Menschen gesitteter, ruhiger, Treu und Glauben haltender, der drückenden Armuth weniger.

Auch sehe ich nicht, was wir in Absicht auf Gesundheit gewonnen haben. Mit den Aerzten, wimmeln die Krankheiten. Alle Tage werden wir schwächer, in kurzem werden die Schmidt und Müller Knechte, Nerven Fieber haben. Bessere Sitten, ruhigere Gemüther, mehr Arbeit, weniger Luxus, weniger Hypothesen und neue Erfindungen. In Absicht unsres Akerbaues, brauchen wir noch nicht die Scheunen zu vergrößern. Theurung, Mangel, nehmen zu. – Fleys bey dem großen Haufen, Proben und Beyspiele von Reicheren, welche wann sie gelingen, Nachahmung finden, ersezen uns den Verlust unzähliger Oekonomiker, Physiokraten, und Cosmopoliten. //

Das Resultat meiner Gedanken ist also:

Wir sind, irreligiöser, sittenloser, eigennütziger, sophistischer, geschwätziger, schreibseliger, hoffärtiger, unruhiger, unglücklicher, schwächer, tändelnder, verhältnißmäßig ärmer, als unsre Väter: Sind wir weiser, aufgeklärter, oder finstrer, als sie? 7

Man wende hier nicht ein, daß dieses nicht zu beweisen sey. Alle Menschen Beobachter, die 50. Jahre gelebt haben, sollen entscheiden.

Ich bitte es also mir nicht zu verdenken, wann ich mich nothgedrungen fühle, einige kleine, hart scheinende Geseze vorzuschlagen. Sollten nicht die Gelehrten angehalten werden, in Gelehrter Sprache zu schreiben? Wäre dann nicht weniger Unfug? Weniger Schmiererey? Die Jugend mehr abgeschreckt vom halben studieren? Mehr gezwungen, es gründlicher zu thun? Sollte man nicht die Zahl der Academien, Universitäten, Pressen, Papier Mühlen einschränken? Jahre bestimmen, unter welchen man keine Aemter erhalten könnte? Und da, Moral, Religion, Geseze, Regierungs Form, die Säulen aller Ruhe und alles Glücks sind, solltē die schriftlichen Anfälle darauf nicht gehandelt werden, nicht verboten, so wie Polizey Geseze dem Schaden vorbeugen, den Materialisten und Apotheker mit Gift anrichten können? //

8 2) Freyheit.

Die unzähligen Thorheiten, Streitigkeiten, Systeme, die seit Jahrtausenden, über die moralische Freyheit des Menschen unter den Philosophen statt hatten und noch haben, wobey sie immer noch nicht wissen woran sie sind, hätten wohl ziemlich erspart werden können, wenn, statt zu viel oder zu wenig zu behaupten, man dem Menschen eine unvollkommene Freyheit gestatten wollte. – Ich weis daß ich frey zwischen zwey Handlungen wählen kan, ich weis aber auch daß mich Ursachen dazu bestimmen; daraus entsteht ein Mittelding, welches sich wohl am schicklichsten, durch unvollkommene Freyheit, ausdrücken läßt. Da überhaupt kein Endliches Geschöpf vollkommen seyn kan, so können es auch seine Eigenschaften nicht seyn. Ohne Freyheit, wäre ich kein moralisches Wesen, hätte keine Pflichten, brauchte kein Gewissen; mit vollkommener Freyheit, wäre ich übermenschlich.

Einige haben sich gar so weit verstiegen, um die Freiheit Gottes messen zu wollen. Da aber unsere Kräfte ermatten, wenn wir das Göttliche ⁹ Wesen ergründen wollen, // so hätten diese Leute wohl philosophischer gehandelt, davon zu schweigen.

Ein sehr seltsahmes Phenomän ist es aber in meinen Augen, daß die meisten unsrer iungen Weltweisen, die einige dieser Systême wiedergekaut, und ein wenig in der Geschichte der alten Republiken geblättert haben, in dem nämlichen Augenblick, da sie dem individuellen Menschen die moralische Freyheit absprechen, und ihn gern zum Instinkt des Thiers herabwürdigen möchten, zu gleicher Zeit, eine vollkommene Freyheit des politischen Staats begehren.

Dieser riesenmäßige Absprung ist schwer zu begreifen. Ich lege mir ihren Gedanken ohngefehr so aus, und paraphrasire ihn, folgendermassen: „Die Rolle die wir spielen, ist der grösse unserer Verstandes Kräfte viel zu klein, wir wollen uns einen weiteren Spiel Raum verschaffen. Hierzu zu gelangen, ist der kürzeste Weg, die moralische Freyheit zu leugnen. Religion und // Sittlichkeit ruht auf diesem Princip – auf beyden die ¹⁰ Fundamente des Staats. Zerstören wir das Princip, so untergraben wir dieses ganze Gebäude, bringen alles in Verwirrung. Alsdann erheben wir die politische Freyheit, gewinnen den grossen Haufen der nicht denkt, entflammen die Leidenschaften derer die mit uns in gleichem Verhältniß stehn, fischen dann im Trüben, und mit Hülfe einiger glücklichen Wort Spiele und falschen Schlüße, bringen wir eine Gährung hervor, und sind im Stande glänzende Rollen zu unternehmen, und Gewitter zu lenken“.

Es ist wahr, ein iunger, feuriger, edler Mann, kan nicht anders, als durch die glänzende Geschichten der Römischen, und Griechischen alten Freystaaten, in eine Art von Enthusiasm hingerissen werden.

Allein, – abgerechnet, daß die große Entfernung der Zeiten einen Firniß darüber streicht, und der // Nebel des Alterthums mehr erwarten ¹¹ läßt, als vielleicht da war; so ist zu bemerken:

Daß Athen, in den zwey Jahrhunderten, da es florirte, vom Pisistrat unterjocht, vom Pericles und Aspasia regiert, von 30. Männern tyrannisiert, und von seinen Rednern zu den abgeschmacktesten und schädlichsten Maasregeln sehr oft verführt wurde.

Daß Sparta, das Wunder einer dauerhaften und nerwigten Regierungs Form, von 2. Königen und 5. Aristocratischen Ephoren regiert war. Daß Theben, nur einen Augenblick, und durch den einzigen Epaminondas glänzte.

Daß Rom, die wenige innere Ruhe die es genoß, blos den beständigen höchst unrechtmäsigen, die übrige Menschheit höchst unglücklich machenden Kriegē, welche seine Braus Köpfe beschäftigten, zu danken hatte. Daß alle diese Völker, nur einiges Glück und wahres Wohl genossen, wann Tugend bey ihnen herrschte, welche bey allen Regierungen das nämliche würkt. //

Hieraus erhellt, daß die Politische Freyheit noch weit unvollkommener ¹² als die Moralische ist. Es ist sehr leicht zu fassen, und in der Natur gegründet, daß eine Sache, ie mehr sie zusammengesetzt ist, desto unvollkommener seyn müsse.

Die Quintessenz der democratischen Freyheit soll darinn bestehen, daß das Volk seine Magistrate wählt, und seine Geseze macht.

Wie fast weniger als nichts bedeutend aber, ist bey einer grossen Menge, die Stimme eines Menschen zur Wahl? Wie wenig ist sie im Stand zu wählen? Wie stark beweisen dieses, die Wahlen des Atheniensischen Volks, und die Wahlen der neu Franzosen bey ihren Demagogen? Wie oft wird der allerverwerflichste gewählt, der allerverdienstvollste zurückgestoßen und gestraft? – Wer machte die Geseze in Athen, das Volk, oder Solon? – Wer machte sie in Sparta, das Volk, oder Lycurg? Wer in Rom, das Volk // oder die Könige, die Decemvirs? Zulezt kostete ein ¹³ jedes Gesez der Tribunen, eine Schlacht in der Stadt. Wer macht die Geseze in Frankreich, das Volk, oder die Convention, und noch obendrein eine ganz kleine Zahl von Matadors aus derselben?

Eine besondere Anmerkung die mir auffällt, deren Grund aber doch wohl in einer härteren Herzens Bildung der freyen Bürger liegen muß,

ist die Thatsache, daß alle Völker die unter die Botmäßigkeit der freyen Staaten kommen, ein sehr hartes Loos zu erfahren haben. So mit den Inseln des Archipels unter den Atheniensern; so mit den Indiern unter den Holländern, so mit Corsica unter den Genuesern, so mit Irland, Schottland unter den Engländern, so mit den eroberten Ländern der neu Franzosen, mit dem pays de Vaud, unter den Schweizern, mit den Héloten und Spartanern, sogar mit den freyen Wilden, die ihre Gefangnen, scalpiren, braten und fressen. //

14 Das Resultat meiner Betrachtungen ist:

Der Mensch ist nie vollkommen frey; die Freyheit des Staats ist Wort Spiel – nur Tugend macht glücklich! Die wahre Freyheit des Menschen ist nicht im Aeussern zu suchen; da alle frey seyn wollen, so comprimiren sich alle diese Freyheiten dergestalt einander, daß die des einzelnen Individuums, zum Mathematischen Punkt wird. – Das, ist aber die einzige mögliche Freyheit, Macht über seine Leidenschaften, Ruhe des Gemüths, Gleichmüthigkeit im Unglück, Vertrauen auf Gott, Hofnung auf die Zukunft, Entschlossenheit in allen Fällen seine Schuldigkeit zu thun! Diese Freyheit, kan kein Fall, keine Regierungs Form, keine falsche Schlüsse, dem wahren Weisen rauben!

Epictet war freyer in den fesseln der Sklaverey, als sein unumschränkter Gebieter. //

15 3) Revolution

Revolutionen, oder gewaltsahme Umwälzungen der Regierungs Formen, sind im Staate, was Haupt Krankheiten bey dem Menschen sind. So wie kein Arzt mit Gewisheit den Gang und das Ende solcher Haupt Stürme der Natur bestimmen kan, so kan der tiefsehendste, schlauste Politiker, den Gang der Revolution, die Episoden dieses schrecklichen Dramas, und die Entwiklung desselben nicht errathen.

Ein Staat in dem keine Geseze mehr gelten, wo Leben, Sicherheit, Eigenthum nicht mehr geachtet, wo alle Bande der Ehre, der Pflicht, der Religion, der Verwandtschaft, der Freundschaft, des Vertrauens, der Liebe, der Erkäntlichkeit, aufgelöset sind; wo alles was sonst heilig war, und den ruchlosesten Menschen noch einige Ehrfurcht einflöste, mit Füßen getreten, wo ieder Zaum, ieder Damm, der die Laster aufhielt, //

16 durchbrochen und zerrissen wird; wo die Zügellosesten Leidenschaften vollkommen Spiel Raum haben; wo allemahl bey einer Parthie, dasienige was nach allen Menschlichen Begriffen verabscheuenswürdig ist, als Tu-

gend gepriesen, und was bisher recht und Lobenswürdig war, mit Schande gebrandmarkt wird; – wo der Wohlstand, der Handel, der Akerbau des Landes, die Sittlichkeit der Menschen, die Erziehung der Jugend – zu Grunde geht – ist wohl das Fürchterlichste, Gräslichste Schauspiel das die Welt hervorbringen kan!

Solche Begebenheiten müssen wohl, weil sie geschehen, ihren Nutzen im Plan der Vorsehung haben / wie die gewaltsahmen Stürme und Erdschütterungen / wenn es auch nur Belehrung für andre Nationen wäre. Stürme und Erdbeben sind Ausbrüche der Elemente, woran dann doch die Sterbliche unschuldig sind. //

Aber – was soll man von Menschen sagen, die Urheber, oder nur wesentliche Beförderer einer Revolution seyn wollen?

Abschaum der Menschheit, Wütriche, mehr als Syllas, Catilinas, Nerone, Tamerlans, Attilas, sind dieienige, die sich blos durch Leidenschaften dazu hinreissen lassen ! – Aber wer giebt einem Sterblichen das Recht, wenn er glaubt künftigen Generationen ein Glück zu bereiten, die *lezige aufzuopfern*? Millionen Mitmenschen, seine Brüder, würgen zu machen, damit vielleicht mehrere Millionen, die noch nicht existiren, vielleicht nicht existiren werden, eine Erleichterung ihres künftigen Schicksahls empfinden, welches sie vielleicht nicht einmahl verdanken, vielleicht bey der Ungewißheit, dem Wechsel und den Fehlern aller Regierungsformen, niemahls geniessen werden!

Kan ein ungeheurerer, strafbarer, verabscheuungswürdigerer Fehlschluß, – kan eine Tollhausmäßige Raserey jemahls gedacht werden? //

Die spekulative Rechtmäßigkeit einer Revolution kan man nur nach den Grund Gesezen des Reichs beurtheilen.

Die Metaphysischen Sentenzen und Syllogismen über die Entstehung der Reiche, die Rechte der Völker, der Könige, sind viel zu dunkel, zu schwankend, zu Widerspruchs fähig, sogar die Urkunden der Geschichte sind zu ungewis, um darauf ein Systèm von Recht zu bauen. Die einmahl angenommenen Geseze und die eingeführte Form müssen der Maasstab bleiben – oder die ganze Nation müßte aus Kante und Newtonen bestehen.

Rousseau, der hier wohl nicht als ein Partheyischer Richter gelten wird, sagt:

„Die beste Revolution ist nicht das Blut eines einzigen Menschen werth!“ //

Wo soll ich Farben hernehmen, um meine Gedanken über diesen Gegenstand zu schildern?

Ein Volk, das, als das gesittetste, aufgeklärteste, vernünftigste, verfeinerteste gelten wollte, das die Grundsätze der Ehre über alles hielt, das seinen Ruhm in der brennendsten Liebe für seine Könige setzte; benutzt den Augenblick, wo es den Gutmüthigsten König hat der jemahls Frankreich beherrschte; welcher sein Volk zu beglücken die Reichsstände zusammenberief, um ihre Lasten zu erleichtern und um von freyen stücken viele seiner Vorrechte zum besten seines Volkes nachzulassen – benutzt, sage ich diesen Augenblick, um ihm nach und nach seine Rechte zu nehmen, stürzt seinen Thron zu Boden, zerreißt alle Geseze, vernichtet den Adel, die Geistlichkeit, verheert, plündert, verbrent alle Schlösser, massacrirt auf die unerhörteste, barbarischste und ekelhafteste Art, alle von denen es Widerstand vermuthet; // schlachtet endlich seinen guten König, aber nicht nur ihn, sondern seine ganze familie; erklärt sich als Freistaat, läßt sich hin und her durch seine verächtliche Führer leiten, übertritt mit frecher Stirne die Geseze die es den Tag vorher gemacht hatte; zittert mit der schändlichsten Feigheit vor den neuen Despoten die es sich gemacht hatte, die an Grausamkeiten die Nerone und Caligulas weit zurücklassen; würgt unaufhaltsam in seinen eigenen Eingeweiden; läßt seine Wütriche Noyaden, Mitrailladen, Septembriaden, Guillotinaden geduldig anstellen; stürzt alle Religionen über den Haufen, um mit der größten Unmenschlichsten Intoleranz die Tempel der Vernunft aufzuführen, wo die schändlichste Personen zu Göttinnen umgeschaffen werden; raubt allen Reichen ihr Vermögen, während daß die
21 Machthaber in allen möglichen Wollüsten schwelgen, // während daß die Ausgaben und die Schulden des Staats sich ins ungeheure vermehren und hundertfältig die Summen übersteigen die es zur Zeit der verschwenderischsten Könige betrug; Wälzt sich seit 6. Jahren unbarmherzig in dem Blut seiner Bürger, wechselt alle Augenblicke von Tyrannen; wählt um frey zu sein die aller Tyrannischsten Formen, bricht die Heiligsten Friedens Traktate mit ganz Europa; erklärt den Krieg, dem Kayser, dem Deutschen Reich; nimt mitten im Frieden Savoyen, Avignon weg, fällt auf die nämliche Art über Genf und Holland her, und ohnerachtet es ein Gesez gemacht hatte, keinen Krieg anzufangen, keine Eroberungen zu machen, noch sich in anderer Länder Regierungsformen zu mischen, so will es die eroberten Provinzen nicht herausgeben,
22 plündert – verheert sie – und zwingt sie hernach ihre sogenannte // Frey-

heit anzunehmen; macht überall Verschwörungen und hält Spione und Verräther um andere Staaten umzuwälzen. Und krönt alle diese Thaten durch die Beyspiellose Scheuslichkeit der neueren Auftritte in der Schweiz und Italien.

Bey dieser Revolution ist es merkwürdig und auffallend caractéristisch, daß, ohnerachtet sich die Franzosen täglich ungescheut mit Römer und Griechen vergleichen, dennoch nicht eine einzige, Große, Schöne, Hervorstechende, Tugendhafte, wahr Heldenmässige That aus ihrem Chaos hervorragt; sondern nur eigennützig, schmutzige, grausame, unnatürliche, ekelhafte Begebenheiten sie brandmarken.

Dieses ist ein äusserst flüchtiges, aber getreues, abscheuenswürdiges Bild dieser Revolution.//

5) Démocraten, Teutsch Franzosen, Clubbisten, Verräther, Unparthey- 23
ische, Friedens Winsler

Aus dem Kapitel, wo ich die Gedanken der Revolutions Dilettanten paraphrasirte, läßt sich die Denk Art der Démokraten abnehmen.

Aus der Schilderung der Fr. Révolution, welches Glück sie Deutschland zuwenden wollen, und wie gefährlich sie sind. – Nur muß ich noch anmerken, daß die verschiedenen Epoquen und Phasen der Révolution, den Sinn der Worte gänzlich verändert haben, und daß unter Démocratie, ietzt die aller Aristocratischste, und so gar böartigste Tyrannischste Oligarchie zu verstehen ist. – Alle diese Nahmen von Démocraten, Freyheits Freunden, und schwärmenden Démagogen, will ich unter dem Titel, Teutsch Franzosen begreifen.

Dieser Art Leute Gesinnung, hat zwey Triebfedern, Dummheit, oder Bosheit.

Einige sind kurzsichtig genug, sich durch die Worte, Freyheit, Gleichheit blenden zu lassen, und träumen sich Paradiese für die Menschheit. Frankreichs Unglück schreckt sie nicht ab. // Theils glauben sie nicht die
24 Gränzenlose Gräuel dieses Landes, theils läugnen sie Thatsachen schlecht weg, und hoffen daß in andern Ländern die Sachen viel leichter gehen würden. Diese Leute haben das Besondere, daß sie verstokt, unbekehrbar, und Köpfe sind um Mauern einzurennen. Diese sind die Dummen.

Andre aber finden ihre Rollen für ihren grossen Geist zu klein, wollen glänzen, sich bereichern, regieren, befehlen. Die Mittel sind ihnen

gleich, da sie längst schon alle Religiösen Grundsätze abgeschüttelt haben, und so hellsehend sind, daß sie Moral, Tugend, Christentum, Gesetze für Wahn und Märchen halten.

Ein solcher Mensch kan mit guten und edlen Entschliessungen in der ersten Jugend angefangen haben, ist aber nach und nach so weit versunken, daß ihm die Geschichte eines Gracchus, eines Catilinas, eines Mirabeaus, eines Buonapartés reizend scheinen, und käme er in den Fall, er würde ohne Bedenken Cromweln und gar Robespierre nachahmen. Dieses sind die Boshaften.

Es ist nur der erste Schritt im Laster entscheidend. Sind die ersten Scrupel überwunden, die ersten Dämme durchgebrochen, so ist kein Aufhalten mehr, und der Unglückliche rollt von Abgrund zu Abgrund.//

25 Die letzte Classe von verdächtigen Menschen, sind die Weltbürger, Unpartheyische, Friedens Seufzer, worunter Redliche, Schwach Gute Leute sind, aber auch viele die nur suchen den Muth niederzudrücken, dem Feinde die Mühe zu erleichtern, die im Schatten bleiben, um hernach im Trüben zu fischen. – Wie Treulos, gefährlich, strafbar alle diese Leute sind, giebt die Natur der Sache, und zeigen die berühmten Clubbisten von Mainz. Wann es in allen Ländern bis ietzt das größte Verbrechen war, die Gesetze, die Obrigkeit umzustossen, alle Stände zu verwirren, das Eigenthum unsicher zu machen die Eintracht unter den Staats Bürgern zu zerstören, so weis ich nichts verabscheuenswürdiger, als die Gesinnung dieser Aufwiegler. – Wann es von iehrer, Todes Verbrechen war, mit den erklärten grausamen Feinden des Vaterlandes zu halten, ihnen Nachrichten zu geben, ihre Vortheile zu erheben, den Muth der seinigen zu schwächen, so weis ich nicht was die Verräther verdienen, die sich dieser schwarzen That unter uns schamlos schuldig machen – Sie sind Schuld an dem schlechten Gang des Krieges, sind schuld am Verlust der Niederlande, des linken Rhein Ufers, am unabherrlichen Unglück Hollands, am Schicksahl Sardinens und Italiens, am Untergang der Schweiz, an dem schimpflichen Congrès in Rastadt, sie sind Schuld, daß der Name der Deutschen in kurzem aus dem Register der Völker verschwinden wird, der 18. Jahrhunderte durch grosse Tugenden glänzte.//

26 Schlecht müssen sie die Geschichte der alten Republiken selbst die von Frankreich studirt haben, sonst hätten sie aller Orten Lob der Vaterlands Liebe, und Abscheu der Verräther gefunden.

Die Grösse der Verbrechen, würdigen sich, dem Urtheil aller Zeiten und aller Rechte gemäs, nach der Grösse des Schadens. Ein Dieb, ein Verläumder, ein Mörder, schaden nur einem oder wenigen Menschen – Ein

Verräther des Staats, schadet vielen Millionen Menschen; so niedrigerer handelt, so ist doch kein Vergleich mit dem letzten zu machen.

Folgende Maasregel würde ich vorschlagen:

1°. Ueber die Teutsch Franzosen, die es blos beym Sprechen lassen, würde ich das Loos werfen, daß alle redliche Leute sie mit der tiefsten Verachtung brandmarken müßten. – 2°. Da die Deutsche Nation nie grausam war, so würde ich denen, bey welchen die Gesinnung in That übergieng, ihr Haab und Gut confisciren, zum fond der Kriegs Cassen schlagen, sie nach Frankreich schiken, und mit dem Tode drohen, wenn sie wieder unsern Boden beträten. 3°. Den Friedens Seufzer, würde ich rathen zu schweigen, bis die Führer des Teutschen Volks ihn für rathsam halten. – Und endlich würde ich veranstalten, daß in den Schulen die Begriffe von Vaterlands Pflicht und Liebe deutlich gelehrt, die erhabenen Beyspiele davon angepriesen (würden), und man zeigte, daß nach den Göttlichen Pflichten, die des Staats die vornehmsten sind.//

6) Noch ein Wort über Unpartheyische, und zwey ihrer favorit Argumenta 27

Ist Unpartheilichkeit, so lange der Mensch Mensch bleibt, so lange sein Herz sich nicht in Stein, sein Blut sich nicht in Eis verwandelt, möglich? Wohl der Menschheit, daß eine solche Automaten Tugend, Hirngespinnst ist, sie würde sonst den kalten Gefilden Grönlands gleichen! – Was würde man von einem nichtswürdigen Vater, Sohn, Bruder, sagen, der taub bey der Noth der Seinigen, / selbst wenn sie mit Recht litten / sie ihren Feinden Preis gäbe, und sich in seine Schnecken Philosophie einhüllte? Und ein Staatsbürger, wenn sein Vaterland in Noth geräth, sollte seine heyligsten Pflichten abschütteln, seinen angeborenen Eid übertreten, und eine Klotzartige Neutralität ergreifen!

Ein Argument daß sie oft mitleidig hören lassen, und von allen Seiten herumwenden, ist der weise Skrupel, nicht dem Willen der Vorsehung vorzugreifen, die die Gegen Parthie so sehr begünstige, und ohne welchen doch nichts geschähe.//

Dieser Satz ist ein treffliches Ruhe Bette aller Laster und Schand Thaten. 28 So kan man alle Falschheiten, alle Usurpationen, Verschwörungen, Rebellionen, Frevel, Morde und Blutbade rechtfertigen, die seit dem Tod Abels auf der Welt geschehn sind. – Hier liegt nur der ganz kleine Irthum zum Grunde, das wir *nicht Gott* sind, und seinen *Befehlen gehorchen* müssen. – Er kan Böses zulassen ohne daß wir ihn vor unsern

Richterstuhl ziehen können; Wir sind zu kurzichtig um das Gute von Ferne zu sehen, das er daraus kan wachsen lassen. Wir sind nicht zu Propheten geschaffen. Aber wir sind schuldig, seinen Gesezen zu folgen, und diese gebiethen uns strenge, dem Bösen zu widerstehen und die Verbrecher zu straffen. „Wehe dem, sagt die Schrift, der das Böse gut heißt, Wehe denen, die Friede rufen, wo kein Friede ist.“

Wenn ein Mensch, einen Strauchmörder erblickend, der eben seinem Bruder das Messer an die Kehle setzte, ganz unpartheyisch denken wollte „ich kan nicht dem Willen der Vorsehung vorgreifen, vielleicht hat 29 der Angreifende so gar Unrecht nicht, wer weis was die // wahre Ursache des Streits ist, warum soll ich mich selbst der Gefahr des Todes aussetzen?“ Was würde man von dem feigen Unmenschen sagen?

Man mache die Vergleichung mit einem Bürger, der nun so gegen sein Vaterland, dem er Leben, Erziehung, Nahrung, Kentnisse, Vermögen, Sicherheit, Ruhe, Hofnungen, Bürgerliche, politische, Moralische, Physische Existenz, und die seiner Vorfahren und Nachkommen zu danken hat; und man schliesse, ob da Unpartheilichkeit Menschlich ist? Selbst der Lappländer liebt sein Vaterland!

Das 2.^{te} Argument ist von den Siegen der Franzosen, ihrer eigenen Tapferkeit, Unüberwindlichkeit genommen, und wird mit einer triumphirenden ekelhaften Unverschämtheit von allen Dächern ausposaunt. Wie abgeschmakt dasselbe sey, läßt sich aus Thatsachen, und unwidersprechlichen Nachrichten darthun. – Wann in ohngefahr 100. beträchtlichen Gefechten, die von 92 bis 97 zu Lande vorfielen / denn von der See spreche ich gar nicht / sie 34. mahl gesiegt haben, und 66. mahl geschlagen wurden, wenn unter diesen 66. Gefechten 8 schimpfliche 30 angegriffen wurden, // allemahl geschlagen waren – Wenn ihre Siege, aus Augenscheinlichen schlechten Vorkehrungen der Gegner, aus grosser Uebermacht, aus Uneinigkeiten der Alliirten, aus Eifersucht der Generale, aus offenbahrer Verrätherey ihrer Anhänger entstanden sind, – Wenn man ihnen ganze Provinzen aus falscher Politik einräumte, die man sehr leicht behaupten konte und muste, wenn sie sich um den Krieg auszuhalten Mittel bedienten, deren sich bis ietzt civilisirte Nationen nicht bedienen konten noch wollten, so wäre es doch wohl endlich Zeit, daß diese unberufne Posaunen verstummten, und man der Stimme der Wahrheit und der Vernunft Gehör gebe.//

7) Ein Historischer Misgriff

Mit einem lächerlich Democratischen Wohlbehagen und emphatischer Zuversicht, wurden oft in diesem Krieg die Franzosen mit den Griechen, und die Teutschen mit Xerxês Persern verglichen.

Es gehören Nebel von Vorurtheile, und grosse Unkunde der Geschichte, um dieses hinkende, und grade umgekehrt seyn sollende Gleichniß aufzustellen.

1.^o Die Griechen waren eine *foederirte* Macht, die eine von verschiedenen Staaten zusammengesetzte Armée, vertheydigte. Die Perser hatten eine *ungetrente ungeheure* Macht, die auf Griechenland fiel. – Nicht die Franzosen, sondern *die Teutschen* sind eine foederirte Macht, die eine Armée von verschiedenen Staaten, vertheydigte. – Nicht die Teutschen, sondern die *Franzosen*, sind eine unzertrente ungeheure Macht, die unser Land mit ihren Räuber Horden überschwemten.

2.^o Die Franzosen haben zwar manche Schlacht, durch Uebermacht, Geschicklichkeit und unsre Fehler gewonnen, aber kein einziges Gefecht fiel auf ihrer Seite vor, daß sie mit den Griechen von Thermopilae oder Marathon veränlichte, und dieses konte auch wegen ihrer Menge, und weil sie meistens angriffen, nicht seyn. Im Gegentheil aber, // können 32 wir auf unsrer Seite 3. Actionen zählen, die einige Ähnlichkeit mit diesen Kämpfen haben – Triers Vertheydigung, durch den Prinz von Hohenlohe im Jahr 92, – die Heldenmäßige Action von Bontenthal [so] bey Bergzabern, 93, deren Andenken fast erloschen scheint, – und die That des Reg.s Manfredini, 94, auch bey Trier.

3.^o Ein Teutscher Journalist, Posselt, hat den Einfall gehabt, Moreaus Rückzug aus Bayern in Pomphaften Ausdrücken, mit dem Xénophons aus Persien zu vergleichen.

Moreau hatte 50,000 Mann, war 100. Stunden von seinen Festungen entfernt, kante alle dazwischen liegende Gegenden, war nur von 60. bis 70,000 Mann, in viele Corps zertheilt, verfolgt, wurde durch die neutralen Schweizer äusserst begünstigt, und verlor am Ende noch zwey Schlachten an den Ufern des Rheins.

Xénophon zog sich nur mit 10,000 Griechen, 600 Stunden Wegs, beständig kämpfend gegen 6. bis 7 mahl hundert Tausend Feinde, ohne Cavalerie, ohne Magazine, durch unbekante Gegenden, über grosse Flüsse und ungeheure Gebürge, vom Euphrat bis Thracien, glücklich durch. Viel Einbildungskraft, viel Dreistigkeit gehört wenigstens dazu, iene, allemahl geschikte, aber gar nicht bewundernswerthe retraite, mit der Colossalischen That Xénophons zu vergleichen.//

Durchgeht man aufmerksam die Geschichte, so findet man fast zu allen Zeiten, die nämlichen Fehler in der Politik.

Da der Griechen glänzende kurze Periode vorüber war, sieht man sie beständig voll Eifersucht unter sich. Die kleinen Interessen, ihrer besonderer Staaten sind ihnen wichtiger, als der gemeine Nutzen, als die Erhaltung des Ganzen. Sie achten nicht der wachsenden Macht Macedoniens. Sie alliiiren sich gegen einander mit den Persern; und wann nicht ein grosses Génie wie Aléxander entstanden wäre, das sie alle nach und nach unteriochte, so wären sie am Ende noch unter Persiens Herrschaft gefallen. – Eben so giengs zur Zeit der Römer. Niemand kam Carthago zu Hülfe. Selbst Carthago fiel nicht, wenn nicht zwey factionen, Hannibals seine und Hannons, darinne gewüthet hätten. – Nach seinem Fall, standen noch 2.mächtige Könige, Antiochus in Syrien, Philipp, in Macedonien. Philipp ließ ruhig die Römer durch Griechenland ziehen, blieb neutral, und Antiochus wurde unteriocht. – Nun kam die Reyhe an Philipp. Es hatte sich inzwischen im Péloponés die Republik der Achéer entspoñen, die ziemliche Kräfte hatte. Anstatt den Macedoniern zu helfen, schlug sie sich zu den Römern, die ihnen ihre Freiheit heylig zusagten. Natürlich wurde der letzte Macedonische König zerstört – Kurz nach ihm aber, unter irgend einem Vorwand, auch die Achéer. – //
 34 Caesar brauchte 8. Jahre, mit den Galliern fertig zu werden. Nie würde es ihm gelungen seyn, wenn die vielen Stämme dieser Nation zusammen gehalten hätten. Allemahl gewann er einige auf seine Seite, und so bezwang er sie alle. – Zur Zeit der Kreuz Züge, und der wachsenden Macht der Türken, wo die ganze Christenheit coalisirt war, verrieth immer einer den andern – sogar die Orden der Maltheser, Tempel und Teutsche Ritter, befeindeten sich, und so geschah es, daß das leicht auszuführende Unternehmen mislang, Ströme Bluts umsonst flossen, und die Türken endlich vom Euphrat an, bis vor Wien kamen.

Die Franzosen sagen selbst ziemlich laut, daß sie in der Römer Fußstapfen treten wollen. Unsere Könige treten in die der damahligen. – England verläßt ohne Noth die Holländer – hilft den Vendéern nicht – Preussen, Nord Teutschland ziehen sich ab – die Schweiz bleibt neutral – Spanien, Sardinien, Neapel, machen Frieden – Teutschlands Fürsten gelüsten die Länder ihrer Mit Stände – Frankreich lacht darüber. Holland, ein Drittheil Teutschlands, die Schweiz, Sardinien, der Pabst, Neapel, sind schon verschlungen.

Wann nicht in Kurzem, ein grosser Mann aufsteht, oder ein Macht-

spruch des Himmels dem hässlichen Traum, ein Ende macht, so dürfen wir nur in der Geschichte blättern, um der übrigen Reiche Schicksahl zu wissen.//

9) Eine Eigenschaft der Republiken

35

Aus dem Beyspiel der 3. berühmtesten Republiken, Athên, Carthago und Rom, sehen wir, daß sobald solche Staaten eine gewisse Grösse erreicht haben, sie nicht mehr ohne Krieg bestehen können. Besonders zeigt es die Geschichte Roms, als der größten, die alle übrigen verschlang. Krieg war so ihr Element, als Wasser das der Fische, und gefrässiger Raub, das der Tyger ist.

Und die Sache kan sich nicht anders verhalten. In einer Dêmodratie, wo das Volk wenigstens glaubt Antheil an den Staats Geschäften zu haben, wo es seine Zeit aufopfert, um die Sophistischen Schmeicheleien seiner Redner zu hören, wo es glaubt seine Regenten selbst zu wählen, wo ieder sucht die Fähigkeiten zu zeigen die ihn selbst auf die höchsten Stufen heben können, wo die Straffen äusserst hart, die Belohnungen übermässig glänzend sind : da kan es // nicht fehlen, daß Ehrgeiz und Talente schneller reifen, und alle gute, schlechte und niedrige Leidenschaften immerwährend gähren und aufbrausen. – Damit nun dieses heylige Feuer / wie sie es nennen / nicht innerlich zerstöre, so muß ihm nothwendig Nahrung von aussen verschafft werden. 36

Dieser, in der Natur der Sache liegenden Regel, folgten die Römer getreulich. – Endlich kam aber eine Zeit, wo keine Nahrung von aussen mehr zu finden war. Sie mußten also in ihren eigenen Eingeweiden wüthen; und wie Unmenschlich dieses die 3. größten Tyrannen der alten Welt, Marius, Sylla und Caesar, gethan haben, dawieder empört sich noch das Gefühl ieden Lesers der Geschichte.

Nunmehr wurde die Repulik eine ungeheure Monarchie; und iedermann weis, wie durch ihre eigene Grösse und Laster erdrückt, sie ein Raub der Barbarischen Völker wurde, und wie nach und nach aus ihren Trümmern, die iezigten Reiche entstanden.//

Nach beinahe 2000. Jahren, kommen nun die Franzosen und wollen den Römern nachäffen, fangen aber bey der Epoque an, wo ihre Grösse und Laster den Krieg unentbehrlich machen. – Noch haben sie Stof zu Eroberungen; also / obgleich sie nebenher schon ziemlich in ihren Eingeweiden wütheten / möchte wohl der Zeit Punkt der Marius und Syllas so nahe noch nicht seyn. 37

Die Nachbarn suchen immer noch Frieden, halten nicht zusammen, glauben mit Nachgeben und guten Worten, durchzukommen. Es muß ihnen eben so gelingen, als wenn sie den Schlund des Etna mit Steinen stopfen wollten!

Bey dieser Gestalt der Sachen, mögte ich wissen, wo die reizenden Aussichten, das Glück der Menschheit, der Elysische Zustand, in der Zukunft liegen sollen, von denen so viele Schwärmer, halb Gelehrte, und verunglückte Schriftsteller, fabelten?

Moralisches Glück, kan durch den Umsturz der ewigen Geseze der Moral, nicht entstehn, – und welches Phisische und Politische Glück, wir zu erwarten haben, kan man wohl aus obigen Betrachtungen und Schilderungen ableiten.

geschlossen Frft. 98.

.....

38 [leer]

39 10) Nachschrift, im Xbr. 99.

Ueber ein Jahr ist verflossen, ohne daß ich diese Betrachtungen zur Hand nahm. Am Rande des Jahrhunderts, werfe ich noch einige Blike, auf die hinter und vor uns liegenden Aussichten. Sie haben sich sehr geändert. – Der Mann, von dem ich im 9.^{ten} Cap. [hier: 7. Kap.] sprach ist aufgestanden. Der Russische Kayser, ohne kriegerisch, noch vielleicht politisch Gros zu seyn, zeigt doch Grösse in dem festen und Enthusiastischen Willen, Europa von den Franzosen zu befreyn, und in den Opfern, die er darbringt. Zwei Grosse Generale, Suwarof und der Erzherzog, führen den Krieg, Pitt, ein grosser Minister, die Politik. – Die Vorsehung hat die Macht Sprüche gethan, von denen ich schriebe. Die feindliche See Macht wurde fast vernichtet; ganz Italien erobert. Die Beyspiellose Kette von Siegen, beweist die Wahrheit meines 8.^{ten} Capitels [hier: des 6. Kap.].

Eine neue furchtbare Vendée hat sich gebildet. – Der abermälige //
40 Wechsel von Constitution in Frankreich verspricht mehr Klugheit in den Maasregeln, aber eben so wenig Dauer als die vorigen. Da die Glänzenden Rollen so sehr vermindert sind, so giebt die Natur der Sache, und die rastlosen Leidenschaften der betrogenen Republikaner, daß eine Ungeheure Menge Misvergnügter vorhanden seyn muß. Die Finanzen sind in einem unentwikelbaren Chaos – und da nunmehr der

erste Consul mehr Macht hat als der vorige König, so könnte endlich die Nation, den Scepter ihrer rechtmäsigen Herrscher, dem eines Corsischen Syllas, vorziehen.

Auf unserm Deutschen Horizont dämmert ein kleiner Schimmer besserer Tage. Die Wellen des Démocratismus fangen an, ein wenig sich bey dem Bürger Stande zu legen. Die Schriften werden gemässiger. Die Posselte, und seines Gleichen, schweifen weniger aus. So gar in Berlin ist Genz [so] aufgestanden, schreibt Wahrheit in edlem Styl, und hebt sich zum Gipfel der Journalisten.

Der, wie ein böser Traum, ieden Deutschen drückende, // ieden ächten 41
Patrioten empörende Rastadter Congrès, ist verschwunden. – Zwar schwankt ein grosser Theil der Fürsten noch im Neutralen Systême, und es ist zu wünschen, daß es bloß ihrem Nachruhm schaden möge.

Ob Eintracht jemahls wieder unter ihnen herrschen wird; – Ob die darmahls verbundnen Mächte sich nicht entzweyen – Ob das Schweigen der Deutsch Franzosen mehr von unsern Siegen, als von Ueberzeugung staunt – Ob die zerrissene Moralischen und Religiösen Dämme – Ob das Zutrauen zwischen Regierer und Unterthanen; zwischen den verschiedenen Ständen der Gesellschaft, zwischen den Gliedern der Familien, wieder, und wie bald, hergestellt werden – Ob dem sinnlosen Luxus, der schlechten Erziehung der Jugend, der schwärmerischen Aufklärungs und Neuerungssucht, Schranken bevorstehen – Dieses sind Fragen, worauf unser künftiges Schicksahl beruht, die man ohne Prophet zu seyn nicht beantworten kan – und die das 19.^{te} Jahrhundert auflösen wird.//

[leer]

42

[11] In den letzten Augenblicken des Jahres 1799 in Frankfurt

43

Alle wichtige Epoquen, alle Jahres Anfänge, machten von iehier tiefen Eindruck auf mich. – Was ist aber ein gewöhnlicher Jahres Wechsel gegen den eines Jahr Hunderts? Ich versuche in dieser letzten Stunde des iezigen, diese Empfindungen aufs Papier zu werfen. Sie sollten in Poesie übergehen, aber hier ist schlechterdings an keine Poesie zu denken – So verwirrt drängen sich die Gedanken durcheinander, die Zeit rollt so schnell den gähen Abhang hinunter, daß die ruhigen Musen entfliehn, daß die dumpfe Dom Gloke schlagen, das Jahr Hundert verschwinden, und der Kronologische Punkt – die Kluft zwischen den beyden Zeit Räumen, überschritten seyn wird, ehe ich im Reinen seyn werde.

Wie werden die Weisen, welche Raum und Zeit für blosser Erscheinungen, für blosser von uns hervorgebrachten Vorstellungen, für Nichts halten, meiner Empfindsamkeit lachen? //

44 Für Thorheit werden sie halten, daß mir diese Epoque, als ein Dokument für die geschichtliche Wahrheit des Christentums, da steht – Achtzehn Jahr Hunderte sind also bestimmt verstrichen, seitdem der Stifter desselben erschien; dieses gesteht die halbe bewohnte oder die ganze civilisirte Welt, und hat es in dem ganzen langen Lauf dieser Grossen Periode gestanden, alle Gelehrte, Historiker, Kronologen, haben es mühsam berichtet, Juden und Heyden haben es genau angegeben; kein Punkt der alten Geschichte ist besser bewiesen, und was den Beweis noch bestärkt, ist daß nur um ein paar Jahre gestritten wird.

Dieser Kronologische Punkt hat das Eigene, daß ich, und die 4 bis 500. Millionen Sterbliche, meine Zeitgenossen sie nie erlebten, und nie wieder erleben können; daß alles, was ietzt athmet, todt seyn muß, bevor er wiedererscheint.

Aus dem rasenden Getöse, der wilden Freude, aus dem unbändigen
45 Schießen der Schuß Liebhaber, dem Juchzen und // Brüllen der Betrunknen, das alle Strassen erfüllt, aus den Tanz und Spiel Gesellschaften der Gesitteteren, vermuthete ich, daß in dieser Stadt, die 50 000. Menschen bewohnen, vielleicht nicht 6. mit mir ähnlich gestimmt sind.

Was ist Schmerzhafter, tief greifender, als der Tod alter Freunde, als auch nur die Trennung von alten Bekanten. So gar läßt der Abschied seines ärgsten Feindes, den Edlen Mann nicht ungerührt – Und das gänzliche Scheiden eines Saeculum, von dem keine Spur übrig bleibt, in dem ich doch im Ganzen so viele guten Tage und Wohlthaten genossen, sollte mir nicht nahe gehn, sollte mich nicht erschüttern? Was soll ich von denen denken, die dabey kalt bleiben? Was ist vermögend, sie aus ihrem Schlaf aufzuschütteln?

So wie Reisende, in unbekanten Ländern, in der weitesten Ferne, einen äusserst hohen Berg erblicken, der den Horizont begränzt und sich an
46 den Himmel anschliesst; – Unbetretene // Wüsten, breite, reissende Ströme trennen ihn von demselben, Hinter ihm – liegen ganz unentdeckte Gegenden verborgen – So erschien mir, von der ersten Kindheit an, das Jahr 1800. Sonderbar träumte ich von den Dingen die ich gethan haben, von der Lage in der ich alsdann seyn würde.

Später hin – dachte ich dieses mir immer wichtige Ziel nicht mehr zu erreichen – Ich habe es erreicht! Ich stehe, Gott Lob, am Rande des letzten Gipfels – Sehe die untergehende Sonne auf den durchwanderten Gefilden – die nahen Objecte, der Vorgrund, scheinen mir noch klar

und erhellt – auf die Mitte der Aussicht, leuchten unterbrochene matte Strahlen – der Hintergrund die blaue Ferne, ist schon in Dämmerung gehüllt – doch dünkt mir noch hier einen Wald, dort einen Hügel, da einen Thurm im Schatten zu unterscheiden! – Mit Wehmuth schweben meine Blicke darüber hin! – Bald öffnet sich ein neuer Horizont, // neue 47 Gegenden, die Nacht und Finsterniß ietzt noch umgeben, deren Existenz und Beschaffenheit ich noch nicht ahnden kan.

Dieser Berg 1800, dieser neue Ararat, hat die besondere Eigenschaft, daß ich nicht auf ihm ruhen, daß ich nicht den nämlichen Weg herunter klettern, daß ich die alten Fluren nie wieder sehen noch betreten kan, sondern daß ich, und alle meine Zahllose Reise Gefährten, mit unwiederstehlicher Macht auf der unbekanten Seite, in das unten gelegene Thal getrieben werden, ohne zu wissen, ob wir mit langsamen Schritten herunter müssen, oder ob wir hinab geschleudert werden – Ein Schatten Bild, der ietzt so hochtönenden angebornen Menschlichen Freyheit.

Wie in einem Zauber Spiegel gehen alle Träume der Kindheit, alle gelungne und gescheiterte Hofnungen und Wünsche der Jugend, alle Auftritte meines Lebens, alle Aussichten, alle Schicksahle meines herannahenden Alters, // vor meiner Seele vorbey. Sie ziehen in Masse vorüber – 48 doch unterscheide ich dunkel die Farben! – Ein undurchdringlicher schwarzer Nebel verschleyert die Zukunft.

Dicht an diese Wolke, drängen sich die erlebten Veränderungen und Begebenheiten der Politischen Welt, an. Ohngefähr 4 mahl sahe ich den Geist der Zeit sich anders tingiren. Die erste Periode, war etwas schwerfällig, zum Aberglauben geneigt, aber mit Ehrlichkeit verbrämt. Die 2.^{te}, empfindsam, geziert. Die 3.^{te}, gelehrt, Genialisch, überfeinert, die 4.^{te} Zügellos, frech, ungläubig – Schon fängt der iezige Geist an sich anders zu schattieren; möchte er nicht noch tiefer sinken! 9 Revolutionen, von denen die Ungeheuerste noch dauert, – eben so viele grosse Kriege; 3. schreckliche Phisische und Volcanische Natur Umwälzungen – das Aussterben einiger Souverainen Häuser – der Untergang etlicher Reiche – die Entstehung neuer Staaten – Eine Menge // Philosophischer Systeme, 49 eins auf des andern Trümmer erbaut – wichtige Erweiterungen mancher Wissenschaften besonders in den Feldern der Naturkunde – Gelehrte, Könige, Kriegs Helden, Staats Männer, ohne Zahl – kühne Weltumsegler, unermessliche Entdeckungen – Ein 5.^{ter} Welt Theil mitten aus den Grossen Gewässern aufsteigend – schimmern vor meinen Augen!

Hinter dieser Wolke treibt eine dunkle Moralische, schwer, und mächtig, heran! – Wann es bey manchen Epoquen rätlich und nöthig ist, Rechnung mit sich selbst zu halten / wie man öfters Stäbe und

Fahnen aussteckt, um die Linien der Truppen zu richten / so ist es wohl bey dieser einzigen ihrer Art am schicklichsten – Andre mögen sie verändeln, verspielen, vertrinken, vertanzen, verschlafen – Mir liegt es Centner schwer auf, meine Gedanken, Thaten, Zwecke, Trieb Federn, Erfolge, zu prüfen – Bin ich besser, schliüner, werthloser, veredelter, 50 Beflecker, Reiner geworden? // Fehlte ich oft, sündigte ich sogar – riß mich die Leidenschaft aus den Schranken? Erfüllte ich meine Pflichten? / und welche unabsehbare Reyhe von Pflichten, steht wie ein Cedern Wald vor mir? / – dieses Examen kan wohl für niemand sehr befriedigend ausfallen. Feste Entschlüsse für die Zukunft, Beruhigungen der Religion, sind wohl die einzigen Schilde und Hafen die uns übrig bleiben!

Wie es nun aber ienseits des Berges 1800. aussieht? Wie es mit dem Kriege, mit dem Vaterland, mit Homburg, mit den Meinigen, mit mir selbst gehen wird – welcher Geist der Zeit herrschend werden soll? – Werden wir im Politischen Wirbel verschlungen – wird uns die Sonne jemahls wieder scheinen – Schleichen, gehen, laufen, oder stürzen wir 51 den Abhang hinunter? – Was für Grosse Leute werden künftig // wieder aufstehen? Leben ihrer ietzt schon einige, die als Kinder unter uns gehen? Wer, wo sind sie? – Werden sie Europa, verwüsten, beherrschen, retten, verbessern? Wie bald, werden Redlichkeit, Treu und Glauben, Moralitaet, Religion wieder empor ragen, denn gänzlich unterliegen können sie schlechterdings nicht, so gewis ein Göttliches Wesen den Welt Scepter führt!

Die Antworten auf alle diese grosse entscheidende Fragen liegen ausser den Gränzen unsers iezigen Gebiethes!

Höchst reizend, und ein Grad der Seligkeit ienes Lebens, muß die Aufklärung der Ursachen, der Krümmungen, der Entwikelungen aller unsrer Schiksahle, aller unsrer iezigen Verlegenheiten einst für uns seyn.

Ungern scheidet ich von meinen Phantasien – Ich muß abbrechen – die letzten Rauch Wolken meiner letzten Pfeife in diesem Jahr Hundert gehn 52 mit ihm zu Ende – // die Glocken eilen – der Lärmen geht an – die Gedanken treiben, drängen, iagen sich – ich habe nicht mehr die Zeit diesen Chaos von Empfindungen zu entwikeln, nicht einmahl ihn einigermassen zu ordnen – iede Zeile bedürfte einer Abhandlung – Welt und NachWelt, Vergangenheit und Zukunft, liegen, theils aufgedekt, theils verschlossen, vor mir! – Ich möchte gern, den neuen Zeit Raum in einer gelasnen und schicklichen Stimmung antreten.

Und welche Stimmung ist passender, als die, einer Samlung der Gedanken, einer Ruhe der Leidenschaften, einer Veredlung der Entschlüsse,

einer Erhebung der Gefühle, und einem Uebergang zu einem stillen Gebät? –

II. Konzept einer Selbstcharakteristik des Landgrafen Friedrich V. Ludwig

(Darmstadt D 11, Nr. 101, 1)

(oben rechts von fremder Hand: Charakt. d. Landgr.
links am Rand von fremder Hand: Biographie an wen?
oben links, Hand des Landgrafen: „nie köme ich auf die Hauptsache“)

Ich bin von Kindheit auf einsam gewesen, ohne Geschwister, ohne Jugend Freunde, ohne Spiel Kameraden, gewohnt mich zu zwingen, allen Vergnügen zu entsagen, alle meine Wünsche vereitelt zu sehen; so verstrich auch meine Jugend, alles gieng meinen Plänen entgegen, niemand nahm so Antheil an mir als ich es gewünscht hätte ich heyrathete wieder meinen Willen, es gieng von Tag zu Tag schlechter, alle Menschen die ich sprach vermahnten meinen Unmuth, bis auch zuletzt die Hofnung bey mir erlosch. Ich hatte nicht einmal ein Thier, daß sich an mich attachirte, als ein einzigen Augenblick einen Hund, den man aber suchte von mir abzubringen, worüber nun ich Krankheit bekam. Je älter ich wurde, desto mehr gewöhnt ich mich zur Einsamkeit um den Ärgernissen und unaufhörlichen Verdruß dem beissenden, drückenden, unholden Ton, den[?] [man] anschlug[?] auszuweichen, von denen ich ie länger ie mehr geplagt und bestürmt ward; da ich meistens von hartherzigen // oder wenigstens eigensinnigen undelicatesen und nicht nachgiebigen 2 Leuten umringt bin, so wurde mein Cirkel immer enger und ich glaube er wird sich nach und nach wie eine Spiral Linie endigen.

Aus diesem Zusammenfluß von Umständen wurde aus einem warmen und lustigen Jüngling, ein wenigstens scheinbarer sehr ernsthafter, melancholisch aussehender und Eiskalter Mann. Meine einzige Lust konnte nichts mehr als Lecture, Ruhe und Freye Luft seyn [von vier übergeschriebenen Wörtern nur die beiden mittleren „ich oft“ lesbar]. Dennoch bin ich nicht ganz ohne Freund geblieben. Ich habe den Phocion, den Aristid, den Xenophon, den Timoleon, den Socrat, den Cato, den Cicero, den Brutus, den Marc Aurel, gefunden, mit denen ich spreche und die ich mir manchmal als Freunde vorstellte und die mir sehr angenehme Stunden verschafft haben. Ich habe // auch unter den 3 neuern etliche, die ich unter diese Rubrik seze, aber es ist mir schon zu

nahe, und ich bin zu schüchtern um sie so lieb zu haben als die Alten. Ich fühl daß [m]eine Kälte so arg ist, das alle meine Geberden, meine Worte, ia fast nun auch meine Gedanken diese[n] Frost annehmen, und ich glaube daß wann [man] mir das Fahrenheitische Thermometer auf den Leib setzt[e], es allezeit etliche Grade unter dem Gefrier Punkt stünde. Wann man mein Herz sehen könt, so müßt es so mit Eis und Rost bedekt seyn, wie die Rücken der alten Wallfische mit Moos Schmuz und Muscheln. Es geht so weit, daß ich mit niemand gern allein bin, ich athme allemahl leichter, wann es drey Personen sind, weil ich fühle, daß ich jedermann mit meiner Kälte ansteke, daß mir das Sprechen sauer
4 wird, daß ich schlecht spreche, daß mir ganz das Talent des // Dialogs fehlt, und daß Langeweile und Leere meine Atmosphäre sind. Da nun dieses das ware Bild meiner Lage ist, da mit dem Alter alle Gewohnheiten sich verstärken, da ich leider die Unmöglichkeit sehe mich nun noch umzustimmen, und fast eine Melancolische Behaglichkeit in meinem Zustand finde, so muß ich das traurige Geständniß thun, daß es mir ietzt zu spat scheint, meine Verhaltung zu ändern, und ich fast wünsche meine übrigen Tage als Eremith fortzuleben. Wenn ich auch mein Schicksahl in gelassenen Zeiten überdenke, so finde ich mich doch nicht ganz unglücklich, und glaube daß es die Vorsehung mir zum Besten so gemacht hat; hätte ich froliche Tage gehabt, wäre mir alles nach Wunsch gegangen, hätt ich Schmeichler gefunden, hätt in meiner Jugend leicht Freundschaft gemacht und Freunde gefunden, wär meine Gesundheit Krisenfest gewesen, so wäre ich vielleicht ein aufbrausender, leichtsinniger, schlechter Mensch geworden. //
5 Ferner wann ich meinen Zustand mit Kaltem Blut betrachte, so glaube ich das ein Landes Regent keinen eigentlichen Freund haben soll. Die Grösse des Landes der Macht, und des äusserlichen Glanzes macht hier keinen Unterschied. Er soll jedermann gleich gut, soll gänzlich ohne Partheylichkeit, ohne Vorliebe, seyn, soll seine Zeit seiner Schuldigkeit aufopfern; wie kann er dieses mit einem Freunde? Und wie kan der einzige Freund dem Neid und allen Leidenschaften der andern [Einfügung nicht beendet]. Bey der Freundschaft müssen die Verhältnisse gleich seyn. Im Grunde sind alle Menschen gleich, niemand ist davon mehr überzeugt als ich aber die äusserliche Einrichtungen und die daraus folgende fast zur andern Natur gewordene Gewohnheit machen daß der Untergebene dem Obern wann sie sich auch als Freunde betrachten, doch mit einer Art Höflichkeit oder Zurückhaltung oder égard begegnet, und das der Obere nicht so plump dem andern seine Meinung sagen kan als seines gleichen im rang, weil er allezeit fürchten muß,

tiefer zu beleidigen. Beyde Fälle sind der Tod der ächten Freundschaft, und liegen doch in der Natur der Sache. //

Was ich bisher gesagt habe, verstehe ich von der Freundschaft in 6 sensu eminentiori. Auf welche ich Verzicht thue. Freunde von der darauf folgenden Classe, habe ich einige gefunden, ich zähle ihrer bis auf fünf [überschrieben über: sechs] 1.° Sie, wir haben einige Berührungs Punkte, Gleichheit in der Gedenkungs Art, in einigen Neigungen, in der Liebe zur Litteratur, zur Poesie, ohnerachtet Sie mir in der deutschen weit überlegen sind, 2.° den Prinz Christian, mit welchem ich einige andre Berührungs Punkte habe, ein 3. ist tod u. daß v. A. [vier Buchstaben wohl eines Vornamens oder Titels unleserlich], 3. Lavater, den ich aber kaum rechne, weil er zu entfernt ist und zu wenig Umgang mit mir haben kan. Von diesen weis ich gewis daß sie mich einigermaßen lieben. Und dann habe ich zwey [überschrieben über: drey] Freunde aus Erkentlichkeit, HE. v. Peters und Armbrüster, und einer ist tod, es war HE. v. Sinclair, von diesen weis ich, daß sie es gut mit mir meinen. //

Ich wünschte, daß sie fortfahren manchmahl zu mir [zu] kömen, diese 7 Besuche sind mir angenehm, weil Sie frey wahr und interessant sprechen, und weil es mir nie beschwerlich ist, da ich Ihnen allemahl eben so frey sagen kan, ob ich zu thun habe, oder ob ich ausgehen will; nur mögte ich daß man mich besuchen könnte wie man einen Einsiedler auf einem hohen Berg oder in der Wüste, besucht, der gar nichts mehr von der Welt weiß.

Der Gedanke mich zu Biographiren, ist mir sehr angenehm; ich möchte nicht gern daß mein Andenken ganz ausgetilgt wäre, und ob meine stillen Schicksahle wohl des Publicum nicht interessiren können, so giebt es doch eine Klasse von Menschen, denen es vielleicht nützlich seyn könnte. Ich will Sie aber nicht bitten wie Cicero den Luceius, daß Sie mich loben und auch ein wenig über die Schnur hauen, dazu mögten Sie wohl nicht zu bestechen seyn; aber da Sie meine Geschichte // doch 8 nicht ganz kennen, so werde ich Ihnen vielleicht ein[e] Art Rousseauische Memoire aufsetzen, die Sie hernach brauchen können wie Sie wollen. Dazu gehört aber viele Zeit und ich fürchte es ist schon zu spat. Weil Sie Ihr Schreiben wieder verlangen, so schike ich es zurück; ich hätte es gerne behalten, und in meinen *versiegelten Bündel* gethan, der *einmahl ungesehn verbrant werden soll*; auch hätte ich es gern meiner Frau gewiesen, damit sie Ihnen dadurch kennen lernte.

Endlich bitte ich mir auch eine Antwort um zu wissen ob Sie mit meiner Erklärung zufrieden sind; überhaupt schreibe ich lieber als ich

spreche, denn ob mir zwar diese Auseinandersezung viele Mühe gekostet hat, so hat es mir doch angenehme Augenblicke verschafft, und diese Art Arbeiten sind mir nützlich, und ich machte sie gern öfters über allerhand interessante Materien. Hauptsächlich aber wollen wir suche[n] zum Besten Homburgs zu arbeiten, da hab ich noch alle meine Wärme [dann von neun darunter geschriebenen Wörtern nur – unsicher – lesbar: „die Art von bey der Rückkehr aus Hom(burg)“].

Ich muß anfangen mit der Zerstreung, der Krönung, den Verdrüßlichkeit[en] die mich umgab[en], der Wiederkunft meines Sohnes auszulog[en][?], wobey noch dazu kommt, daß Sie fast gar nicht zu mir kamen, so hatte ich gar keine Gelegenheit Sie zu sprechen.

III. Brief Franz Wilhelm Jungs an die Landgräfin Caroline;
22. April 1795

(Darmstadt D 11, Nr 109,7)

Madame,

La lettre du Roi m'a fait un bien sensible plaisir: elle me donne l'esperance, qu' il fera effectivement les démarches désirées. Car d'après un des articles de la paix, il y est très fort intéressé à negocier pour les Princes de l'Empire, pour les détacher de l'Autriche, et se les attacher à Lui. En tout cas elle servira toujours à Votre Altesse Sérénissime de justification de Ses démarches humaines et maternelles. Mais je ne saurais la Lui renvoyer, sans l'accompagner de mes bien sincères remerciements de celle, dont Votre Altesse m'a honoré, et que je conserverai toujours comme un précieux monument de Ses bontés, et en même tems comme un témoignage bien flatteur de mes Sentimens et de ma conduite pendant les neuf ans que j'ai passés ici, et que Votre Altesse a été à même de voir et de juger de près.

Non, il n'y a pas de Satisfaction plus douce et plus pûre, que celle d'être estimé par des personnes estimables. Je supplie Votre Altesse Sérénissime, de me conserver toujours une bienveillance, dont je sais apprécier tout le prix, et qui contribuera encore essentiellement au bonheur de ma vie, quand je me verrai éloigné de Hombourg.

J'y ai été méconnu et mal payé par l'homme que j'aimais comme les Princes ne sont rarement aimés; toutes mes actions – Ah! il n'a vû que mes actions, il n'a pas vû mes tendres Sollicitudes, il // n'a pas vû, ce que je sentais, ce que je méditais pour lui nuit et jour! – doivent avoir

prouvé, à quel point je lui etais attaché; d'autres, que j'aimais bien moins, mais que j'estimais, et dont la Société m'était agréable, se sont montrés à moi dans tout leur égoïsme, et avec leurs méprisables passions; je ne rencontre maintenant que des hommes faibles ou vils, qui me sont tout au plus indifférents; je sens vivement que je perds ici mon tems, mon existence, que je néglige par là ce que je dois à moi-même, et qu'au lieu d'aimer les hommes, et de leur être utile, je risque d'apprendre à les haïr. Toutes ces raisons me déterminent nécessairement, à partir d'ici le plutôt possible, mais ce ne sera sans que mon coeur en souffre. Je regretterai toujours ma paisible demeure, et les délicieux environs, je regretterai toujours quelques individus, qui se distinguent par leurs caractères, par leurs Sentimens et par leurs principes, et qui m'ont constamment donné les preuves les plus convaincantes de leurs bons Sentimens pour moi. Votre Altesse Sérénissime me permettra la douce Satisfaction, de la nommer préférablement, et de rendre en même tems justice à Sa manière de penser et d'agir, à Son humanité, et à Sa fermeté, qui s'est montrée dans tout son éclat pendant la grande crise, que je regarde comme une pierre de touche bien infaillible. Combien de fois je penserai à Votre Altesse, à Sa respectable et aimable famille, à Hombourg, à Monseigneur, à tout ce qu'il m'a fait sentir, à tout ce qu'il m'a fait éprouver, à mes idées, à mes voeux, à mes plans, à ma récompense. Je croyais à l'amitié sublime et inébranlable d'un Prince philosophe, qui ne voulait qu'être homme, mais il m' a tiré de mon illusion d'une manière qui déchirait mon // coeur. Un abime éternel s'est mis entre nous deux. 3 Il peut se passer de moi, j'ai dû apprendre à me passer de Lui. Il s'est entouré de nobles, d'aristocrates, il verra si ce sont là des amis et les fermes appuis des Princes, ou s'ils hâtent plutôt l'écroulement des Trônes par leur égoïsme, et par leurs funestes conseils. Ils se ressemblent partout: ils perdront les Princes, comme ils ont perdu Louis Seize.

Pour moi je ne voulais y contribuer ni à affermir ni à renverser les Trônes, je ne voulais que réfléchir sur les véritables droits et intérêts de l'humanité, car je ne voulais que la justice, que la vérité, je croyais que Monseigneur ne cherchait et n'aimait qu'elle et qu'il serait préférablement en état de lui porter les plus grands Sacrifices.

Jugés, Madame, si jamais je pourrai effacer de ma mémoire et de mon coeur la triste expérience, que j'ai faite depuis quelques années; jugés, si jamais je pourrai me rapprocher de Lui. Je saurai toujours rendre justice à Ses excellentes qualités, aussi souvent que l'occasion s' en présentera, je m'empresserai à Lui être utile, mais par cela seul qu'il a cessé d'être mon ami, il m'a prouvé qu'il ne pourra plus jamais le redevenir.

Il est sans doute bien triste pour moi, d'avoir *inutilement Sacrifié* à Monseigneur les plus purs Sentimens de mon coeur, et les plus belles années de ma vie. Mais je sais qu'il y a une Providence, je ne me plaindrai donc pas de la plus sensible perte que l'homme puisse faire. Ma raison m'ordonne plutôt de me soumettre aux événements comme à mon devoir. Dès que les circonstances le permettront je quitterai donc avec résignation Hombourg, et même Votre Altesse.

Par quoi Monseigneur m'attacherait-il de nouveau à Lui?

Par des invitations, par des titres? Peut-être que j'ai trop de fierté mais
4 pour (!) vain, je ne le suis sûrement pas. D'ailleurs je ne l'aime // plus. Je l'ai presque entièrement oublié. Seulement quand je le vois, je sens une forte émotion, qui m'est triste pour moi-même. Il vaut donc mieux ne plus le revoir.

Cependant Votre Altesse Sérénissime m'a vivement touché par l'intérêt qu'Elle daigne prendre à moi, et par Ses vœux, que Monseigneur et moi fassions la paix entre nous deux, comme les Princes coalisés, après la guerre la plus désastreuse pour eux mêmes comme pour les Peuples, la font avec la République Française. Mais les nations, qui se font la guerre sans se connaître personnellement, posent tranquillement les armes et ne sentent plus ni amitié ni haine. D'ailleurs la paix entre les Puissances n'est dans le fond jamais qu'une Suspension d'armes, et moi, simple et faible particulier, qui ne vaut du mal à personne, je ne conserverai pas même la moindre rancune. Je puis appliquer à moi avec les modifications nécessaires, ce que dit Mylady Catesby: Ma haine est aussi généreuse que mon amitié fut tendre, j'en bornerai toujours les effets à éviter la présence d'un ingrât.

Très indifférent sur les propos et sur les procédés du reste des hommes, je le sens d'autant plus vivement dès que mes amis me manquent comme amis. Mais je sens avec la même force tout le bien que l'on me veut, et toutes les bontés que l'on me fait. Jamais, jamais celles de Votre Altesse ne s'effaceront de mon coeur. J'ai l'honneur d'être avec le plus profond Respect et la reconnaissance la plus inviolable

De Votre Altesse Serenissime

Hombourg
le 22 Avril 1795

Le très Humble et très
obeissant Serviteur
Jung.

F. W. Jung an Landgräfin Caroline, 22. April 1795 (Übersetzung U.B.)

Madame,

der Brief des Königs hat mir ein sehr fühlbares Vergnügen bereitet: er gibt mir die Hoffnung, daß dieser tatsächlich die gewünschten Démarchen unternehmen wird. Denn entsprechend einem der Artikel des Friedensvertrags ist er sehr nachdrücklich daran interessiert, für die Fürsten des Reiches zu verhandeln, um sie von Österreich abzubringen und an sich zu binden. In jedem Fall wird der Brief Eurer Hochfürstlichen Durchlaucht immer als Rechtfertigung ihrer menschlichen und mütterlichen Schritte dienen. Aber ich könnte ihn Ihr nicht zurückschicken, ohne ihn mit meinen ganz aufrichtigen Danksagungen für den Brief zu begleiten, mit dem mich Eure Hoheit beehrt hat und den ich immer als kostbares Unterpfand Ihrer Güte und zugleich als sehr schmeichelhaftes Zeugnis für meine Gesinnungen und meine Führung während der neun Jahre, die ich hier verbracht habe, bewahren werde, und die Eure Hoheit von Nahem hat sehen und beurteilen können.

Nein, es gibt keine süßere und reinere Befriedigung als die, von schätzenswerten Personen geschätzt zu werden. Ich bitte Eure Hochfürstliche Durchlaucht untertänig, mir immer ein Wohlwollen zu bewahren, dessen ganzen Wert ich zu schätzen weiß und der noch wesentlich zu meinem Lebensglück beitragen wird, wenn ich mich von Homburg entfernt sehen werde.

Ich bin dort verkannt und schlecht bezahlt worden von dem Mann, den ich liebte, wie Fürsten selten geliebt werden; alle meine Handlungen – ah, er hat nur meine Handlungen gesehen, er hat nicht meine zärtliche Besorgnis gesehen, er // hat nicht gesehen, was ich fühlte, was ich für ihn bedachte Tag und Nacht !
2 – müssen bewiesen haben, bis zu welchem Punkt ich ihm verbunden war; andere, die ich sehr viel weniger liebte, die ich aber schätzte und deren Gesellschaft mir angenehm war, haben sich mir in ihrem ganzen Egoismus gezeigt und mit ihren verachtenswerten Leidenschaften; ich treffe gegenwärtig nur schwache oder gemeine Menschen, die mir höchstens gleichgültig sind; ich empfinde lebhaft, daß ich hier meine Zeit, meine Existenz vergeude, daß ich dadurch vernachlässige, was ich mir selber schuldig bin, und daß ich, anstatt die Menschen zu lieben und ihnen nützlich zu sein, Gefahr laufe, sie hassen zu lernen. Alle diese Gründe bestimmen mich notgedrungen, von hier wegzugehen, sobald es möglich ist, aber mein Herz wird darunter leiden. Immer werde ich meinen friedlichen Aufenthaltsort vermissen und die köstliche Umgebung, ich werde immer einige einzelne vermissen, die sich auszeichnen durch ihre Charaktere, ihre Gefühle und ihre Grundsätze und die mir beständig die überzeugendsten Beweise ihrer guten Gesinnungen für mich gegeben haben. Eure Hochfürstliche Durchlaucht wird mir die süße Genugtuung gestatten, Sie vor allen zu nennen und gleichzeitig Ihrer Art zu denken und zu handeln, Ihrer Menschlichkeit und Ihrer Entschlossenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die sich in all ihrer Leuchtkraft während der großen Krise gezeigt hat und

die ich als einen ganz untrüglichen Prüfstein betrachte. Wie oft werde ich an Eure Hoheit denken, an Ihre schätzenswerte und liebenswürdige Familie, an Homburg, an Monseigneur, an alles, was er mich hat empfinden lassen, an alles, was er mich hat erfahren lassen, an meine Ideen, meine Wünsche, meine Pläne, an meine Entschädigung. Ich glaubte an die erhabene und unerschütterliche Freundschaft eines philosophischen Fürsten, der nichts als Mensch sein wollte, aber er hat mich aus meiner Illusion gerissen in einer Weise, die mein Herz zerriß. // Ein ewiger Abgrund hat sich zwischen uns beiden aufgetan. Er kann auf mich verzichten, ich habe lernen müssen, auf Ihn zu verzichten. Er hat sich mit Adligen umgeben, mit Aristokraten, er wird sehen, ob sie Freunde sind und feste Stützen der Fürsten, oder ob sie vielmehr den Zusammenbruch der Throne durch ihren Egoismus und durch ihre unheilvollen Ratschläge beschleunigen. Sie sind einander überall ähnlich: sie werden die Fürsten zugrunde richten, wie sie Ludwig XVI. zugrunde gerichtet haben.

Was mich betrifft, ich wollte nicht dazu beitragen, weder die Throne zu befestigen noch sie umzuwerfen, ich wollte nur nachdenken über die wahren Rechte und Interessen der Menschheit, denn ich wollte nur die Gerechtigkeit, nur die Wahrheit, ich glaubte, daß Monseigneur nur sie suchte und liebte und daß vorzüglich er im Stand sein würde, ihr die größten Opfer zu bringen.

Urteilen Sie, Madame, ob ich je aus meinem Gedächtnis und aus meinem Herzen die traurige Erfahrung tilgen kann, die ich seit einigen Jahren gemacht habe; urteilen Sie, ob ich mich Ihm jemals wieder werde nähern können. Ich werde immer seinen ausgezeichneten Eigenschaften Gerechtigkeit widerfahren lassen können, sooft sich eine Gelegenheit dafür ergibt, ich werde mich bemühen, Ihm nützlich zu sein, aber allein dadurch, daß er aufgehört hat, mein Freund zu sein, hat er mir bewiesen, daß er es niemals wieder werden kann. Es ist sicherlich sehr traurig für mich, Monseigneur unnötigerweise die reinsten Gefühle meines Herzens geopfert zu haben und die schönsten Jahre meines Lebens. Aber ich weiß, daß es eine Vorsehung gibt, ich werde mich also nicht beklagen über den empfindlichsten Verlust, den der Mensch erleiden kann. Meine Vernunft gebietet mir vielmehr, mich den Geschehnissen wie meiner Pflicht zu unterwerfen. Sobald die Umstände es erlauben, werde ich also Homburg in Ergebung verlassen und sogar Eure Hoheit.

Wodurch würde Monseigneur mich von neuem an sich binden? Durch Einladungen, durch Titel? Vielleicht habe ich zuviel Stolz, aber eitel, das bin ich sicher nicht. Im übrigen liebe ich ihn // nicht mehr. Ich habe ihn fast völlig vergessen. Nur wenn ich ihn sehe, spüre ich eine starke Bewegung, die ich für mich selbst als traurig empfinde. Es ist also besser, ihn nicht wiederzusehen. Indessen hat Ihre Hochfürstliche Durchlaucht mich lebhaft berührt durch das Interesse, das Sie an mir zu nehmen geruht, und durch Ihre Wünsche, daß Monseigneur und ich Frieden miteinander schließen sollten, wie ihn die verbündeten Fürsten mit der Französischen Republik schließen nach dem für sie selbst und für ihre Völker unheilvollsten Krieg. Aber die Nationen, die Krieg führen, ohne sich persönlich zu kennen, legen ruhig die Waffen nieder und fühlen nicht

mehr Freundschaft noch Haß. Im übrigen ist der Friede zwischen den Mächten im Grund immer nur ein Waffenstillstand, und ich einfacher und schwacher einzelner, der niemandem übel will, ich werde nicht einmal den geringsten Groll behalten. Ich kann auf mich mutatis mutandis anwenden, was Mylady Catesby sagt: Mein Haß ist so großmütig, wie meine Freundschaft zärtlich war, ich werde seine Wirkungen immer darauf beschränken, die Gegenwart eines Undankbaren zu vermeiden.

Sehr gleichgültig bin ich hinsichtlich der Äußerungen und der Verhaltensweise der übrigen Menschen; ich fühle es umso lebhafter, seit mir meine Freunde als Freunde fehlen. Ich fühle aber mit der gleichen Kraft alles Gute, das man mir zudenkt, und alle Wohltaten, die man mir angedeihen läßt. Niemals, niemals werden die Eurer Hoheit aus meinem Herzen getilgt werden.

Ich habe die Ehre, mit der tiefsten Ergebenheit und der unverbrüchlichsten Dankbarkeit zu sein

Eurer Hochfürstlichen Durchlaucht
ergebenster und gehorsamster Diener
Jung.

Homburg,
den 22. April 1795

IV. Landgraf Friedrich II. Ludwig von Hessen-Homburg

(Darmstadt D 11, Nr. 101,1)

Meiner Jugend Ideale

Wohin entfloht ihr – Goldne Träume,
Gefährte iener Holden Zeit?
Hat ein Elysium auch Räume,
Zum reifen, für euch noch bereit?
Schlug euch das Schicksahl ganz darnieder,
Ist ieder Zweig, verwelkt, verdorrt?
Grünt ihr vielleicht verünetet wieder,
An irgend einem fernen Ort?

Früh wekten mich die Schlacht Gesänge,
Ich sah – wie Heere vor mir floh'n!
Für Deutschland eilt ich ins Gedränge,
Und iedes Feld – war Marathon!
Es schien das Bild sich zu verspäten,

Am Alter erst, erlosch sein Glanz:
Nie schallten mir, des Siegs Trompeten,
Und andre krönt der Lorbeer Kranz.

Mein Herz, das jedermann verkante,
Das tief empfand, und glühend schlug,
Das unterm Eis verborgen brannte,
Und schwere Lasten duldend trug:
Es schimmerten ihm Ideale,
An denen es mit Wehmuth hieng;
Des Schicksahls ernster Spruch befahle,
Und dieser zweyte Traum vergieng!

Noch nicht entwöhnet hier zu Hoffen,
Eilt ich, dem Freundschafts Tempel zu!
Der Treue, stehn die Thüren offen,
Da findet der Verschlagne Ruh'!
Umsonst – von ihm auch soll ich scheiden,
Nie waren mir Pyladen nah!
Und dieser Quell erhabner Freuden,
Liegt für mich – ausgetroknet da!

Aus diesem Heylighum verwiesen,
Was blieb mir nun noch wünschenswerth?
Sollt' ich zur Wüste mich entschliessen,
Die dem Trappisten Trost gewährt?
Hoch sah' ich vor der Seele schweben,
Der edeln Fürsten – Geister Schaar!
Nur, meiner Vaterstadt zu leben,
Ist, was mir damahls übrig war.

Auch hier must' ich verlassen stehen,
Verspottet, Hülflos, und miskant:
Was ich nur sparsam konte säen,
Fiel in das unfruchtbarste Land!
Bis aller Staaten Schleussen rissen,
Und auch der Zaun, der mich umschloß:
Da ward der letzte Traum entrissen,
Der meinen Wunden Balsam goß!

Ich steh' am Traum entblößten Rande,
Der letzten Lebens Scenen, nun!
Kan Blike, von dem öden Strande,
Auf die durchschiften Meere thun!
Es liegt im Grauen Horizonte,
Kein Stof zum Wünschen, mehr zurück!
Die Welt – auf der ich traurend wohnte,
Liegt blaß und todt, vor meinem Blick!

Welk liegen sie – die Lust Reviere,
Dort hinter mir! – Mein Herz klagt nicht!
Noch vor den Schwellen ihrer Thüre,
Mach' ich getrost, auf sie Verzicht!
Wann ieder Strahl der Sonne schwindet,
Bleibt ein Achilleus Schild mir doch!
Wer Lastfrey sein Gewissen findet,
Versöhnt sich, mit dem Schicksahl noch!

Ihm keimt die Hofnung künftger Tage!
Der trägt nie – welcher uns sie gab!
Auf ältrer Welten Sarkophage,
Find't unsre Welt, auch einst ihr Grab!
Nicht ieder Traum, liegt ganz darnieder,
Nicht ieder Ast, verwelkt, verdorrt!
Sie grünen einst veriünget wieder,
Ich ahnde schon – den fernen Ort!

„Der würdige Sinclair“

Eine zeitgenössische Stellungnahme zum Hochverratsprozeß
gegen Isaak von Sinclair

Von

Christoph Prignitz

I

Zweimal hielt sich Hölderlin in Homburg v. d. Höhe bei seinem Freund Isaak von Sinclair auf: von 1798 bis 1800 und von 1804 bis 1806. Sein zweiter Aufenthalt, der mit der Souveränität des kleinen Staates sein Ende fand, war von einer schlimmen Begebenheit überschattet, dem Hochverratsprozeß gegen Sinclair. Über dieses Ereignis, das Werner Kirchner sorgfältig dargestellt hat, sei hier zunächst das berichtet, was als Hintergrund der folgenden Ausführungen notwendig ist.¹

¹ Zum Prozeß vgl. Werner Kirchner, *Der Hochverratsprozeß gegen Sinclair*. Ein Beitrag zum Leben Hölderlins, neue, verb. Aufl. mit einem Nachwort besorgt v. Alfred Kelletat, Frankfurt a. M. 1969. Vgl. ferner in der Großen Stuttgarter Ausgabe (StA, Bd. I–VIII, Stuttgart 1943–1985) Bd. VII, 2, 317 ff.; Karl Schwartz, *Landgraf Friedrich V. von Hessen-Homburg und seine Familie*, 2. Aufl., Homburg v. d. Höhe 1888, Bd. 1, S. 202 ff.; Käthe Hengsberger, *Isaak von Sinclair, der Freund Hölderlins*, Berlin 1920, Nachdr. Nendeln/Liechtenstein 1967, S. 64 ff.; Erwin Hölzle, *AltWürttemberg und die Französische Revolution*, *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte*, N.F., 35, 1929, S. 273–286, hier S. 281 f.; ders., *Das alte Recht und die Revolution. Eine politische Geschichte Württembergs in der Revolutionszeit. 1789–1805*, München, Berlin 1931, S. 323 ff.; Paul Sauer, *Napoleons Adler über Württemberg, Baden und Hohenzollern. Südwestdeutschland in der Rheinbundzeit*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987, S. 69. Zu Sinclair vgl. neben dem Buch von Hengsberger bes. Christian Waas, *Franz Wilhelm Jung und die Homburger Revolutionsschwärmer 1792–1794*, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde zu Bad Homburg v. d. H.*, Heft 19, 1936, S. 31–80; Werner Kirchner, *Jourdans Zug durch Homburg v. d. Höhe (1796) nach einem Bericht von Hölderlins Freunde Sinclair*, ebd., S. 81–110; Hannelore Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1971; Berthold Dirnfellner, *Isaac von Sinclair. Jugendbriefe 1792–1794*, *Le pauvre Holterling* 4/5, 1980, S. 89–140; Christoph Jamme, *Otto Pöggeler (Hrsgg.)*, *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981, S. 189 ff.; Christoph Jamme, *Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, Bonn 1988. Zu Hölderlins Beziehungen zu Homburg vgl. außer

Seit Ende des Jahres 1803 verfolgte man in Homburg den Plan einer Lotterie, mit deren Ertrag vor allem die Kriegsschulden gemindert werden sollten. Als „Lotterieurte“ bot sich ein Anton Leopold Wetzlar an, ein Jude, der nach seiner Taufe den Namen Alexander (v.) Blankenstein annahm. Er hatte, trotz seines jugendlichen Alters, bereits ein bewegtes Leben hinter sich, war einer der Hochstapler, die im 18. Jahrhundert an den Höfen ihr Auskommen suchten. Mit Sinclair, dem führenden Beamten Homburgs, unterhielt Blankenstein zunächst gute und enge Beziehungen. Als Sinclair Mitte 1804 nach Schwaben reiste, um Hölderlin von Nürtingen nach Homburg zu holen, trafen der Dichter, Sinclair und Blankenstein in Stuttgart zusammen. Dieses Treffen sollte unheilvolle Folgen haben.

Damals näherte sich der Konflikt zwischen Friedrich II., seit 1797 Herzog, von 1803 bis 1805 Kurfürst, seit 1806 als Friedrich I. König von Württemberg, und den Ständen seinem Ende.² Friedrich, an den sich Hölderlins Gesang 'Dem Fürsten' wendet³, wurde in seinen späteren Jahren zum rheinbündischen Reformator, der die Modernisierung seines Landes vorantrieb. Er besaß Energie und auch Rechtssinn, war gegenüber Land und Untertanen pflicht- und verantwortungsbewußt, seinen Freunden gegenüber großmütig und treu. Wie sein Vorgänger Carl Eugen⁴ konnte er im Umgang mit Gegnern aber auch schroff, jähzornig, ungerecht und hart sein. Friedrich verfocht eine auf dem herkömmlichen monarchischen System beruhende, geburtsständisch gegliederte Staats-

den Hinweisen in den zitierten Bänden noch Ernst Georg Steinmetz, *Hölderlin und Homburg*. Neue Beiträge zum Lebensbild des Dichters, hrsg. v. Horst Böning, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu Bad Homburg vor der Höhe*, Heft 20, 1950; Jürgen Isberg, *Hölderlin in Homburg 1798–1800. Das Werk und der Wandel des Weltbildes*, Diss. phil., Hamburg 1954, (Masch.); Werner Kirchner, *Hölderlin. Aufsätze zu seiner Homburger Zeit*, hrsg. v. Alfred Kelletat, Göttingen 1967.

² Zu Friedrich vgl. Paul Sauer, *Der schwäbische Zar. Friedrich, Württembergs erster König*, Stuttgart 1984; ders., wie Anm. 1; Volker Press, *König Friedrich I. – Der Begründer des modernen Württemberg*, in: *Baden und Württemberg im Zeitalter Napoleons*, Ausstellungskatalog, Stuttgart 1987, Bd. 2, S. 25–40. Zu den Ständen vgl. Erwin Hölzle, wie Anm. 1; Walter Grube, *Der Stuttgarter Landtag 1457–1957. Von den Landständen zum demokratischen Parlament*, Stuttgart 1957; Volker Press, *Der württembergische Landtag im Zeitalter des Umbruchs 1770–1830*, *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte*, 42, 1983, S. 255–281.

³ StA II, 246–248, 882 f.; Friedrich Hölderlin, „Bevestigter Gesang“. Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806, hrsg. v. Dietrich Uffhausen, Stuttgart 1989, (BV), S. 128–133.

⁴ Vgl. Gerhard Storz, *Karl Eugen. Der Fürst und das „alte gute Recht“*, Stuttgart 1981; Jürgen Walter, *Carl Eugen von Württemberg. Ein Herzog und seine Untertanen*, Mühlacker, Irnding 1987.

und Gesellschaftsordnung. Seit dem Ausbruch der Französischen Revolution war für ihn die Furcht vor dem Aufbegehren der Untertanen ein Leitmotiv seines politischen Handelns. Bedrohlich erschien ihm auch die Macht der Stände in Württemberg, die sich in der Tat als Nebenregierung etablieren und eine eigene Außenpolitik treiben wollten. Konflikte waren unvermeidlich.

Im März 1804 hatte der Kurfürst, gedrängt vom französischen Gesandten, einen Landtag einberufen. Als Sinclair sich mit Blankenstein und Hölderlin in Stuttgart aufhielt, ging Friedrich II. gegen die Stände vor. Besonders hatte ihn empört, daß die Landstände dem Kurprinzen, der ins Ausland gegangen war und sich auf die Seite der ständischen Opposition geschlagen hatte⁵, eine finanzielle Unterstützung bewilligt hatten. Am 21. Juni 1804 hob der Fürst den Landtag auf. Zu den oppositionellen ständischen Kreisen hatte Sinclair Kontakt, was Blankenstein ausnutzte, als er Sinclair später denunzierte. Im Mittelpunkt stand dabei ein Abendessen in Stuttgart kurz vor der Auflösung des Landtags, an dem Blankenstein teilgenommen hatte; weder Sinclair noch der ihm seit seiner Zeit in Jena bekannte Diplomat und Literat Leo von Seckendorf noch der führende württembergische Oppositionelle Christian Friedrich Baz hielten sich hier mit Äußerungen zurück. Es soll sogar von einem Anschlag gegen den Kurfürsten und seinen Minister Wintzingerode die Rede gewesen sein. Hölderlin war bei diesem Abendessen nicht zugegen, allerdings bei einem wenig späteren, an dem neben Sinclair und Blankenstein auch der Jurist Jakob Friedrich Weishaar teilnahm, ein Universitätsfreund Sinclairs. Wie weit der Dichter von den Projekten Sinclairs wußte, sei dahingestellt – die Auswirkungen trafen ihn in jedem Fall.

Als Sinclair Anfang 1805 nach seiner Teilnahme an den Krönungsfeierlichkeiten Napoleons aus Paris nach Homburg zurückkehrte, brach der Konflikt zwischen ihm und Blankenstein aus. Seit dem Herbst 1804 hatte Sinclair die finanziellen Machenschaften Blankensteins zu durchschauen begonnen, nun sollte dieser über empfangene Gelder Rechenschaft ablegen. In die Enge getrieben, denunzierte Blankenstein Sinclair beim württembergischen Kurfürsten. Dessen Konflikt mit den Ständen war noch

⁵ Vgl. Schreiben des Herrn Churprinzen von Würtemberg an das geheime Raths-Collegium, Regierung und Kammer in Stuttgart, in: Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts, hrsg. v. Johann Wilhelm v. Archenholz, Jg. 1805, Bd. 1, S. 362–365. Der Prinz gab hier „der biedern patriotischen Denkart der Landstände und derjenigen Mitglieder der Ausschüsse, die den besondern Verfolgungen ausgesetzt sind“, seinen „ganzen Beyfall“ (S. 364). Dem Kurprinzen gilt wohl die Marginale in Hölderlins Gesang 'Dem Fürsten' „prince / grand homme“ (StA II, 882; BV S. 128).

keineswegs beigelegt; so fiel die Beschuldigung, Sinclair stehe in Verbindung mit Baz und sei ein gefährlicher Revolutionär, auf fruchtbaren Boden. Der Fürst sah die Chance, mit einem Prozeß gegen einige Verdächtige die Opposition in seinem Land insgesamt zu treffen. Auch paßten die Beschuldigungen zu den Ängsten, die vor und nach 1800 in ganz Süddeutschland vor einem politischen und gesellschaftlichen Umsturz herrschten.⁶ Friedrich verlangte von Homburg die Auslieferung Sinclairs.

Die Lage Hessen-Homburgs und seines Landgrafen war schwierig. Das Fürstenhaus fürchtete, bei der Umgestaltung des Reiches, die unter dem Druck der napoleonischen Politik immer deutlichere Formen annahm, übergangen, ja seiner Herrschaft beraubt zu werden. In dieser komplizierten Situation ist es kein Wunder, daß die Verleumdungen Blankensteins gegen Sinclair, den führenden Beamten Homburgs, Entsetzen hervorriefen. Schließlich mußte Hölderlin erleben, daß Landgraf Friedrich V., zwar widerstrebend, einwilligte, mit Sinclair seinen Vertrauten, seine „rechte Hand“⁷, preiszugeben. In der Nacht vom 25. auf den 26. 2. wurde Hölderlins Freund in Homburg verhaftet und abtransportiert. Auch Seckendorf, seit 1801 in württembergischen Diensten, seit 1803 Regierungsrat in Stuttgart, und Jakob Friedrich Weishaar wurden festgenommen. Der Hochverratsprozeß wurde von einer eigens zusammengesetzten Untersuchungskommission geführt. Wie wichtig man die Sache nahm, zeigt, daß der oberste württembergische Staatsbeamte, der Minister von Normann-Ehrenfels, den Vorsitz hatte. Am 26. Februar 1805 trat die Kommission zusammen; der Prozeß fand zunächst in Ludwigsburg statt, später, am 13. März, wurden die Gefangenen auf die Solitude verlegt. Baz, der sich in Wien aufhielt und erst nach intensiven Bemühungen der württembergischen Seite ausgeliefert wurde, brachte man am 18. März dorthin.

Hölderlin war von diesen Vorgängen zutiefst erschüttert. Was Sinclair ihm bedeutete, ist bekannt. Aber auch die Verhaftung Seckendorfs, mit dem er seit 1792 befreundet war, mußte Hölderlin treffen. Nach dem

⁶ Vgl. Gottlieb Wahrnuth, Allgemeinfällige Geschichte der französischen Revolution. Für den gemeinen Mann erzählt, Bd. 1–2, Straubing 1803–1804, hier Bd. 1, „Vorerinnerung“: „[...] ich denke aber, daß [...] die Leidenschaften in meinem lieben deutschen Vaterlande rege sind, welche statt des ruhigen Fortschreitens zum Bessern eine gewaltsame und blutige Umkehrung der Dinge, die für uns nicht anders als schrecklich und verderblich sein würde und vor der uns der liebe Gott bewahren möge, bewürken könnten.“

⁷ Fried Lübbecke, Kleines Vaterland. Homburg vor der Höhe, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1963, S. 138.

Dichter wurde ebenfalls geforscht. Anfang März fragte man in Nürtingen und beim Konsistorium nach ihm, später in Homburg. Seit der Verhaftung Sinclairs hatte sich Hölderlins Gemütszustand zunehmend verschlimmert, erst ein ärztliches Gutachten des Homburger Hofrats Dr. Müller beendete die württembergischen Nachforschungen nach ihm. Der Gesang 'Dem Fürsten' spricht von dem Bemühen Hölderlins, die Geschehnisse ins Wort zu fassen. Der Dichter meint wohl mit dem „Bürger“ – getilgt wurde der Ansatz „Bö(sewicht?)“ – den Denunzianten Blankenstein, dessen Treiben auch sein Leben „tieffurchend“ traf:

*... hat ein [Bö] Bürger / ... fast h(ä)tte / ... tieffurchend / "Den Tag / (Das) Licht mein(es) Tags, von deinem Herzen Mein Churfürst! mich / Hinweggeschwazt ..."*⁸

Weishaar wurde bald entlassen, allerdings auch später noch vernommen; Seckendorf zeigte sich hilflos und aussagebereit. Der Verdacht fiel also besonders auf Sinclair und Baz. Erst Anfang Mai 1805 schloß die Kommission ihre Arbeit ab. Die Schuld der Angeklagten hatte sie nicht eindeutig beweisen können, nur eine in vielem kritische Einstellung der Inhaftierten den politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen in Deutschland gegenüber war eindeutig zutage getreten. Ein endgültiger Abschluß des Verfahrens ließ dennoch auf sich warten. Am 9. Juli 1805 wurde Sinclair endlich freigelassen, nachdem er über vier Monate in Haft gewesen war. Die Mitangeklagten mußten sich noch länger gedulden. Seckendorf wurde neben dem Verlust seiner Ämter zu einer zweijährigen Haftstrafe mit anschließender Landesverweisung verurteilt. Im Oktober 1805 wurde er aus der Haft entlassen und abgeschoben; später sollte er in seinen Musenalmanachen von 1807 und 1808 wichtige Texte Hölderlins veröffentlichen. Am längsten blieb Baz, der politische Hauptgegner des Kurfürsten, gefangen. Sinclairs Ruf hatte durch das Verfahren erheblich gelitten. Es folgte sein Kampf um Genugtuung, der niemals zu seiner völligen Zufriedenheit abgeschlossen wurde⁹; der Denunziant Blankenstein wurde nicht zur Rechenschaft gezogen.

⁸ BV S. 129, auch S. 242; anders findet sich der Text in StA II, 248. Die Ängste Hölderlins werden auch darin deutlich, daß er auf Sinclair geschimpft und „beinahe unausgesetzt“ gerufen haben soll: „Ich will kein Jacobiner seyn, fort mit allen Jacobinern. Ich kann meinem gnädigsten Churfürsten mit gutem Gewissen unter die Augen treten.“ (StA VII,2, 330, ferner S. 321).

⁹ Vgl. Christoph Jamme, Sinclairs Briefe an Hegel 1806/07, Hegel-Studien 13, 1978, S. 17–52, hier S. 47, Brief Sinclairs an Hegel vom 6. 3. 1807.

Werner Kirchner hat die das Verfahren betreffenden Archivalien sorgfältig ausgewertet. Doch wie nahm die Öffentlichkeit von dem Hochverratsprozeß Kenntnis? Bei Käthe Hengsberger und in Kirchners Buch werden einige Publikationen erwähnt. Die wahrscheinlich umfangreichste gedruckte zeitgenössische Darstellung allerdings blieb Kirchner und anderen, die sich mit dem Fall befaßten, offensichtlich unbekannt. Sie erschien unter dem Titel 'Zuverlässige Nachrichten und unbefangene Bemerkungen über den Württembergischen [!] Hochverrats-Prozeß. Mit wichtigen Beilagen'.¹⁰ Die „Vorerinnerung“ der sehr seltenen Schrift ist unterzeichnet „S[tuttgart] im März, 1805“; sie kam heraus während der Arbeiten der Untersuchungskommission und, wie der Text zeigt, nachdem Baz von der kaiserlichen Regierung ausgeliefert worden war. Die Broschüre hat einen Umfang von 62 Seiten und besteht aus einem Hauptteil, untergliedert in „Nachrichten“ (S. 7–18) und „Bemerkungen“ (S. 19–26), sowie aus fünf Beilagen. Ort und Verlag oder Drucker werden nicht genannt. Der anonyme Verfasser ist ein genauer Kenner von Verlauf und Hintergründen des Prozesses. Deshalb kann er seine Absichten mit den folgenden Worten beschreiben:

Es sind im Publikum so viele widersprechende und schiefe Urtheile über den Württembergischen Hochverrats-Prozeß im Umlaufe, daß ich es für Pflicht halte, die näheren Kenntnisse hierüber, zu welchen mir meine individuelle Lage den Zugang eröffnet hat, allgemeiner zu verbreiten. (S. 3)

Seine „individuelle Lage“ hat dem Verfasser aber nicht nur genaue Kenntnisse eröffnet, sie läßt ihn auch Partei ergreifen. Die Beschäftigung mit den 'Zuverlässigen Nachrichten' wird zeigen, daß er mit der württembergischen Opposition sympathisiert, den Kurfürsten dagegen sehr kritisch beurteilt. In diesem Sinne will der Verfasser „die unserm Vaterlande so notwendige politische Toleranz befestigen“ (S. 4).

Zu Beginn der Schrift wird betont, Hintergrund des Hochverratsprozesses seien „die Mißhelligkeiten zwischen der Regierung und den Land-

¹⁰ Ein Exemplar befindet sich im Besitz des Verfassers. Zitate werden im Text mit der Seitenzahl belegt; die Rechtschreibung wurde behutsam modernisiert. – Michael Franz, Bremen, danke ich für den Hinweis, vielleicht sei der Landschaftskonsulent Karl Heinrich Gros (vgl. StA VII,2, 288, 318 f.) der Verfasser. Er war Gegner der württembergischen Fürsten und mit der vorliegenden Materie gut vertraut. Allerdings befand er sich im März 1805, als die „Vorerinnerung“ mit „S[tuttgart]“ unterzeichnet wurde, in Erlangen, wo er Professor der Jurisprudenz war.

ständen in Württemberg“ (S. 7), insbesondere sei der Kurfürst über die Kontakte zwischen der Landschaft und dem Kurprinzen empört gewesen. „Leidenschaftliche und unconstitutionelle Schritte der Regierung“ (S. 9) folgten, die zu einem ‚Reichshofraths-Conclusum‘ vom 1. Februar 1805 führten, in dem das Verfahren des Kurfürsten offensichtlich kritisch betrachtet wurde.¹¹ Der Verfasser spielt auf den „heftigen Charakter“ des Kurfürsten an, beim Empfang des Bescheids aus Wien kam es zu „Ausbrüchen“ (S. 11).

Wichtig ist nun, daß die Schrift den Hochverratsprozeß von Beginn an in diese Zusammenhänge stellt. Dadurch erscheint das Vorgehen gegen Sinclair und seine Mitangeklagten als Versuch des Fürsten, mit einem Skandalprozeß seine Position außenpolitisch und im württembergischen Machtkampf zu stärken; darüber hinaus steht das Verfahren unter dem Vorzeichen einer von Jähzorn geprägten Politik des Fürsten, der ein oder mehrere Opfer suchte, an denen er Wut und Enttäuschung auslassen konnte. Der Verfasser schreibt:

Noch kaum hatte man zu Stuttgart den Inhalt des Reichshofrätlichen Conclusums vollständig erfahren, als man schon mit der Nachricht überrascht wurde, daß ein schweres Staatsverbrechen entdeckt worden und diesemnach die Arrestation angesehenen Personen, namentlich des Regierungsraths Frhrn. Leopolds von Seckendorf, des Doktors der Rechte Weißhaar und eines Hessen-Homburgischen Hofagenten v. Blankenstein erfolgt seye. (S. 12)

Sofort seien „Gerüchte“ entstanden: „Was zur Hofparthie gehörte, behauptete mit der größten Zuversicht, die Gefangenen hätten den Kurfürsten ermorden wollen [...]“. (S. 12) Andere Meinungen kursierten ebenfalls.

Bei weitem der größte Theil aber schien überzeugt zu seyn, daß kein eigentliches Staatsverbrechen zum Grund liege, sondern daß die sehr unvorsichtigen Reden der Gefangenen benützt worden seyen, um eine ernsthafte Untersuchung anzufangen, durch deren Resultate man entweder wirklich oder mit Beihülfe einer juridischen Fiktion die am kaiserlichen Hofe und bei andern Mächten vorgefaßte böse Meinung zu zernichten vermöchte. (S. 13)

Damit hat der Verfasser genau und offen die Hintergründe des Hochverratsprozesses aufgedeckt: Er erkennt, wie gesagt, das Interesse der württembergischen Regierung an dem Prozeß, er sieht, daß Sinclair und die

¹¹ Vgl. Beilage A, S. 29–40. Diese Beilage, so der Verfasser, war bereits gedruckt, die übrigen dagegen (vgl. Anm. 15) waren für das Publikum neu.

anderen Angeklagten eher Opfer als Täter waren. So erscheint es dem Leser auch nicht verwunderlich, wenn in der vorliegenden Schrift betont wird, die mit der Untersuchung beauftragten Beamten seien parteilich. Sie sollten und wollten die Schuld der Angeklagten nachweisen, entlastende Umstände würden nur ungern zur Kenntnis genommen.

Auch die Angeklagten werden charakterisiert. Die Beurteilung Blankensteins entspricht, obgleich der Verfasser seine Motive und seine Rolle bei dem Prozeß nicht ganz durchschaut, der Bewertung bei Kirchner. Die für Hölderlin wichtigen Personen stehen dagegen positiv da.

Freiherr v. Seckendorf ist, wie alle wissen, die ihn kennen, ein sehr offener und in seinen Aeußerungen kraftvoller junger Mann, der überdieß in seiner poetischen Ansicht der Welt, wovon er mehrere mit Beifall aufgenommene Beweise unter Göthe's Augen und Auspicien geliefert hat [1799 wurde Seckendorf Regierungsassessor in Weimar], manche Idee aufgefaßt und mit Liebe genährt haben mag, die mit den jetzigen politischen Ansichten nicht so ganz im Einklang stehen dürften[!]. Herr v. Blankenstein endlich, der Sohn eines banquerottierten getauften Juden, soll, wie man mich versichert, ein unbescheidener, unkluger, vorlauter, karakterloser Jüngling seyn, den am Ende wohl die aus der Spielwuth und andern Verschwendungen entstandene Geldverlegenheiten zu der verächtlichen Rolle eines Denunzianten hingerissen haben konnten. Wenn dieses ist – und hievon haben mich glaubwürdige Leute versichert – so kann man es kaum glaublich finden, daß Männer wie Seckendorf, Sinclair und Batz [!] sich mit ihm in Verbindung gesetzt haben sollen.

Es erregte daher ein allgemeines Erstaunen, als der würdige Sinclair, der den entschiedensten Ruf eines redlichen und klugen Geschäftsmanns besitzt, durch den Grafen Winzingerode [!] nach Ludwigsburg geliefert wurde. Noch mehr fingen selbst einsichtsvolle Männer zu wanken an, als der kaiserliche Hof in die Auslieferung des Dr. Batz willigte und gleich darauf sämtliche Gefangene in noch engere Verwahr gebracht wurden.

Viele zweifelten nun nicht mehr an dem Daseyn einer Verschwörung, denn sonst hätte ja der kaiserliche Hof einen unter seinem Schutze stehenden deutschen Staatsmann und der Fürst von Hessen-Homburg seinen ersten Beamten nicht an den Kurfürsten ausliefern können. (S. 15–17)

Der erste Teil der Schrift schließt mit der Bemerkung, viele hätten zunächst an ein „Komplott“ und deshalb sogar an die baldige „öffentliche Hinrichtung der Staatsgefangenen“ (S.17) geglaubt. Die verzweifelten Reaktionen Hölderlins, als er erleben mußte, wie sein Freund Sinclair aus Homburg abgeführt und in württembergische Haft gebracht wurde, finden in diesen Gerüchten eine Erklärung. Nachdem sich die erste

Aufregung gelegt hatte, meinten, so der Verfasser der vorliegenden Broschüre weiter, allerdings „selbst Männer von der Hofparthey, die entdeckte Verschwörung sey ein älterer mitten im Revolutionskriege entworfener Plan“. Insgesamt: „Bis jetzt ist noch nichts näheres hievon kundbar geworden.“ (S. 17)

Auch und gerade in dieser unübersichtlichen Situation drängt es den Verfasser im „Bemerkungen“ überschriebenen Teil der vorliegenden Schrift, seine eigene Meinung zum Fall zu formulieren. Er betont zunächst noch einmal, das Verfahren der württembergischen Regierung sei „ungerecht und despotisch“. Die „Hofkommission“ sei nur eine „Cabinets-Instanz“, widerspreche dem Reichsrecht und der württembergischen „Landes-Constitution“ (S. 20).

Zur Schuldfrage führt er aus, ein „wirkliches Staatsverbrechen“ sei „unerweislich“ (20 f.).

Zwey andere Fälle aber sind denkbar. Erster Fall: Die Arrestanten haben sich beleidigende Reden gegen den Kurfürsten und sein Ministerium erlaubt. Zweiter Fall: Die Arrestanten haben während des französischen Krieges republikanische Gesinnungen geäußert oder wohl gar Revolutionspläne entworfen und auszuführen gesucht. (S. 21)

Treffe der erste Fall zu, so könne nur eine „kleine Zurechtweisung“ der Angeklagten erfolgen,

aber peinlich kann man sie nicht strafen, denn sonst müßte der Kurfürst, wie Caligula, allen Württembergern nur einen Hals wünschen, um sie alle zugleich enthaupten zu können.

Er weiß selbst am besten, wie wenig er geliebt wird und wie laut und furchtlos man seine Regierung tadelt. Da, wo eine solche Stimmung allgemein und wo das öffentliche Schimpfen an der Tagesordnung ist, muß man entweder das ganze Land der Kriminal-Prozedur unterwerfen oder alle ungestraft lassen. (S. 21 f.)

Der zweite Fall, die Äußerung republikanischer, revolutionärer Gesinnungen in früheren Jahren, wird sicherlich deshalb diskutiert, weil Blankenstein behauptet hatte, Sinclair und andere, etwa Baz, hätten schon seit langem umstürzlerische Bestrebungen vertreten. In diesem Fall, so der Verfasser der Broschüre, müßten Bestimmungen des Friedens von Campo Formio und des – vom Reich ratifizierten – Friedens von Lunéville gelten, wonach frühere politische Einstellungen und Handlungen nicht verfolgt werden sollten, in den Augen des Verfassers eine „reichsgesetz-mäßige Amnestie“ (S. 23) für die politische Opposition in Deutschland.

Folglich kann kein Deutscher wegen was immer für einer vom J. 1792 [dem Ausbruch der Revolutionskriege] bis zum J. 1801 [dem Frieden von Lunéville] begangenen, auf die Kriegs- oder politische Verhältnisse Bezug habenden Handlung einer Verantwortung unterworfen werden. (S. 23)¹²

Den Gedanken, die Angeklagten würden unzulässig verfolgt, spricht auch Hölderlin im Gedichtentwurf ‘Dem Fürsten’ aus, wo es heißt:

*Was kann man aber von Fürsten denken
Wenn man vom Nachtmahl
So wenig hält,
Daß man Sünden
Fünf Jahre oder sieben
Nachträgt*¹³

Die Fürsten, hier der württembergische Herrscher, die nach Hölderlins Worten als Christen verzeihen sollten, verfolgen immer noch jene, die „fünf Jahre oder sieben“ zuvor, in den unruhigen Zeiten der Revolutionskriege, auch für Deutschland eine radikale Erneuerung wollten. Hölderlin argumentiert an dieser Stelle religiös-moralisch, der Verfasser der Broschüre vorwiegend juristisch, ihre Vorwürfe zielen dennoch in dieselbe Richtung. Sie kritisieren, was Hölderlin in einer Notiz zur eben zitierten Passage aus dem Entwurf ‘Dem Fürsten’ den „Zorn der alten Staaten“ nennt, dessen Opfer die oppositionelle „deutsche Jugend“¹⁴ sei – Sinclair, Seckendorf und Weishaar waren im Jahre 1775 geboren, nur Baz war älter.

Am Ende der vorliegenden Schrift drückt der Autor sein Verständnis dafür aus, daß viele – und oft gerade die Besten – sich seit dem Ausbruch der Revolutionskriege „ganz den Eingebungen eines großen Herzens und einer erwärmten Einbildungskraft hingeeben haben“ (S. 24). Auch der Verfasser selbst, so wird deutlich, hat an den Bestrebungen der deutschen Opposition teilgenommen.¹⁵ So fordert er nun Verständnis für die Op-

¹² Auch Karl Ludwig v. Woltmann weist in einem Brief vom 26. 3. 1805 an den Landgrafen von Homburg auf die Amnestie durch den Lunéviller Frieden hin; vgl. Schwartz (wie Anm. 1), S. 211.

¹³ StA II, 247 f.; BV S. 128. Zu dieser Stelle vgl. auch Otto Pöggeler, Politik aus dem Abseits. Hegel und der Homburger Freundeskreis, in: Jamme, Pöggeler (wie Anm. 1), S. 67–98, hier S. 94 f. Ob Pöggeler auf die in diesem Aufsatz behandelte Schrift verweist, bleibt unklar.

¹⁴ StA II, 246, 882; BV S. 128.

¹⁵ Vgl. S. 25: „Keiner von uns [Hervorhebung C. P.] aber wird es bereuen, jenen sturm- und drangvollen Zeitraum durchwandert zu haben, der eine Menge der eifrigsten und redlichsten Männer, die sich außerdem wohl immer fremde geblieben wären, einander näher gebracht hat.

positionellen und damit auch für die Angeklagten im Hochverratsprozeß. Die „Erfahrung“ (S. 24) habe viele nach dem Aufbegehren in vergangenen Jahren andere Wege einschlagen lassen.

Diejenigen, die dieses jetzt noch nicht einsehen, sind als Verirrte zu betrachten, die man nicht mit Feuer und Schwert verfolgen, sondern durch humane Mittel, vorzüglich durch eine vorwurfsfreie Regierung, dem Staate wieder zu gewinnen trachten soll. (S. 24)

Alle Bemühungen der württembergischen Stände, die Machtausweitung des Fürsten zu verhindern, waren vergebens. Schon die Gebiete, die im Reichsdeputationshauptschluß von 1803 an Württemberg fielen, waren dem Einfluß der Stände entzogen. Vor allem aber setzten die Franzosen, seit Napoleon die erbliche Kaiserwürde angenommen hatte, zunehmend auf ein Bündnis mit den deutschen Fürsten, die ihre Länder kraftvoll regierten und ein militärisches Kräftepotential in eine Allianz einbringen konnten. Friedrich seinerseits schloß sich – durchaus zögernd – Napoleon an, er wurde, wie die Flugschrift ‘Deutschland in seiner tiefen Erniedrigung’ meinte, zum „Alliierten (auf deutsch Angebundenen)“¹⁶ des Kaisers. Diese „Anhänglichkeit“ wurde von Napoleon „mit der Königkrone belohnt“¹⁷. Am Neujahrstag 1806 ließ Friedrich die Annahme der neuen Würde öffentlich verkünden. Schon vorher waren die Landstände aufgelöst worden, „die bisher so gehässige Opposition“¹⁸ existierte nicht mehr.

Der Hochverratsprozeß gegen Sinclair und seine Mitangeklagten war nur eine Episode, die politischen Ziele der Beschuldigten waren nicht erreichbar. Für sie – und auch für Hölderlin, der indirekt zum Opfer der württembergischen Auseinandersetzungen wurde – war der Prozeß aber ein einschneidendes Ereignis, das ihr Leben prägte. Hölderlin schreibt im Gesang ‘Dem Fürsten’ „Laß in der Wahrheit immerdar / Mich bleiben“¹⁹. Vor allem eine „Wahrheit“ zum Hochverratsprozeß formulieren die

Sind gleich die mancherlei Bündnisse, die damals beschworen wurden, durch verschiedene Umstände größtenteils aufgelöst, so ist doch ihr Andenken für den Bessern noch erwärmend.“ In den Beilagen B bis E (S. 41–62) gibt der Verfasser dann Hinweise auf verschiedene Gruppen und Pläne der deutschen Opposition.

¹⁶ Deutschland in seiner tiefen Erniedrigung, 1806, Nachdr. Berlin 1983, S. 44.

¹⁷ Erhebung der Churfürsten von Baiern und Wirtemberg [!] zur Königswürde, in: Politisches Journal, hrsg. v. Gottlob Ben. v. Schirach u. W. v. Schirach, Jg. 1806, Bd. 1, St. 1, Hamburg, S. 80 ff., hier S. 81.

¹⁸ Ebd., S. 84.

¹⁹ StA II, 246, 247; BV S. 128.

‘Zuverlässigen Nachrichten und unbefangenen Bemerkungen’: Sie geißeln den tyrannischen „Zorn der alten Staaten“ gegen die oppositionelle „deutsche Jugend“. Auch 1805 noch gab es in Württemberg eine Stimme, die es wagte, Hölderlins Freunde öffentlich und mit klaren, engagierten Worten zu verteidigen.

Ein System für Hölderlin

Die neue Hölderlin-Bibliographie: Was will und kann sie leisten?¹

Von

Werner Paul Sohnle und Marianne Schütz

Nach wie vor wichtigste Grundlage: das Hölderlin-Archiv

Von der Vielfalt der Aufgaben, die das 1941 gegründete Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart zu bewältigen hat, machen sich die zahllosen Liebhaber des Dichters, Forscher und sogar Bibliothekare nur schwer ein zutreffendes Bild. Daß sich im Raum des Archivs Wissenschaftler aus aller Herren Länder ein Stelldichein geben und einen aktuellen, möglichst lückenlosen Bestand an Hölderlin-Literatur nachgewiesen und zur Einsicht wünschen, steht erst am Ende einer langen Reihe von Aktivitäten. Zunächst sind wir durch unseren vielseitigen Sammelauftrag in Anspruch genommen. Wir müssen ermitteln: Gibt es neue Ausgaben des Dichters, Übersetzungen seiner Werke – vielleicht irgendwo in einer Zeitschrift oder Zeitung „versteckt“ –, sind neue Bücher oder Aufsätze über ihn erschienen, oder haben Maler, Cineasten, Regisseure, Literaten, Komponisten sich in Bildern, Filmen, Drehbüchern, Theateraufführungen, Funkskripten oder Büchern, auf Schallplatten, Tonbändern mit ihm befaßt; haben andere sich wiederum über diese Arbeiten in Rezensionen geäußert? Eine ausländische Dissertation zu beschaffen mitsamt der Erlaubnis zur Kopie und öffentlichen Benutzung oder die Anschrift eines Künstlers ausfindig zu machen und ein Echo von ihm zu erhalten, gerät nicht selten zu einer mehrjährigen Odyssee. So zieht nicht erst die Auskunftstätigkeit des Archivs, sondern bereits die Erwerbung der Dokumente einen umfangreichen Schriftverkehr nach sich. Bei ungedruckten Dokumenten müssen zusätzlich Rechtsfragen geklärt, zahlreiche Vorlagen

¹ Internationale Hölderlin-Bibliographie (IHB), auf der Grundlage der Neuerwerbungen des Hölderlin-Archivs der Württembergischen Landesbibliothek 1984–1988. Quellen und Sekundärliteratur; Rezeption und Rezensionen. Hrsg. vom Hölderlin-Archiv, bearb. von Werner Paul Sohnle und Marianne Schütz, Stuttgart 1991.

müssen kopiert, gebunden und der Aufstellung entsprechend beschriftet werden. Eine Vielzahl von Arbeitskarteien ist auf dem laufenden zu halten und ständig an den Katalogen und Nachschlagewerken der Landesbibliothek abzugleichen. Natürlich bemüht sich das Archiv (mit ein-einhalb Planstellen) auch auf antiquarischem Sektor Ausschau zu halten nach Lebensdokumenten, Handschriften und anderen Zeugnissen über den Dichter. Sind Originale nicht zu beschaffen, versuchen wir Fotografien oder Kopien zu bekommen. Gelangt aber ein Original auf den Markt, gilt es binnen kurzer Zeit hohe Summen aufzutreiben – der Bibliotheksetat verkraftet solche Erwerbungen nicht.

Der explosionsartig wachsende, zum Teil aber schon fünf Jahrzehnte alte Bestand des Archivs verlangt durch seine formale Vielfalt, aber auch als Folge von drei Jahrzehnten der Auslagerung² und damit Trennung von den bibliothekarischen Einrichtungen einer großen wissenschaftlichen Bibliothek besonders intensive Pflege. Äußerst beengte Verhältnisse zwingen zunehmend zur Magazinierung von Beständen und lassen die Erfordernisse der Archivarbeit gelegentlich mit den Bedürfnissen der Benutzer kollidieren. Trotzdem ist die räumliche Einbindung in die Württembergische Landesbibliothek wegen der nur im Zusammenhang mit der Bibliothek zu bewältigenden bibliothekarischen Aufgaben und wegen der gemeinsamen Recherche- und Benutzungseinrichtungen eine existentielle Voraussetzung für das Archiv. Dies gilt besonders auch im Hinblick auf die formale und inhaltliche Erschließung der Dokumente, denn gerade der bibliographischen Funktion fühlt sich das Archiv besonders verpflichtet. Allerdings unterwirft die hier nur angedeutete Fülle der Aufgaben und die Personalknappheit seine Leistungsfähigkeit einer ständigen Zerreißprobe. Seit Anfang der achtziger Jahre haben sich allein Schriftverkehr und Neuzugänge mehr als verdoppelt!

Ein Jünglingsalter vor Gründung des Archivs hatte Friedrich Seeß (der Mitherausgeber der Hellingrathschen Hölderlin-Ausgabe) die erste Bibliographie zu Hölderlin veröffentlicht.³ Sie verzeichnet Primär-, Sekundärliteratur und die Rezeption des Dichters in Dichtung und Kunst, Rezensionen in Auswahl. Als das Archiv 1941 durch Theophil Frey ins Leben gerufen wurde, bildete sie die Grundlage für den Bestandsaufbau. Acht Jahre nach Kriegsende konnte das Hölderlin-Archiv mit einer

² Wegen der Kriegswirren war das Archiv 1943 nach Schloß Bebenhausen bei Tübingen ausgelagert worden. Erst 1970 kehrte es nach Stuttgart in den Neubau der Württembergischen Landesbibliothek zurück.

³ Friedrich Seeß, Hölderlin-Bibliographie, München 1922.

eigenen bibliographischen Publikation – der Hölderlin-Bibliographie 1938–1950 – an die Öffentlichkeit treten; sie weist Primär- und Sekundärliteratur nach.⁴ Diese Bibliographie wurde im Hölderlin-Jahrbuch von Maria Kohler fortgeführt: in den Bänden 9, 11, 12, 14, 18 und 19/20 für die Berichtsjahre 1951 bis 1977. Außer vier zeitlich begrenzten Spezialbibliographien zu den Vertonungen⁵ und Bühnenbearbeitungen⁶ erschienen noch einzelne Verzeichnisse zur lokalen wissenschaftlichen Rezeption in Spanien, Griechenland und Japan.⁷ Ein kritischer Wegweiser durch die wissenschaftliche Hölderlin-Literatur ist Alessandro Pellegrini zu verdanken.⁸ In der bibliographischen Verzeichnung stellte die 1985 erschienene, von Maria Kohler bearbeitete Internationale Hölderlin-Bibliographie 1804–1983⁹ einen Markstein dar. Sie weist in Form einer Schlagwortbibliographie die Sekundärliteratur und die künstlerische Rezeption vornehmlich in der Literatur nach. In einem Anhang sind Hölderlin-Ausgaben einschließlich Übersetzungen in andere Sprachen erfaßt, sofern neue Lesarten, Kommentare, Einführungen u. dgl. enthalten sind. Damit werden auf diesem Sektor auch die Lücken der Jahre 1922–1937 und 1974–1983 geschlossen. Diese Bibliographie erwuchs aus dem seit Anfang der fünfziger Jahre im Hölderlin-Archiv geführten Schlagwortkatalog.

⁴ Maria Kohler, Alfred Kellat, Hölderlin-Bibliographie 1938–1950, Stuttgart 1953.

⁵ Helmut Dörr, Vertonungen von Hölderlin-Dichtungen, in: Musikalienhandel, Leipzig, 27, 1925, S. 744 f. – Alfred Kellat, Bibliographie der Vertonungen von Dichtungen Hölderlins, HJb 1953, S. 119–135; (S. 136–141: Kellat, Beobachtungen zur Bibliographie der Vertonungen). – Gerhard Schuhmacher, Bibliographie der Kompositionen nach Dichtungen Friedrich Hölderlins, in: Schuhmacher, Geschichte und Möglichkeiten der Vertonung von Dichtungen Friedrich Hölderlins, Regensburg 1967, S. 354–419.

⁶ Rudolf Ruppel, Hölderlins "Tod des Empedokles" als Trauerspiel. Die Bühnenbearbeitungen und ihre Erstaufführungen nebst einer Bibliographie der Inszenierungen und Kritiken seit 1916, Mainz, Diss. 1955 (Anh.: Bibliographie der Inszenierungen und Kritiken von Hölderlins "Tod des Empedokles", der "Antigone" und des "Oedipus" sowie des zugehörigen theaterwissenschaftlichen Schrifttums).

⁷ María Luisa Punte, Hölderlin. Bibliografía en castellano, in: Friedrich Hölderlin, Home-naje en su centenario, La Plata 1971, S. 201–208. – Lampros Mygdalēs, Hellēnikē bibliographia Phrintrich Chelinterlin (1903–1976), Thessalonikē 1977. – Ders., Symplērōmata stēn hellēnikē bibliographia Phrintrich Chelinterlin, in: Epopteia, Athenai, 32.1979, S. 259 f. – Takuya Akiyama, Nihon ni okeru Herudarin kenkyū bunken, in: Doitsu bungaku, Tōkyō, 62.1979, S. 150–161.

⁸ Alessandro Pellegrini, Friedrich Hölderlin. Sein Bild in der Forschung, Berlin 1965 (Bibliographie S. 555–575).

⁹ Internationale Hölderlin-Bibliographie (IHB), hrsg. vom Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 1. Ausg. 1804–1983, bearb. von Maria Kohler, Stuttgart 1985.

Seit Ende der siebziger Jahre machte die elektronische Datenverarbeitung große Fortschritte, so daß man daran denken konnte, die konventionelle Art der Informationsauswertung und -wiedergewinnung durch eine dem Dokumentationswesen verwandte zu ersetzen. Die Erwerbungen und der Bestand des Hölderlin-Archivs blieben weiter Grundlage der Bibliographie, sie sollten jedoch detaillierter erschlossen und in größerem Umfang nachgewiesen werden als bisher. Unser Bestreben war zunächst, mit einem Personal-Computer und im Handel erhältlicher Software eine Hölderlin-Datenbank aufzubauen. Nach vielen fruchtlosen Bemühungen bot sich eines Tages die günstige Gelegenheit, an einem Projekt der Landesbibliographie Baden-Württemberg mit ähnlicher Zielsetzung teilzunehmen. Bereits 1979 war im Landesdatenschutzgesetz die Einrichtung eines Landesinformationssystems (LIS) verankert worden, das seitdem beim Statistischen Landesamt Baden-Württemberg geführt wird. Es sollte auch die in unserer Bibliothek bislang konventionell erstellte Landesbibliographie aufnehmen. Was lag also näher, als sich hier mit einem Unterprojekt „Automatisierte Hölderlin-Bibliographie“ anzugliedern! Bald zeigte sich, daß die Kooperation mit einer großen Datenbank andere Voraussetzungen hat als die Arbeit mit einem Personal-Computer. Bibliothekare und Programmierer mußten über mehrere Jahre hinweg gemeinsam erst ein Programm entwickeln, das den Anforderungen an eine Spezialbibliographie im Hinblick auf differenzierte inhaltliche Erschließung und formale Vielfalt der Dokumente gerecht wird. Nach einigen Jahren Vorarbeit wurde das Archiv ausgestattet mit einem Personal-Computer ITT XTRA XP System 40 mit Terminalfunktion für Datenfernübertragung; er ist über eine Standleitung mit dem IBM-Großrechner des Statistischen Landesamtes verbunden.

Der manuellen Dateneingabe geht die Lektüre der Dokumente und ihre Erschließung durch Deskriptoren (in eine Systematik eingebundene Schlagwörter) voraus. Dabei werden umfangreiche Dokumente (z. B. Sammelbände) in kleinere Einheiten zerlegt, damit die auf Hölderlin bezogenen Beiträge einzeln durch Verfasser und Sachtitel nachgewiesen werden können (z. B. ein Aufsatz aus einem Sammelband, ein Beitrag aus einer Teilsammlung, ein Gedicht aus einer Werkausgabe). So kann später bei der Literatursuche rasch die Stelle wiedergefunden werden, an der ein bestimmtes Problem behandelt wird. Die formale Titelbeschreibung und die Vergabe von Systemstellen und Schlagwörtern erfolgt schriftlich auf einem von uns konzipierten Datenerfassungsbogen. Von ihm werden sie in Bildschirmmasken mit variablen Feldern übertragen.

(D. h., es werden die bei einer Titelaufnahme vorliegenden Kategorien Autor, Sachtitel usw. mit einem mnemotechnischen Kürzel v0, st usw. gekennzeichnet und dahinter die vorliegenden Wörter, Texte oder Daten eingetragen.) Die zur sachlichen Erschließung eines Titels vergebenen Deskriptoren werden ähnlich in Masken erfaßt. Jede dieser der Datenbank im Statistischen Landesamt übermittelten Aufnahmen wird dort unter einer Nummer (der sogen. Identifikationsnummer) gespeichert. Das diffizile Programm ermöglicht nun, die eingegebenen Titel, Deskriptoren, sogar einzelne Elemente der Titelbeschreibung (Verfasser, Sachtitel, beteiligte Personen, Ort, Jahr, usw.) in eine bestimmte gewünschte Ordnung zu bringen und sowohl eine mit mehreren Registern versehene Bibliographie als auch einfach geordnete Listen als interne Arbeitsdateien herzustellen.

Gerüst, das mitwächst: der Thesaurus

Das Hauptproblem der inhaltlichen Dokumentation ist die Vieldeutigkeit der Sprache. Aus diesem Grunde spielen heutzutage Fachsprachen eine immer größere Rolle, denn in ihnen kann mehr oder weniger genau definiert werden, was beispielsweise „Schizophrenie“ bedeutet und durch welche Kriterien sich dieser Begriff etwa von „Schizophasie“ unterscheidet, während Begriffe wie „Wahnsinn“ oder „Verrücktheit“ einen weiten Interpretationsspielraum offen lassen. Da jedoch weder alle Autoren noch alle Literatursuchenden Psychiater, Linguisten, Genealogen, Philosophen und Künstler in einer Person sind, bedienen sie sich auch nicht immer aller jeweiligen Fachsprachen. Derjenige, der die Literatur dokumentieren und wiederauffindbar machen soll, unterliegt daher der Gefahr, daß er angesichts der vorliegenden Literatur für dieselbe Sache verschiedene Deskriptoren verwendet (Krankheit, Wahnsinn, Verrücktheit, Schizophrenie, Geisteskrankheit, Umnachtung, Irrsinn) oder umgekehrt unterschiedliche Phänomene mit demselben Begriff bezeichnet. Um sich daher in einem unübersehbaren Gewirr von Begriffen zurechtzufinden, ist es für das Retrieval von Literatur unabdingbar, zuvor eine ordnende Struktur zu schaffen. Diese manifestiert sich nicht in einer Fachsprache, da sie mehrere Fachsprachen, die Umgangssprache und historische Sprachzustände bewältigen muß; in der Dokumentation wird diese strukturierte Schlagwortliste „Thesaurus“ genannt. Ein derartiger Thesaurus versucht einen Wortschatz nach Kopf-, Ober-, Unter- und verwandten Begriffen (in der internationalen

Terminologie: Top Terms, Broader Terms, Narrower Terms, Related Terms) zu gliedern. Synonyme werden durch Siehe-Verweisungen (Used-For-References) ausgegrenzt.

Unsere Gliederung erhebt keineswegs den Anspruch, ein allgemein verbindliches System darzustellen: sie ist einerseits ein künstliches, der Sprache aufgezwungenes Gerüst, das sich ihr häufig genug widersetzt; andererseits stellt sie ein notwendiges Ordnungsinstrument dar, dessen man sich bei der Dokumentation und beim Retrieval bedienen muß. Der Thesaurus erlaubt dem Dokumentar, dem Forscher wie dem Hölderlin-Liebhaber, gleichermaßen nachzuvollziehen, was hier unter einem Begriff zu verstehen ist, da jeder Begriff durch übergeordnete, untergeordnete, sinnverwandte und nicht benutzte (z. B. synonyme) Termini beschrieben wird. Der eigens für die Hölderlin-Bibliographie erarbeitete Thesaurus umfaßt z. Zt. rund 4500 alphabetisch (oder alternativ: systematisch) geordnete Deskriptoren. Eine solche Struktur setzt die Ordnung sämtlicher mit Hölderlin in Beziehung stehender Phänomene voraus. Grundlage unserer Systematik sind folgende Kopfbegriffe (Top Terms), die mit den Nummern Null bis Acht (sog. Notationen) bezeichnet sind:

- 0 Allgemeines
- 1 Persönlichkeit
- 2 Biographie
- 3 Weltbild in Biographie und Dichtung
- 4 Wirken in Theorie und Leben
- 5 Poetik
- 6 Werk
- 7 Rezeption
- 8 Forschung

Diese sehr weiten Begriffe sind je in bis zu (gegenwärtig) sieben Hierarchiestufen untergliedert. Die Notationen spiegeln die Untergliederung mittels Groß- und Kleinbuchstaben nur bis zur dritten Stufe wider, da sich die IHB in diesem Punkt der Landesbibliographie anschließen mußte. Will man z. B. wissen, in welchem Zusammenhang der Begriff „Melancholie“ in der IHB erfaßt ist, so zeigt ein Blick in den *alphabetisch* geordneten Thesaurus folgendes:

- TT Biographie
- TT Weltbild in Biographie und Dichtung
- BT Krankheit
- BT Soziologische und psychologische Probleme

RT Trauer
UF Schwermut

Vom Begriff „Melancholie“ aus gesehen, bedeutet BT = Broader Term, d. h. den nächsthöheren Begriff, und TT = Top Term, d. h. den obersten Begriff in der Hierarchie der Deskriptoren. Wir haben in diesem Fall je zwei TT und BT. „Trauer“ ist ein RT = Related Term, ein verwandter Begriff, der eventuell bei der Literatursuche mit herangezogen werden kann. Dagegen wird „Schwermut“ als Nicht-Deskriptor gekennzeichnet (UF = Used For; d. h. „Melancholie“ ist anstelle von „Schwermut“ verwendet worden). In diesem Beispiel wird der Deskriptor der dritten Stufe „Melancholie“ aus zwei Blickwinkeln betrachtet: einmal als Faktum in der Biographie des Dichters, gekennzeichnet mit der Notation 2Ek (2 = Biographie, 2E = Gesundheitszustand, 2Ek = Krankheit), zum anderen als Teil seines Weltbildes, wie es uns in seinem fiktionalen Werk oder in Zeugnissen seiner Lebensgeschichte begegnet (3Fs: 3 = Weltbild in Biographie und Dichtung, 3F = Gesellschaft, 3Fs = Soziologische und psychologische Probleme). Dies kann im größeren Zusammenhang des *systematisch* geordneten Thesaurus wie folgt veranschaulicht werden:

- 0 Allgemeines
- 1 Persönlichkeit
- 2 Biographie
 - 2A Allgemeines zur Biographie
 - 2B Aufenthalte
 - 2C Beziehungen
 - 2D Eigentum
 - 2E Gesundheitszustand
 - 2Eb Ärzte
 - 2Eg Gesundheit
 - 2Ek Krankheit
 - Depression
 - Einlieferung
 - Halluzination

Wahnsinn

- 3 Weltbild in Biographie und Dichtung
 - 3A Allgemeines zum Weltbild
 - 3B Bildungsgang
 - 3C Dichtkunst (Weltbild)
 - 3F Gesellschaft
 - 3Fd Gesellschaftswissenschaftliche Quellen
 - 3Ff Hierarchie
 - 3Fj Kultur
 - 3Fm Mensch
 - 3Fn Pädagogik
 - 3Fo Politik
 - 3Fq Recht
 - 3Fs Soziologische und psychologische Probleme
 - Begierde
 - Ehrgeiz
- Melancholie
 - Zorn
 - 3Ft Staat

Der Thesaurus weist nicht nur Sachbegriffe nach, sondern auch Personen und Werktitel. Dies ist unumgänglich, da sich häufig enge Bezüge zwischen ihnen und Sachbegriffen ergeben:

A. Bezug zu einer Person

- TT Biographie
- TT Weltbild in Biographie und Dichtung
- TT Forschung
- BT Freunde
- BT Tübingen, Stift (1788–1793)
- BT Philosophische Quellen
- BT Gegenüberstellung

RT Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus
 Deutscher Idealismus
 hen kai pan
 Reich Gottes

B. Bezug zu einem Werktitel

TT Werk
 TT Rezeption
 BT Einzelne Gedichte
 BT Noten

„Stuttgart“ 6Dd 7Gn

RT „Die Herbstfeier“
 Landauer, Christian
 Stuttgarter Dichtung

Der hier skizzierte Hölderlin-Thesaurus kann und soll nur ein wissenschaftliches Hilfsmittel sein. Viele Entscheidungen für einen Deskriptor hätten auch anders getroffen werden können: Ob „Schwermut“ anstelle von „Melancholie“ als Deskriptor festgelegt wird, ob Quasisynonyme wie „Wahnsinn“ und „Verrücktheit“ als eigenständige Deskriptoren verwendet werden oder nicht, ist im Grunde nebensächlich; wichtig ist Konsequenz bei der Beschlagwortung der Dokumente. Ein Thesaurus darf aber kein erstarrtes Gebilde sein, er muß wie ein lebender Organismus sich aktuellen Erfordernissen anpassen können. Neue Forschungsschwerpunkte haben gelegentlich Begriffsneubildungen zur Folge oder rücken sehr spezielle Begriffe plötzlich ins Blickfeld. Sobald diese Begriffe in der Literatur auftauchen, müssen sie dem System einverleibt werden. Auch die Menge der anfallenden Literaturnachweise kann Änderungen im Thesaurus wünschenswert machen, etwa durch die Aufteilung eines Deskriptors mittels erläuternder Zusätze. Dadurch kann z. B. bei der Recherche von Titeln über „Mythos“ unterschieden werden zwischen solchen über Mythos als Gegenstand der fiktionalen Dichtung Hölderlins und solchen über Mythos als Thema seiner theoretischen Werke („Mythos (Theorie)“). Die Top Terms „Poetik“, „Werk“ und „Rezeption“ forderten geradezu auf, beispielsweise den Begriff „Drama“ zu differenzieren und der Systematik folgend zu unterscheiden zwischen Drama als poetischer Gattung an sich, Drama als einer bestimmten Gattung innerhalb von Hölderlins Werk und Drama

als Gattung von Werken, in denen Hölderlin rezipiert wurde (ebenso bei Epik und Lyrik). Da das fachliche und thematische Spektrum, in dem Hölderlin vorkommt, breit ist, der Thesaurus jedoch für Bearbeiter wie Benutzer mit vertretbarem Aufwand praktikabel bleiben muß, ist an manchen Stellen die komplizierte Begriffshierarchie durch eine alphabetische Begriffsliste ersetzt worden. So ist unter dem Oberbegriff „Philosophie“ kein ausgefeilter Thesaurus der Wissenschaft Philosophie zu erwarten; hier wurde lediglich untergliedert in „Gebiete der Philosophie“, „Geschichte der Philosophie“, „Philosophische Probleme“ und „Philosophische Quellen“; unter „Philosophische Probleme“ beispielsweise findet sich dann eine alphabetisch geordnete Abfolge der Deskriptoren von „Abgrenzung“ bis „Zukunft“.

Neben diesen in die Systematik eingebundenen inhaltsbeschreibenden Deskriptoren gibt es Form- und Nebenschlagwörter ohne systematische Zuordnung. *Nebenschlagwörter* kennzeichnen z. B. eine künstlerische Technik (Druckgraphik, Maltechniken), eine bibliographische Besonderheit (Bildband, Funkskript, Bibliophile Ausgabe), eine bestimmte Publikationsform (Dia, Schallplatte, Tonfilm, Videokassette) oder den Aufführungsort eines Theaterstücks. *Formschlagwörter* charakterisieren einen Titel als Primärliteratur (Formschlagwort: „Quelle“), als Rezension, Programm, Material zu einer Aufführung oder als Mikroform und weisen künstlerische Reproduktionen als farbig oder schwarzweiß aus. Der Unterschied zwischen Form- und Nebenschlagwörtern ist lediglich programmtechnischer Natur: Formschlagwörter können nur in Verbindung mit zusätzlich vergebenen Deskriptoren, Nebenschlagwörter jedoch selbständig wie Deskriptoren recherchiert werden. Beide haben noch eine steuernde Funktion, um einem Titel eine bestimmte Stelle innerhalb der gedruckten Bibliographie zuzuweisen; so kommen z. B. Titel mit dem Formschlagwort „Quelle“ zu den Textausgaben bzw. zur künstlerischen Rezeption, solche ohne dieses Formschlagwort zur Sekundärliteratur.

Es ist selbstverständlich, daß die neue Erschließungsmethode auf alle anderen Arbeitsbereiche des Archivs rückwirkt, daß es zusätzliche Arbeitsgänge und Anpassungsprobleme an das Vorhandene gibt. Bedenkt man ferner, daß nun ständig an der Drucklegung von zwei aufeinanderfolgenden Bänden der Bibliographie parallel gearbeitet werden muß mit vielfachen bibliothekarischen und programmtechnischen Korrekturläufen, so wird die eingangs erwähnte „Zerreißprobe“ unserer Leistungsfähigkeit auch aus dem Blickwinkel der neuen Erschließungsmethoden einsichtig. Wir hoffen jedoch, daß eine detailliert ausgearbeitete Biblio-

graphie mit vielen Möglichkeiten der Recherche schon im Vorfeld manche Fragen klären hilft und einen gezielten Zugriff auf die Dokumente ermöglicht.

„Was man weiß, sieht man erst“: Beschreibung der Bibliographie¹⁰

1. Zielsetzung und Grundlage

Die Internationale Hölderlin-Bibliographie (IHB) soll allen an Friedrich Hölderlin (1770–1843) Interessierten einen ausführlichen Nachweis der Dokumente bieten, die das Hölderlin-Archiv in der Württembergischen Landesbibliothek als zentrale Arbeitsstelle für die Hölderlinforschung gesammelt und ausgewertet hat. Erwerbungs- und Erschließungsgrundsätze orientieren sich sowohl an der Vielfalt der Benutzerbedürfnisse als auch an der Verschiedenartigkeit der Materialien. Berücksichtigt werden Ausgaben der Werke Hölderlins und die wissenschaftliche Sekundärliteratur mit größtmöglicher Vollständigkeit, soweit erreichbar auch Zeugnisse der Rezeption des Dichters in Literatur, Kunst und anderen Bereichen der Kultur sowie Rezensionen. Werke aus und über Hölderlins Umkreis werden in Auswahl verzeichnet. Die IHB 1984 ff. ist zugleich fortlaufendes Bestandsverzeichnis des Hölderlin-Archivs.

2. Berichtszeitraum und Erscheinungsweise

In dem 1991 erscheinenden Band werden die vom 1. 1. 1984 bis zum 31. 12. 1988 im Hölderlin-Archiv eingegangenen Neuerwerbungen dokumentiert. Damit besteht ein unmittelbarer Anschluß an die von Maria Kohler herausgegebene sogen. erste Ausgabe 1804–1983 (Stuttgart, 1985), die in der vorliegenden Form abgeschlossen ist. Die Vielfalt und Aufschlüsselung des referierten Materials sind von 1984 an erheblich größer.

Die IHB soll von nun an zweijährlich in gleicher Darstellungsart erscheinen. Der nächste Band für den Berichtszeitraum 1989/1990 ist für 1992 vorgesehen. Zehnjahreskumulationen der Register dieser Bände sind beabsichtigt.

¹⁰ Die folgende Beschreibung gibt den geringfügig geänderten Einleitungstext in der Druckausgabe der IHB 1984–1988 wieder. Bei den Bezeichnungen „Hauptteil“ und „Register“ handelt es sich um Arbeitstitel.

3. Inhalt

Aus folgenden Bereichen erwirbt das Hölderlin-Archiv selbständig und unselbständig erschienene Dokumente und wertet sie für die IHB aus:

– *Quellenliteratur*: Erstausgaben, Gesamtausgaben, Teilausgaben, Gedichtausgaben, Einzelwerke, Übersetzungen in andere Sprachen; Quellen aus dem Freundes- und Umkreis, sofern ein wichtiger Bezug zu Hölderlin besteht. Werkauszüge Hölderlins in Anthologien, Zeitschriften und Zeitungen werden nur in besonderen Fällen berücksichtigt (z. B. bei Übersetzungen).

– *Sekundärliteratur*: Bei Sekundärliteratur zu Hölderlin wird Vollständigkeit angestrebt; bei Literatur zu Freunden und zum Umkreis wird je nach Bedeutung des Hölderlin-Bezugs ausgewählt. Übersetzungen wissenschaftlicher Literatur ins Deutsche werden möglichst vollzählig erworben, dagegen Übersetzungen aus dem Deutschen in andere Sprachen nur in begründeten Ausnahmefällen.

– *Rezensionen*: Zu Dokumenten, die ab 1984 erworben wurden, sind Rezensionen, soweit erreichbar und ein Bezug zu Hölderlin darin ausgeführt ist, verzeichnet.

– *Graue Literatur*: Drehbücher, Funkskripte, Konzert- und Theaterprogramme, Vortragsskripte und unveröffentlichte Dokumente werden in Auswahl ausgewertet.

– *Zeitungsausschnitte*: Presseberichte mit überwiegendem oder wichtigem Hölderlin-Bezug werden nachgewiesen; der Schwerpunkt liegt bei den deutschsprachigen Zeitungen.

– *Sonstige Dokumente, Medien*: Filme, Fotos, Plakate, Werke der bildenden Kunst, Schallplatten, Tonbänder, Tonbandkassetten, Videofilme werden, soweit im Einzelfall beschaffbar, verzeichnet. Aus rechtlichen und finanziellen Gründen bestehen hier jedoch erhebliche Einschränkungen.

Die Rezeption Hölderlins in Musik, Theater, Literatur, Film und bildender Kunst wird für den deutschsprachigen Raum möglichst vollständig dokumentiert. Seine Rezeption in der Pädagogik wird nur insoweit berücksichtigt, als sie sich in der wissenschaftlichen Literatur niederschlägt. Rezitationen werden nur in Ausnahmefällen verzeichnet.

– *Nicht verzeichnet* werden Anthologien, es sei denn, sie enthalten zusätzliche Erläuterungen oder sind aus anderen Gründen von herausragender Bedeutung für die Hölderlin-Rezeption.

– *Nachträge* von Fundstellen bei bereits nachgewiesenen Dokumenten werden nur dann gemacht, wenn sie besonders wichtig sind, etwa bei Gesamtausgaben oder der Publikation bisher unveröffentlichter bzw. schwer erreichbarer Dokumente in leicht zugänglichen Druckwerken.

– *Korrekturen, Ergänzungen und Nachträge* werden, soweit sie in den vorliegenden Band nicht mehr einzubringen sind, gesondert jeweils in den Folgebänden verzeichnet.

4. Informationsquellen

Die IHB beruht auf Autopsie der Dokumente mit Ausnahme vereinzelter Hinweise in den Fußnoten. Ermittelt und beschafft werden die Dokumente aufgrund der Auswertung von Allgemein- und Fachbibliographien, Zeitschriften verschiedener Fachgebiete, Zeitungen (über Zeitungsausschnittdienste) und einschlägiger Literatur innerhalb und außerhalb des Buchhandels. Eine wertvolle Ergänzung bieten Literaturhinweise und Belegstücke von Hölderlin-Forschern.

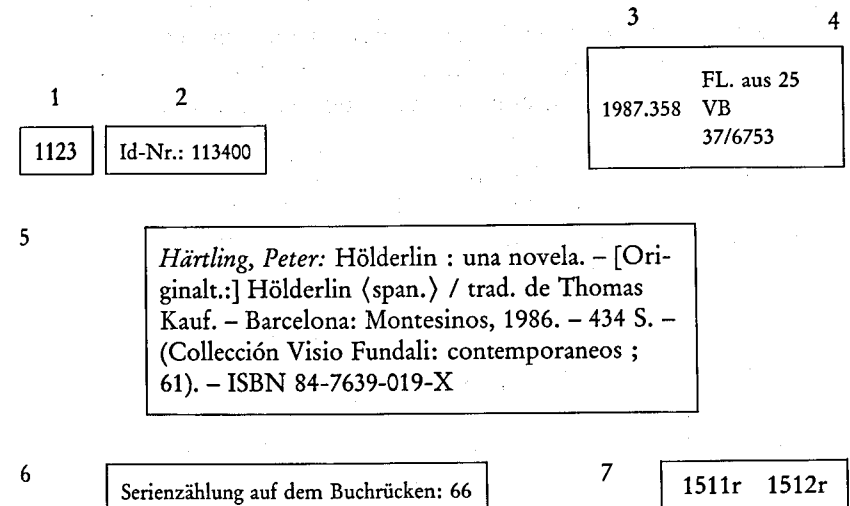
5. Dokumentation

Die vom Hölderlin-Archiv beschafften Dokumente werden in Anlehnung an die „Regeln für die Alphabetische Katalogisierung“ (RAK) formal erschlossen, wobei Korporationen bei der Ansetzung nicht berücksichtigt werden. Die inhaltliche Auswertung erfolgt mittels des oben beschriebenen Thesaurus. (Eine systematische Übersicht über den Thesaurus bis zur 3. Hierarchiestufe befindet sich am Beginn des Registerteils).

Die Bezeichnung der einzelnen Werke Hölderlins richtet sich nach der Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe (Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsg. von Friedrich Beißner und Adolf Beck, Bd. 1–8, Stuttgart 1943–85). Abweichende Titel der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe sind berücksichtigt worden (Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsg. von Dietrich Eberhard Sattler ..., Frankfurt a.M. 1975 ff. (noch nicht abgeschlossen)).

Transkriptionen von Titeln aus außereuropäischen Sprachen beruhen auf unterschiedlichen Informationsquellen und können daher im Einzelfall variieren. Um Verzögerungen bei der Dokumentation zu vermeiden, wurde die Transkription häufig durch eine Übersetzung ins Deutsche mit nachfolgendem Sprachvermerk ersetzt.

6. Aufbau eines Titels



- 1: Laufende Nummer innerhalb der Bibliographie. Bei mehrbändigen Werken werden die übergeordnete Gesamtaufnahme und die Teilbände einzeln numeriert. Im Rezensionsteil erhält das jeweils vor der Rezension aufgeführte rezensierte Werk keine laufende Nummer, da es schon an einer anderen Stelle der Bibliographie nachgewiesen ist und hier nur zur Verdeutlichung der Rezension nochmals erscheint. Spätere Bände der Bibliographie setzen die Numerierung des vorliegenden Bandes *nicht* fort; *einzelne Titel müssen daher stets zusammen mit der Zählung des jeweiligen Bandes zitiert werden.*
- 2: Identifikationsnummer, unter welcher der Titel in der Hölderlin-Datenbank gespeichert ist.
- 3: Zugangsnummer des Hölderlin-Archivs.

- 4: Standorthinweis des Hölderlin-Archivs (erscheint nur in Zweifelsfällen, hier: VB); an dessen Stelle oder zusätzlich kann eine Signatur der Württembergischen Landesbibliothek (hier: 37/6753) oder ein Hinweis auf Fernleihe aus einer anderen Bibliothek stehen (hier: FL aus 25).
- 5: Bibliographische Beschreibung des Dokuments. Sie besteht aus Verfasser, Sachtitel und gegebenenfalls nach dem Deskriptionszeichen „Doppelpunkt“ noch aus Unter-, Parallel- oder Originaltitel. An das Deskriptionszeichen „Schrägstrich“ können sich der Verfassersname in der Schreibweise der Vorlage anschließen, wenn er sich von der Ansetzungsform unterscheidet, ferner kooperative Verfasser und andere nicht zum Sachtitel gehörende Angaben. Bei unselbständig erschienenen Dokumenten folgt die durch „In“ eingeleitete Quellenangabe. Sie enthält den ungekürzten Titel der ausgewerteten Veröffentlichung mit Erscheinungsort, Band-, Jahrgangs-, Heft- und Seitenangaben. Bei selbständig erschienenen Dokumenten folgt, wenn nötig, die Ausgabenbezeichnung und darauf der Erscheinungsvermerk. Dieser setzt sich im allgemeinen zusammen aus dem ersten Verlagsort, Verlag und Erscheinungsjahr. Daran schließt sich der Kollationsvermerk mit Umfangs- und Illustrationsangaben an. Ist das Werk in einer Reihe erschienen, folgt der Gesamttitel. Die Internationale Standardbuchnummer oder, falls vorhanden, ein Nebentitel, stehen am Ende der bibliographischen Beschreibung.
- 6: Fußnote mit ergänzenden bibliographischen Angaben und im Einzelfall ausführlichen Standorterläuterungen.
- 7: Referenznummern. Sie verweisen entweder auf andere Dokumente, die in dem vorliegenden Werk enthalten sind, auf Materialien, die zu dem vorliegenden Werk gehören, oder auf Rezensionen. Ihr Zahlenwert ist identisch mit der laufenden Nummer innerhalb der Bibliographie. Die Buchstaben „q“ und „r“ kennzeichnen die betreffenden Dokumente als Quelle bzw. Rezension.

7. Anlage und Ordnung der IHB

Durch den „Hauptteil“ mit den vollständigen Titelnachweisen und den „Registerteil“ wird die IHB in zwei große Gruppen gegliedert.

A. Hauptteil

Die hier vorliegenden Titelnachweise bestehen aus fünf großen Gruppen:

- A Quellen
- B Sekundärliteratur
- C Rezeption
- D Rezensionen

Anhang: Ausgewertete, nicht im Hauptteil nachgewiesene Dokumente

Diese Gruppen sind ihrerseits mehr oder weniger unterteilt; die Untergruppen erscheinen nur dann in der IHB, wenn mindestens ein Titel vorliegt:

- A 1 Deutsche Hölderlin-Ausgaben
- A 2 Übersetzte Hölderlin-Ausgaben
- A 3 Quellenmaterial
- B Sekundärliteratur
- C 1.0 Kulturelle Rezeption
- C 2.0 Literarische Rezeption: Drama (Quellen)
- C 2.1 Literarische Rezeption: Epik (Quellen)
- C 2.2 Literarische Rezeption: Lyrik (Quellen)
- C 2.3 Literarische Rezeption: Sonstige Gattungen (Quellen)
- C 3.0 Kunst-Rezeption: Theateraufführungen (Quellen)
- C 3.1 Kunst-Rezeption: Filme (Quellen)
- C 3.2 Kunst-Rezeption: Bildende Kunst, Illustration (Quellen)
- C 4.0 Kunst-Rezeption: Noten, Tonträger (Quellen)
- C 4.1 Kunst-Rezeption: Musik-Aufführungen (Quellen)
- D 1 Rezensionen zu deutschen Hölderlin-Ausgaben
- D 2 Rezensionen zu übersetzten Hölderlin-Ausgaben
- D 3 Rezensionen zum Quellenmaterial
- D 4 Rezensionen zur Sekundärliteratur
- D 5 Rezensionen zur kulturellen Rezeption
- D 6 Rezensionen zur literarischen Rezeption
- D 7 Rezensionen zu Theateraufführungen
- D 8 Rezensionen zu Filmen
- D 9 Rezensionen zur bildenden Kunst und Illustration
- D 10 Rezensionen zu Noten und Tonträgern
- D 11 Rezensionen zu Musik-Aufführungen

Anhang: Ausgewertete, nicht im Hauptteil nachgewiesene Dokumente

Die Ordnung der Titel in den einzelnen Gruppen ist unterschiedlich; die Ordnungskriterien, insoweit sie in der Bibliographie relevant werden, sind jeweils am Beginn einer Untergruppe aufgeführt.

Im Anhang „Ausgewertete, nicht im Hauptteil nachgewiesene Dokumente“ sind sämtliche Monographien und Sammelwerke, aus denen Teildokumente entnommen wurden, in alphabetischer Ordnung nachgewiesen. Als Ausnahme sind hier auch das „Hölderlin-Jahrbuch“ und „Le pauvre Holterling“ jahrgangswise verzeichnet, um bei diesen ausschließlich Hölderlin gewidmeten Periodika Band für Band eine detaillierte bibliographische Beschreibung zu gewährleisten. Sonst werden hier keine Zeitschriftentitel nachgewiesen. Am Ende jedes Titels im Anhang stehen die Referenznummern derjenigen Dokumente, die in den Teilen A–D dargestellt sind. Gibt es Rezensionen zum ausgewerteten Werk oder zu den Teildokumenten, so wird dies hier ebenfalls vermerkt.

B. Registerteil

1. Systematische Übersicht

Einen ersten Überblick über die ca. 4500 Deskriptoren des Hölderlin-Thesaurus bietet die „Systematische Übersicht“. Alle Begriffe und deren Unterbegriffe beziehen sich, sofern nicht durch Zusätze anders vermerkt, ausschließlich auf Hölderlin. In der Kategorie 3: „Weltbild in Biographie und Dichtung“ finden außer biographischen Quellen nur die *fiktionalen* Werke Hölderlins Berücksichtigung. Die Kategorie 4: „Wirken in Theorie und Leben“ umfaßt die Tätigkeiten Hölderlins im beruflichen, künstlerischen, politischen und insbesondere theoretischen Bereich. Der Dokumentation auf diesem Gebiet liegen neben Zeugnissen von Hölderlins Wirken ausschließlich seine *nichtfiktionalen* Werke zugrunde. Der Überschneidung dieser Kategorien in der Literatur, (wenn Forscher sich zugleich auf fiktionale und nichtfiktionale Werke Hölderlins stützen), ist durch Doppelbeschlagwortung Rechnung getragen worden.

2. Systematisches Schlagwortregister der angezeigten Literatur

In diesem Register sind im Gegensatz zur „Systematischen Übersicht“ Begriffe bis zur letzten Untergliederungsstufe sowie jeweils ihre Fundstellen (Referenznummern) angezeigt, sofern sie bei der Dokumentation für diesen Band der IHB als Schlagwort vergeben worden sind. Um den Sinnzusammenhang der Untergliederung auch dann zu gewährleisten,

wenn die zu einem Unterbegriff gehörenden Oberbegriffe ohne Fundstellen sind, werden diese dennoch mit aufgelistet:

z. B.: 2F	Lebensabschnitte	[ohne Referenznummer]
2Fg	Jugendzeit (1776–1793)	[ohne Referenznummer]
	Spitznamen	[ohne Referenznummer]
	Holz	875

Bei einer Referenznummer ohne Zusatz handelt es sich um Sekundärliteratur; ein „q“ dahinter kennzeichnet einen Quellentext. Rezensionen werden in diesem Register nicht angezeigt, da zwischen Rezensionen und den Schlagwörtern des rezensierten Werks kein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Die Rezensionen sind stattdessen im Hauptteil bei der Titelaufnahme des rezensierten Werks verzeichnet.

3. Alphabetisches Schlagwortregister der angezeigten Literatur

Sämtliche Deskriptoren, die zur Dokumentation eines Bandes der IHB verwendet worden sind, werden hier alphabetisch aufgeführt. Da ein und derselbe Deskriptor unter verschiedenem Aspekt verwendet werden kann, steht die Systematikstelle (Notation) vor den dazugehörigen Referenznummern:

z. B.:	„Hälfte des Lebens“	
6Dd	[Texte, wenn Zusatz „q“ bei der Referenznummer, sonst Sekundärliteratur über das Gedicht]	215 221q . . .
6Hd	[Übersetzungen des Gedichts oder Literatur über die Übersetzung]	69q 70q . . .
7Gn	[Noten zu diesem Gedicht]	1353q 1364q
7Gt	[Tondokumente zu diesem Gedicht]	1334q 1371q

Auch hier werden keine Rezensionen nachgewiesen.

Vier Arten von Verweisungen bieten umfassende Möglichkeiten der Recherche:

– *Siehe – Verweisungen*; sie führen an Stelle des nicht verwendeten Begriffs den Suchbegriff an, z. B.: *Dichterpatronage* s. *Patronage*

– *Mehrgliedrige Siehe-Verweisungen*; sie sollen den Benutzer von einem unpräzisen Begriff zu mehreren spezifischen Deskriptoren leiten. Da diese eine Sinneinheit bilden, werden sie auch dann vollständig aufgeführt, wenn einige von ihnen ohne Titel sind. Dies wird jedoch jeweils vermerkt:

z. B.: *Drama* s. *Drama* (Gattung)
Drama (Rezeption)
Drama (Werk) *ohne Titel*

– *Siehe-auch-Verweisungen*; sie verweisen den Benutzer auf sinnverwandte Begriffe, wenn unter mindestens einem von ihnen im vorliegenden Band der IHB ebenfalls Literatur gefunden werden kann, seien nun für das gesuchte Schlagwort Titel nachgewiesen oder nicht:

z. B.: *die einigen Drei* – s. a. Abgrund; Äther; Christus; Dreifaltigkeit; Erde
Einheit 3Lp: 221, 436, 661, 846, 879 4Ho: 589, 718, 921, 1045 –
s. a. Einswerdung; Trennung; Trieb; Vereinigung

– *Siehe-auch-Verweisungen auf Unterbegriffe*; als Folge detaillierter Beschlagwortung sind häufig für Deskriptoren der höheren Systemstellen keine oder nur wenige Titel nachgewiesen; deshalb erfolgt bei Deskriptoren der ersten und zweiten Hierarchiestufe die Aufforderung, zusätzlich an der angegebenen Systemstelle nach spezielleren Unterbegriffen zu suchen; bei Deskriptoren der dritten Hierarchiestufe werden hingegen sämtliche Referenznummern der untergeordneten Begriffe gleich aufgelistet:

z. B.: *Biographie* – s. a. Unterschlagworte im systematischen Schlagwortregister 2
Gesellschaft 3F: 473, 577, 744. – s. a. Unterschlagworte im systematischen Schlagwortregister 3F
Einzelne Gedichte – s. a. 6Dd Unterschlagworte: 47q–49q, 212, 214,
...

4. Personenregister

Im Personenregister sind sämtliche Verfasser und die an einem Werk bzw. einer Aufführung beteiligten Personen in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt. Namens Kürzel von Verfassern, wie sie z. B. bei Zeitungsberichten häufig vorkommen, werden in der Form der Vorlage wiedergegeben. Sofern nicht ohne weitere Recherchen aufzulösen, sind sie auch in der Titelbeschreibung wie Verfassernamen behandelt. Das Register weist *nicht* Personen nach, *über* die geschrieben wurde: diese finden sich in den Schlagwortregistern. Die Funktion der einzelnen Personen bei einem Werk bzw. einer Aufführung ist mit einem Kürzel gekennzeichnet (z. B. hg = Herausgeber, di = Dirigent); fehlt es, ist die Person Verfasser.

Dieses Register weist auch Rezensionen nach (Referenznummern mit Zusatz „r“). Die Referenznummern sind gemäß der jeweiligen Funktion

der Person in einzelne Nummernkontingente gegliedert, innerhalb derer die Nummern in aufsteigender Zahlenfolge angeführt werden. Rezensionsnachweise beziehen sich ausschließlich auf eines oder mehrere der Werke der betreffenden Funktionsgruppe.

z. B.: Härtling, Peter 485–490, 1122q, 1123q, 1511r, 1512r, 1731 hg 29q, 32q, 1394r
(Die Rezensionen mit der Referenznummer 1511r und 1512r beziehen sich auf eines oder mehrere der Werke, bei denen Härtling *Verfasser* ist, also auf: 485–490, 1122q, 1123q, 1731; 1394r bezieht sich auf 29q und/oder 32q, wo Härtling *Herausgeber* ist.)

Rezensionen zu Sammelbänden werden im Hauptteil D: Rezensionen nicht unter dem Titel der Teildokumente, sondern unter dem Titel des Sammelbandes aufgeführt. Bei den einzelnen Autoren der Teildokumente erscheint deshalb im Personenregister kein Hinweis auf eine Rezension des Sammelbandes; dafür verweisen im Hauptteil die Referenznummern bei den jeweiligen Teildokumenten auch auf die Rezensionen des Sammelbandes.

Steht das Funktionskürzel „rz“ vor einer mit „r“ versehenen Referenznummer, bedeutet dies, daß die Person selbst Verfasser dieser Rezension ist.

Ist es erforderlich, in späteren Ausgaben der IHB weitere Rezensionen zu Werken zu dokumentieren, die bereits früher angezeigt worden sind, so werden dort Verfasser und sämtliche beteiligte Personen der rezensierten Werke nochmals nachgewiesen.

5. Titelregister

Das Titelregister listet alphabetisch sämtliche Sachtitel, Originaltitel, Nebentitel und Ansetzungstitel auf; Gesamttitel (Reihentitel) sind nur bei Hölderlin-Ausgaben aufgenommen worden. Ansetzungstitel werden berücksichtigt, weil in einigen Fällen der vorliegende Titel schwer auffindbar gewesen wäre (z. B. „1800 und wir“ wird aufgrund des Sortierprogramms nach „Z“ eingeordnet; der Ansetzungstitel „[Achtzehnhundert und wir]“ bei „A“). Dies hat zur Folge, daß manchmal gleiche Titel dicht aufeinander folgen (z. B.: [*Empedokles eins*] Empedokles I / Hölderlin, Friedrich und *Empedokles I* / Hölderlin, Friedrich). Der fingierte, häufig vorkommende Titel „[Rezension]“ ist nicht im Register enthalten. Titel, bei denen Verfasser, Sachtitel und Untertitel identisch sind, werden in *einem* Registereintrag zusammengefaßt. Schließlich ist zu beachten, daß die Artikel am Anfang von Werken Hölderlins bei der

Ordnung berücksichtigt werden; dies gilt auch für übersetzte Werke (z. B.: *Der Wanderer*; *Le voyageur*; *The ground of the Empedocles*). Artikel am Anfang nicht-hölderlinischer Werke werden übergangen, auch wenn sie Titel oder Gedichtanfänge Hölderlins sind (z. B.: Kildebaek, Arne: „Der Rhein“ / sieben Tuschzeichn.).

Im Anschluß an den Sachtitel bzw., sofern vorhanden, den Untertitel folgen nach einem Schrägstrich Verfasser und Referenznummern. Sind Rezensionen zu einem Titel vorhanden, werden sie entsprechend dem Personenregister nachgewiesen.

8. Recherche in der IHB

Dem Benutzer der IHB bieten sich somit unterschiedliche Möglichkeiten der Recherche:

– *Über eines der Register:* Vor Benutzung der beiden Schlagwortregister sollte man sich anhand der „Systematischen Übersicht“ einen Überblick über den der Dokumentation zugrunde liegenden Thesaurus verschaffen.

– *Unmittelbar über den Hauptteil:* Da die Titelnachweise, besonders der Teile A und C, differenziert untergliedert sind, kann je nach Problemstellung die Durchsicht der jeweils in Frage kommenden Rubriken sinnvoll sein. Zu beachten ist dabei, daß im Teil C (Rezeption) nur Quellen und dazugehörige Materialien (z. B. Programmhefte) verzeichnet sind; Sekundärliteratur steht im Teil B. Quellen und Sekundärliteratur zu einem Schlagwort im Bereich der Rezeption werden in den Schlagwortregistern zusammengeführt. Die Referenznummern der Quellen sind mit dem Anhängelbuchstaben q gekennzeichnet.

– *Über die im Anhang zum Hauptteil ausgewerteten Dokumente:* Da diese Titel durch Referenznummern mit den im Hauptteil nachgewiesenen Teildokumenten und ihren Rezensionen verbunden sind, empfiehlt sich dieser Weg, wenn der Titel eines Sammelwerks bereits bekannt ist.

Was zu wünschen übrigbleibt

Abgesehen von der Tatsache, daß das Konzept der IHB 1984 ff. als laufende Bibliographie auf der Grundlage eines physisch aufzubauenden Bestandes von Büchern und Dokumenten nur mit äußerster Anspannung der vorhandenen Kräfte und vielfacher Hilfestellung von Benutzern und Forschern erfüllt werden kann, ist uns bewußt, daß Desiderate

der bibliographischen Verzeichnung bestehen bleiben: So wäre eine vollständige Bibliographie der Primärliteratur von den Anfängen bis 1983 – parallel zur Schlagwortbibliographie 1804–1983 – wünschenswert. Auch die Zeitungsdokumentation des Archivs, als Ergänzung zum Buch- und Zeitschriftenbestand in systematischer Anlage seit Jahrzehnten geführt, bietet noch manches Betätigungsfeld für die Erschließung. Vom heutigen Standort aus müssen das erst einmal Zukunftsvisionen bleiben, ebenso wie die Zusammenführung der bibliographischen Verzeichnung des „Altbestandes“ bis 1983 mit derjenigen der Neuerwerbungen 1984 ff. unter den Kriterien der jetzt erarbeiteten EDV-gestützten Hölderlin-Dokumentation.

Über die „neu zu entdeckende Spätdichtung“ Hölderlins

Oder: „Bevestigter Gesang“ in ruinöser Edition

Von

Wolfram Groddeck

Das Projekt einer Neuedition von „Hölderlins hymnischer Spätdichtung“ erweckt zunächst die Hoffnung, daß hier die Chance ergriffen wird, die bisweilen etwas verfahren wirkende Diskussion um die ‚wahre Edition‘ von Hölderlins späten Entwürfen um einen philologisch fundierten und methodisch reflektierten Beitrag zu bereichern. Der unter dem Werktitel ‚Bevestigter Gesang‘ von Dietrich Uffhausen unternommene Versuch¹ verspricht bereits im Klappentext, dessen vollmundiger Tonfall sich in der Einleitung ungebrochen fortsetzt, nicht nur eine „neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung“ Hölderlins, sondern auch eine „Textausgabe“, welche „für die künftige Forschung [...] eine neue Textgrundlage“ bereitstelle, für welche der Herausgeber geflissentlich die Abkürzung „HBG“ gleich mitliefert.²

Die vordringlichste Aufgabe der „künftigen Forschung“ wird es allerdings sein müssen, die editorischen Zumutungen dieser Publikation zu benennen und ihre Resultate geduldig zurechtzurücken. Da es zu diesem Zweck weder genügt, die editorischen Prinzipien generell zu kritisieren, noch die zahlreichen sachlichen Fehler zusammenhangslos aufzulisten, sei im folgenden versucht, im Nachvollzug einiger weniger, exemplarischer Stellen die Kritik der Edition im Detail mit prinzipiellen Überlegungen zur ‚Edierbarkeit‘ von Hölderlins späten Entwürfen zu verbinden.

Doch zuvor ist eine Voraussetzung für das kritische Verständnis der fraglichen Neuedition offenzulegen. Was der Herausgeber in seiner Ein-

¹ Friedrich Hölderlin, „Bevestigter Gesang“: die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806. Herausgegeben und textkritisch begründet von Dietrich Uffhausen, Stuttgart 1989.

² Nämlich: „Hölderlin. Bevestigter Gesang (Uffhausen)“, so S. XXVIII. – Ich sehe keine Veranlassung, diese ein Wort des Dichters bürokratisch abkürzende Bezeichnung zu verwenden.

leitung zu verschleiern versucht, ist die offensichtliche und bis in Einzelheiten der Entzifferung nachweisbare Abhängigkeit von der ‚Frankfurter Hölderlin-Ausgabe‘ (FHA), insbesondere von der Faksimile-Edition des Homburger Folioheftes.³ Daß die „einschlägigen“ Bände 7 und 8 der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe bisher noch nicht erschienen sind⁴, spricht wohl eher für die Umsicht des Herausgebers D. E. Sattler, der den schwierigsten Teil seiner Ausgabe zuletzt, nämlich nach Sammlung aller editorischen Erfahrungen vorzulegen gedenkt.

Es ist, bei der polemisch heruntergespielten Konkurrenz zur FHA, nicht ohne Situationskomik, daß die neue Ausgabe von Uffhausen ohne den Supplementband der FHA, welcher die Faksimiles und die Umschriften zu einem bedeutenden Teil der von Uffhausen herausgegebenen Entwürfe enthält, nicht zu überprüfen ist, ja daß sie sich oft genug nur dann überhaupt lesen läßt, wenn man die Faksimile-Ausgabe mit den Umschriften zur Hand hat.⁵

Einiges zu den Editionsprinzipien

Dietrich Uffhausen gliedert in seiner Ausgabe die „hymnische Spätdichtung“ in fünf Gruppen. Die Bezeichnung der ersten Gruppe „Die ersten ‚Pindarischen Hymnen‘“ stellt einen interpretierenden Sammeltitle dar, welcher das editorische Programm der Ausgabe indiziert.

Die zweite Gruppe umfaßt die neun „Nachtgesänge“, die dritte die „Pindar-Fragmente“ – beides strenggenommen keine authentischen Werk-Titel. (Die „Pindar-Fragmente“ haben in Hölderlins Handschrift

³ Dies betrifft vor allem die gelegentlichen Neuentzifferungen, die Uffhausen nur gegenüber der Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe (StA) ausweist, nicht aber gegenüber der von D. E. Sattler und Emery E. George herausgegebenen Faksimile-Edition des Homburger Folioheftes, welche 1986 als Supplement III der FHA erschienen ist (im folgenden zitiert nach der Archivpaginierung und der Zeilenzählung der Umschriften: „307/1:1“ bedeutet also: „Homburger Folioheft, Seite 1, Zeile 1“). Vgl. die Neuentzifferungen der FHA wie „entschläft“ statt „entschlüpft“ (307/9:65), „Ihn fühlet“ statt „Ihr fühlet“ (307/31:1), „giergen“ statt „giengen“ oder „Seufzen“ statt „Sänften“ (307/61:24), um nur einige zu nennen.

⁴ „Von den angekündigten 20 Bänden dieser Frankfurter Hölderlin-Ausgabe (FHA) sind 1988 erst 11 Bände erschienen; die beiden einschlägigen Bände 7/8, die das hymnische Spätwerk umfassen, sollen den krönenden Abschluß des ganzen Unternehmens bilden und lassen wohl noch einige Jahre auf sich warten“ (Uffhausen, Einleitung S. IX).

⁵ Uffhausens Ausgabe enthält einen ergänzenden Faksimileteil, der die technische Qualität der Faksimiles in FHA III zwar nicht ganz erreicht, aber doch genügt, um einige herausgeberische Irrtümer und Willkürlichkeiten der „Textausgabe“ zu erkennen.

keinen Gesamttitel und die hier zu recht als zusammengehörige Gruppe edierten „Nachtgesänge“ haben im Erstdruck lediglich den Gesamttitel „Gedichte von Fr. Hölderlin“).⁶

Die vierte Gruppe wird als „Das ‚Homburger Folioheft‘“ bezeichnet. Hier werden nun die editorischen Einteilungskriterien konfus. Nicht nur, weil der Umfang der in dieser Gruppe edierten Texte weiter ist als in der genannten Handschrift, sondern weil das „Homburger Folioheft“ keine Werkbezeichnung, sondern die Archivbezeichnung für ein Handschriftenkonvolut darstellt.⁷

Die letzte Gruppe schließlich faßt das Gedicht ‚Andenken‘ und fünf späte Entwürfe und den apokryph überlieferten Text ‚In lieblicher Bläue ...‘ unter der unsäglichen Bezeichnung „Weitere ‚Vaterländische Gesänge‘“ zusammen.

Die begriffliche Konfusion, die sich schon in der Einteilung der edierten Texte andeutet, ist symptomatisch für die methodische Unbefangenheit der ganzen Ausgabe, – sowohl in bezug auf die editorische Reflexion als auch auf die synkretistische Argumentation in der „Einleitung“ und in den „textkritischen Anmerkungen“.

In einem Anhang teilt der Herausgeber, sozusagen die eigene Ausgabe übertrumpfend, sechs der neun „Nachtgesänge“ nochmals in einer text-synoptischen Darstellung mit. Textsynopsen sind tauglich als Analyse-Instrument für das Verständnis der Textentstehung, aber sie haben den unaufwiegbaren Nachteil, daß sie die dargestellten Texte in ihrer poetischen Integrität zerstören. Die sechsstrophige Ode ‚Blödigkeit‘ ist ein *anderes* Gedicht als die siebenstrophige Ode ‚Dichtermuth‘, und es fragt sich, ob man hier überhaupt von zwei „ Fassungen“ *eines* Gedichtes sprechen darf, – nachgerade irreführend ist es jedoch, den von Hölderlin publizierten Text der Ode ‚Blödigkeit‘ zur letzten ‚Schicht‘ einer variantenreichen „Textsynopse“ umzufunktionieren. Die synoptische Verarbei-

⁶ Diese keineswegs unwichtige Information ist in der Edition von Uffhausen nirgends zu finden. Die aus einem Brief Hölderlins an Wilmans übernommene Bezeichnung „Nachtgesänge“ (StA VI, 436) hat sich in der Hölderlin-Philologie zwar eingebürgert, aber es ist keineswegs eindeutig, ob Hölderlin damit wirklich die neun an Wilmans gesandten Gedichte bezeichnet hat.

⁷ Die terminologische Undifferenziertheit ignoriert auch die fundamentale Problematik der editorischen Behandlung des Homburger Folioheftes, aus der heraus sich die Supplement-Edition von FHA III erst begründet. Sattler stellt in der Einleitung zu FHA III, S. 19, ausdrücklich fest, „daß eine *nur werkbezogene* Faksimile-Dokumentation den komplizierten Verhältnissen innerhalb der Konvolute nur selten, dem *konzeptionellen Kunstcharakter* jener Handschriften gar nicht gerecht“ werde.

tung autonomer poetischer Texte scheint ein in der Editions-wissenschaft noch nicht hinreichend reflektiertes Verfahren zu sein⁸, das sich bei Uffhausen zu einer regelrechten Verwaltungsphantasie steigert. Am Schluß seiner „Einleitung“, S. XXVII, sagt er nämlich:

die Textsynopse [gibt] dem Leser die ‚Partitur des Gesanges‘ in die Hand und versetzt ihn so in die Lage, die Stufen der Textgenese genau zu vergleichen, an jeder Stelle alles mit einem Blick zu erfassen und den ganzen schöpferischen Prozeß des Dichters nachzuvollziehen. Welch ein großer zusätzlicher Gewinn, wenn Hölderlins gesamte Dichtung einmal synoptisch erschlossen vorliegen wird!

Womit hier gedroht wird, ist eine durch den Herausgeber vor- und festgeschriebene Einengung des Leserblickes auf die „Varianz“ des Textes, wobei die kompositorische Dimension des Textes durch die editorische Technik unkenntlich wird. Die Vision einer ‚Textsynopse‘ von ‚Hölderlins gesamter Dichtung‘ ist allerdings angesichts der komplexen Entwurfsstruktur des Spätwerkes editorisch gegenstandslos.

Diese (daher) nur im Anhang so exzessiv geübte Herausgeberpraxis scheint im Widerspruch zu dem – den Hauptteil der Ausgabe leitenden – Grundgedanken von der gesetzmäßigen Bauform der späten hölderlin-schen Hymnen zu stehen.

Der hier verwendete „mehrdimensionale Lesetext“ (Einleitung, S. XVIII) ist keine Textsynopse, kein Variantenapparat und augenscheinlich auch kein ‚Lesetext‘ – die Bezeichnung ‚mehrdimensionaler Lesetext‘ stellt vielmehr, wenn der Begriff ‚Text‘ noch irgend Sinn haben soll, eine *contradictio in adjecto* dar.

Um die intendierte Funktion dieses ‚Lesetextes‘ editionsimmanent zu verstehen, sind zwei Voraussetzungen zu diskutieren, welche die ganze Edition prinzipiell bestimmen.

Die Bedeutung, welche das „kalkulable Gesez“ für Hölderlins Poetik hat, ist für jeden, der sich mit Hölderlins Dichtung eingehender befaßt, unbestreitbar. Daß die vollendeten Texte Hölderlins eine durchdachte und gleichsam mathematisch kalkulierte Komposition erkennen lassen, kann nicht zur Diskussion stehen, und es ist wohl richtig anzunehmen, daß hier noch einiges an poetischer Präzision von den Hölderlin-Interpreten zu ‚entdecken‘ ist. Dennoch gibt diese Einsicht keinem Editor das

⁸ Vgl. zu dieser prinzipiellen Problematik auch Roland Reuß, „Michael Kohlhaas“ und „Michael Kohlhaas“. Zwei deutsche Texte, eine Konjektur und das Stigma der Kunst. Berliner Kleist-Blätter 3, Frankfurt am Main 1990, S. 3–42.

Recht, komplexe Entwürfe so lange zurechtzubiegen, bis sie – als ‚Texte‘ – der hypostasierten architektonischen ‚Form-Idee‘ des Herausgebers entsprechen. Zu genau dieser Praxis führt jedoch der Uffhausensche Begriff der „Textkonstitution“, welchem – in Berufung auf die etwas verstaubte Debatte über „Fassung und Form“ aus der Frühzeit der Stuttgarter Ausgabe⁹ – die vom Dichter angeblich „am Anfang“ gefaßte und vom Herausgeber nachzuvollziehende ‚Form-Idee‘ zugrunde liegt. „Textkonstitution“ wird darüber zu einer Tätigkeit des Herausgebers, die sich von der des Dichters nicht mehr unterschieden weiß.¹⁰

Ebenso unbestritten wie das poetische Baugesetz in Hölderlins Dichtung ist die Vorbildlichkeit der pindarischen Hymnen, die für Hölderlins „Gesänge“ kaum hoch genug einzuschätzen ist. Aber daraus ist nicht der Schluß zu ziehen, daß unvollendete Entwürfe nach Maßgabe der pindarischen Strophenmuster durch den Herausgeber zurechtgelegt werden dürfen. Der emphatische Hinweis auf die Bedeutung Pindars für Hölderlins Poetik, dem man wieder nur zustimmen kann, wirkt sich in der editorischen Praxis als leere Spiegelfechterei aus. Denn der Einfluß reduziert sich letztlich auf die Behauptung einer ganz äußerlichen Formübernahme: Triadische Struktur und korrespondierende Versanzahlen. Der nachdrückliche Bezug auf die „Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption“ von Albrecht Seifert¹¹ ist argumentativ wenig glücklich. Die Ergebnisse und Fragestellungen dieser ungemein reichen Studie werden so plakativ reduziert, daß sie in direkten Widerspruch mit den Forschungsergebnissen Seiferts geraten. Wenn Uffhausen S. XI sagt:

Hölderlin [...] übernimmt die Gestalt der Epinikien als Form-Modell und baut sie Strophe für Strophe, ja oft Vers für Vers nach.

so steht dem eine unendlich differenziertere Darstellung bei Seifert entgegen¹², die deutlich macht, daß aus Hölderlins Pindar-Rezeption

⁹ Siehe dazu ausführlicher Einleitung, S. XIX.

¹⁰ Indiz für dieses Quiproquo von Herausgeber und Autor ist der lax terminologische Sprachgebrauch in den „Textkritischen Anmerkungen“, wo man erstaunt zur Kenntnis nehmen muß, daß Hölderlin selber gelegentlich seine Entwürfe „konstituiert“. So etwa, wenn der Herausgeber feststellt, daß ein bestimmtes Textsegment von Hölderlin „noch einmal wiederholt und als eigenständiger Vers konstituiert“ werde (S. 267 unten). S. 255 oben erfährt man, daß Hölderlin „die Lesart «im [den] Sand» intendiert“.

¹¹ Albrecht Seifert, *Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption*, München 1982.

¹² So stellt Seifert beispielsweise gerade in bezug auf die „Komposition“ der ‚Feiertagshymn

keine editorischen Faustregeln für die „Textkonstitution“ zu gewinnen sind.

Es ist schließlich unbestreitbar, daß sich in der Notierung der Entwürfe auch quantifizierende Dispositionen Hölderlins erkennen lassen. So sind Leerzeilen zwischen den Strophenentwürfen zweifellos ‚lesbar‘ als kompositorische Markierungen des primären Textentwurfes. Aber es entbehrt jeder textkritischen Basis, anzunehmen, daß diese kompositorischen Dispositionen starr für den gesamten Entstehungsprozeß verbindlich bleiben. Die Vorstellung, Hölderlin habe sich zu Beginn der Arbeit an einem Gedicht auf eine bestimmte quantitative Aufteilung der Strophen und Verse definitiv festgelegt, ist die Prämisse, wonach Uffhausen die überlieferten Entwürfe „rekonstruiert“. Was dabei ‚editionsästhetisch‘ entsteht, sind skelettierte ‚Lesetexte‘, unleserliche Gebilde, die Hölderlin nie gesehen hat.

Die herausgeberische *idée fixe* eines auf Hölderlins Spätdichtung unermüdlich repetitiv applizierten ‚pindarischen‘ Strophenrasters führt zu den abenteuerlichsten Deutungen der handschriftlichen Überlieferung im Einzelnen. Ein bevorzugtes Mittel, die ‚pindarische‘ Strophen- und Versverteilung in der Handschrift zu entdecken, ist die Deutung von Federproben, Kleksen und Strichen als „Markierungen“ der von Hölderlin intendierten ‚Formidee‘. Hierzu nur zwei Beispiele von vielen:

In einem Entwurfssegment, ediert als Strophe 14 der Hymne ‚Heimath‘, entdeckt der Herausgeber vor dem letzten Vers fünf Punkte (V. 206–210). Er merkt dazu an: „5 Punkte zu Versbeginn zeigen die noch fehlenden Verse an“ (S. 124). Diese Punkte sind aber nichts anderes als der Tintenabdruck des Wortes „Weinstag“ auf der gegenüberliegenden Seite (307/44:16).

In Strophe 22 derselben Hymne ‚Heimath‘ fehlen zwei Verse (V. 232/233), damit die letzte Strophe die erforderlichen 15 Verse erreicht. Der Herausgeber entdeckt an ihrer Stelle zwei bisher noch nicht entzifferte Zeilen und teilt als Anmerkung rechts vom ‚Lesetext‘ mit: „nachfolgend unentzifferte Schriftzüge in der Hs. (mit fast tintenleerer Feder geschrieben)“ (S. 126). Die „unentzifferten Schriftzüge“ sind aber durchaus identifizierbar: der deutlichste Schriftzug ist ein Abdruck des Wortes „augen-

ne‘ fest: „Hölderlin folgt eine Strecke weit *einem* Pindarischen Gedicht; aber nicht Pindarischer Typik. Von der 4. Strophe an etabliert er ein eigenes Prinzip, das man, mit Vorbehalt, als unpindarisch bezeichnen kann: nämlich, in Entsprechung zur metrischen Responion abc-abc, eine Symmetrie der zweiten mit der ersten Triade, die durch inhaltlich-motivische Rückverweise und einmal durch Wortresponion gestützt wird“ (Seifert, a.a.O., S. 344).

lose“ auf der gegenüberliegenden Seite (307/48:25). Natürlich in Spiegelschrift.

Solche Versehen sind nicht zufällige editorische Unglücksfälle, sondern sie entspringen einer unreflektierten Deutungswut, welche, um die einmal gefaßte ‚Idee‘ immer wieder zu bestätigen, vor keiner noch so ungesicherten Behauptung zurückschreckt.

Der von Uffhausen entwickelte „mehrdimensionale Lesetext“, dem man immerhin zugute halten muß, daß er die Kritik daran geradezu provoziert¹³, ist in Wirklichkeit ein textkritischer Apparat, dessen Lesbarkeit viel Geduld und Abstraktionsvermögen voraussetzt.

Eine gewisse Unleserlichkeit erreicht dieser Apparat dadurch, daß er zuviel aufs Mal leisten soll: einerseits will er Verhältnisse der Handschrift dokumentieren¹⁴, andererseits zugleich textlogische und kompositorische Zusammenhänge abbilden. Einerseits versteht er sich als Darstellung von ‚Text‘, d. h. er will die „Chronologie im Entstehungsprozeß“ (S. XXI) nicht wiedergeben, andererseits soll doch im ‚Lesetext‘ auf keine Variante, keine Variable, keine Verschreibung verzichtet werden, weil alles, was in der Handschrift steht, als ‚Text‘ präsentiert wird.

Alles – mit einer Ausnahme: die „mäeutische Notiz“. Das scheint eigentlich nur ein anderes Wort für „Randglosse“ (S. XXI) zu sein, wobei der implizite Bezug auf die Fragekunst des Sokrates allerdings dunkel bleibt. In der praktischen editorischen Verwendung erweist sich die „mäeutische Notiz“ zunächst eher als eine Negativkategorie: das, was sich in den Text der Dichtung nicht mehr integrieren läßt, ist „mäeutische Notiz“. Aber die Funktion dessen, was als „mäeutische Notiz“ bezeichnet wird, geht darüber hinaus, sie kann nämlich auch die „poetologische Maxime“ (S. XXI) bezeichnen, die sich nicht in den ‚Text‘ integrieren läßt. Als eine solche wird auch jenes Notat bezeichnet, welches zum programmatischen Titel der ganzen Ausgabe verwendet wurde: „Beve-

¹³ In der Einleitung, S. XXI, erklärt der Herausgeber: „In der vorliegenden Ausgabe wird der Leser an Ort und Stelle auf den entsprechenden Sachverhalt hingewiesen. So sieht er sich in die Lage versetzt, die Entscheidungen des Editors zu überprüfen und jeweils als Teil der Textinterpretation wahrzunehmen“. Diese an die Rhetorik vom ‚mündigen Leser‘ der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe erinnernde Erklärung ändert nichts daran, daß die ‚Überprüfung des Editors‘ auf die Dauer zu einer sauren Mühe wird.

¹⁴ „Die Darstellung des kritischen Lesetextes nimmt sich die Umschrift der Faksimile-Ausgabe der *Friedensfeier* (1959 von Wolfgang Binder und Alfred Kellertat herausgegeben) zum Vorbild, d. h. sie wahrt typographisch die Dominanz der Grundschicht, auf der die weitere Textentwicklung zumeist direkt beruht“ (Einleitung S. XVIII).

stiger Gesang als / Neue Bildung aus der Stadt“.¹⁵ In den Textkonstitutionen von Reißner und Sattler wird diese Eintragung als zum ‚Text‘ gehörig interpretiert, aber im Grunde ist die Frage nur dann von Bedeutung, wenn man für den gesamten Entwurfskontext am Begriff eines kohärenten Textes festhält. Die „mäeutische Notiz“ verkörpert bei Uffhausen den letzten Zufluchtsort des Konzeptionellen in den späten Hymnenentwürfen und wendet sich von da unversehens gegen den haltlosen Begriff eines ‚Lesetextes‘.

Indem in der „mäeutischen Notiz“ das Moment der poetologischen Reflexion deutlich wird, dementiert sie das editorische Verfahren des Lesetext-Apparates, der zum einen die konzeptionelle Offenheit der späten Entwürfe verdeckt, indem er ihnen zum Prokrustesbett einer restringierten ‚Formidee‘ wird, zum andern aber dort, wo wirklich Texte vorliegen, durch die Registrierung aller Varianten eine Unfertigkeit suggeriert, die den Textzusammenhang auflöst.

Die doppelte Unzulänglichkeit des – im übrigen mit stupender Akribie¹⁶ erstellten – Lesetext-Apparates sei nun an zwei konträren editorischen Problemen dargelegt.

‚Textkritik‘: Problem und Bedeutung der Seckendorf-Drucke

Die ersten drei im Homburger Folioheft niedergeschriebenen Gedichte sind die Elegien ‚Heimkunft‘, ‚Brod und Wein‘ und ‚Stutgard‘ mit den späten Überarbeitungen, die bereits in FHA 6 als ‚Text‘ ediert wurden. Eine Übereinstimmung beider Ausgaben besteht zunächst in der Annahme, daß die späten Notate zwischen den Zeilen der Reinschriften als Ersetzungen des früheren Textes zu deuten sind und sich mit den unkorrigierten Teilen der Reinschrift zu einem neuen, zusammenhängenden Text verbinden lassen. Eine editorische Rekonstruktion des Textes, d. h. einer variantenlosen ‚Spätfassung‘ dieser drei Elegien, konfrontiert den Leser mit stilistischen Härten, welche den Zweifel an der Authentizität eines solchen Textes immerhin verständlich erscheinen lassen. Hier ist äußerster textkritischer Scharfsinn gefragt.

¹⁵ Siehe Einleitung, S. XXII, ferner S. 147 und S. 252.

¹⁶ So sind mir bei den edierten Texten nur wenige Druckfehler aufgefallen, etwa S. 59: „Schön“ statt „Schon“ oder S. 142: „Frucht“ statt „Furcht“. In den kommentierenden Texten wimmelt es hingegen von Druckfehlern, welche für die Verwendung von Textverarbeitungsprogrammen typisch sind.

Die dritte Elegie ist unter dem Titel 'Herbstfeier' in dem von Leo Freiherrn von Seckendorf herausgegebenen 'Musenalmanach für das Jahr 1807' abgedruckt. Dieser Druck ist zwar von massiven redaktionellen Eingriffen entstellt, aber er enthält einerseits Formulierungen, die auf das Homburger Folioheft verweisen, andererseits aber auch solche, welche sich dort noch nicht finden, obwohl sie deutlich auf die Autorschaft Hölderlins verweisen. Im Homburger Folioheft lautet die Anrede in V. 50 „gütiger Kristoph“, im Druck aber „treuester Christoph“; das Wort „gütiger“ wurde in der Handschrift von Hölderlin bereits zur Änderung angemerkt (307/13:4). Der V. 53 lautet in der überarbeiteten Reinschrift: „Und Vergangenes ist, und Künftiges fürstlich den Sängern“. Der Druck von 1807 gibt den Wortlaut: „Und Vergangenes ist und Entschiedenes fürstlich den Sängern“. Die in Hölderlins Handschrift nicht überlieferte Ersetzung „Entschiedenes“ für „Künftiges“ ist aber nur denkbar als eine authentische Änderung von Hölderlin selber, und zu fragen ist, auf welchem Weg der späte Wortlaut in den Erstdruck gelangte.

Die einzig plausible Antwort ist, daß Hölderlin wahrscheinlich alle drei Elegien-Überarbeitungen in eine heute verschollene Reinschrift übertragen hat, welche Seckendorf noch vorlag, von ihm aber einschneidend redigiert wurde. Erst die genaue textkritische Überprüfung dieser an sich naheliegenden und komplikationslosen Hypothese einer verschollenen Reinschrift an allen Seckendorf-Drucken¹⁷ könnte den textologischen Nachweis erbringen, daß die späten Interlinear-Überarbeitungen der Elegien, vergleichbar mit den überarbeiteten Oden in den „Nachtgesängen“, einen neuen kohärenten Text intendieren – und nicht als textauflösende Fragmentarisierung zu verstehen sind.

Diese Problematik ist Uffhausen offenbar nicht bewußt, jedenfalls bleiben die beiden zitierten Varianten des Erstdrucks in seinen „textkritischen Anmerkungen“ zum ‚Lesetext‘ von ‚Stutgard‘ unkommentiert, lediglich die vage Möglichkeit wird nicht ausgeschlossen, „daß Hölderlins Mitwirkung zu vermuten“ (S.228) sei, die Frage nach einer reinschriftlichen Druckvorlage wird jedoch nicht gestellt. Daß darin keine zufällige editorische Nachlässigkeit zu sehen ist, wird erst über einen Umweg deutlich.

Sucht man sich im ganzen Buch Uffhausens Bemerkungen zu den Seckendorf-Erstdrucken zusammen, so sieht man sich alsbald mit einer

¹⁷ Das betrifft außer ‚Stutgard‘ die erste Strophe von ‚Brod und Wein‘ und die Gedichte ‚Die Wanderung‘, ‚Patmos‘, ‚Der Rhein‘ und ‚Andenken‘.

verblüffenden Geschichte konfrontiert. In bezug auf den Erstdruck der ‚Rhein‘-Hymne bemerkt Uffhausen nämlich:

Die [Beißnersche] Hypothese, daß eine «letztgültige» (jedoch nicht überlieferte) Reinschrift von Hölderlins Hand existiert und als Druckvorlage gedient habe, ist wenig wahrscheinlich und zudem überflüssig angesichts der realen Möglichkeit, daß Seckendorf selbst im Herbst 1805 in Homburg eine Abschrift angefertigt hat, die dann von Hölderlin noch einmal durchgesehen und an einigen Stellen korrigiert wurde.¹⁸

Die Geschichte von der „realen Möglichkeit“ hat – im Gegensatz zur Edition der Elegien – in bezug auf den ‚Lesetext‘ der ‚Rhein‘-Hymne durchaus einen herausgeberischen Sinn. Denn wäre die Hypothese einer Reinschrift doch nicht „wenig wahrscheinlich“, dann wäre der von Uffhausen erstellte ‚Lesetext‘ der ‚Rhein‘-Hymne nicht mehr zu halten. Der aber „erscheint [...] hier erstmals in reiner makelloser Gestalt, entsprechend der Reinschrift H 3, in der die erforderlichen Verse vollzählig ergänzt worden sind“ (S. 211). Zu ergänzen ist hierzu, daß die ‚Rekonstruktion‘ der „makellosen Gestalt“ ausschließlich auf der gleich mehrfachen Neuentdeckung von „nachträgliche[n] Vers-Trennung[en] in der Hs.“ beruht: in Strophe 5 ist es ein Strich, der „bisher lediglich als «Texteinfügung» gedeutet wurde“ (S. 212), ebenso in Strophe 14, und ähnlich spekulativ in graphischer Hinsicht verhält es sich mit der Erweiterung der letzten Strophe um zwei Verse. Zweck dieser überraschenden Befunde, die jeder graphischen Eindeutigkeit entbehren, ist der monomane Nachweis einer idealen („pindarischen“) Proportion der Verszahlen in den einzelnen Strophen.

Einer solchen ‚Rekonstruktion‘ aufgrund höchst zweifelhafter graphischer Indizien widerspräche allerdings die Hypothese der zu recht gefürchteten ‚letztgültigen‘ Reinschrift als Druckvorlage. Denn die hypothetische Reinschrift müßte aller Wahrscheinlichkeit nach gleich viele Verse wie der redaktionell entstellte Erstdruck gehabt haben, da es selbst für Freiherrn von Seckendorf keinen Grund zur Änderung der Versanzahl hätte geben können.¹⁹

Die gleiche textkritische Argumentation wiederholt sich in bezug auf

¹⁸ S. 211. – Diese „mäeutische“ Herausgeber-Notiz entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn man sich klar macht, daß eine von Hölderlin „durchgesehene und korrigierte“ Abschrift fremder Hand ebenso authentisch wäre wie eine autographe Abschrift.

¹⁹ Zur Problematik der Lesarten im Erstdruck der Rheinymne vgl. Emery E. George: „Gutes mehr / Denn Böses findend“. Eine Gruppe problematischer Lesarten in Hölderlins Rhein-Hymne. Le pauvre Holterling Nr. 4/5, Frankfurt am Main 1980, S. 41–59.

den Erstdruck von 'Andenken'. Auch dieses Gedicht wurde, so Uffhausen S. 262, publiziert

nicht aufgrund einer verschollenen Reinschrift, wie in StA gemutmaßt wird, sondern wahrscheinlich aufgrund einer Abschrift, die Seckendorf bei seinem letzten Besuch in Homburg im Nov. 1805 angefertigt hat. [...] Hinzu kommt, daß Seckendorf, nicht hinlänglich mit Hölderlins strengen Kompositionsprinzipien vertraut, unter Verkennung und Mißdeutung des handschriftlichen Befunds, die Schlußstrophe von 12 Versen auf 11 Verse verkürzt hat (worin ihm alle Editoren bisher erstaunlicherweise gefolgt sind).

Den handschriftlichen Befund, den der Editor Seckendorf nicht recht zu deuten wußte, legt sich Uffhausen nun so zurecht, daß 'Andenken' jetzt „erstmal“ auch in der letzten Strophe dieselbe Verszahl wie in den anderen Strophen des Gedichtes erreicht. Der ‚Rekonstruktion‘ fällt das Enjambement (V. 56/57) im Text des Erstdrucks zum Opfer:

*Ausgehet der Strom. Es nehmet aber
Und gibt Gedächtnis die See,*

Es entstehen dafür, Uffhausen, S. 165, drei Verse:

*Ausgehet der Strom.
Es nehmet aber und giebt
Gedächtniß die See.*

Und das über eine zumindest fragwürdige Interpretation des Entwurfes zur Schlußstrophe, wonach eine Variante nur „(aus Platzgründen) seitlich versetzt“ sei (S. 262), was alle Editoren bisher übersehen haben!

Es sollte nun begreiflich geworden sein, warum die Hypothese der reinschriftlichen Druckvorlagen für die Seckendorfschen Erstdrucke wegdiskutiert werden muß. Deshalb wird auch für die ‚Rekonstruktion‘ der Elegie 'Stutgard' der Erstdruck mit der Überschrift 'Herbstfeier' editorisch vernachlässigt, – obwohl gerade hier die „Hypothese einer Reinschrift“ die Authentizität einer intendierten ‚Spätfassung‘ bei den Elegien aus dem Homburger Folioheft ‚textkritisch begründen‘ könnte.

Im ‚Lesetext‘ der Elegie 'Heimkunft' findet sich, in V. 69, eine der wenigen überzeugenden Neuentzifferungen, die nicht aus der Faksimile-Ausgabe des Homburger Folioheftes übernommen worden sind. Während Sattler und Beißner die gestrichene Variante (307/3:20) als „kalte Erde“ entziffern, liest Uffhausen „falbe Erde“. Obwohl die Entzifferung „kalte Erde“ graphisch nicht falsifizierbar ist, dürfte die Lesart „falbe Erde“ dem Kontext besser entsprechen, und ein Schriftvergleich

mit der Wendung „im falben Kornfeld“ (307/39:9) läßt die Neuentzifferung durchaus plausibel erscheinen.

Dieser punktuellen Verbesserung stehen jedoch zwei entstellende ‚Neuentzifferungen‘ in der letzten Strophe desselben Gedichtes entgegen. In V. 92, wo bisher Beißner und Sattler einhellig gelesen haben: „zugleich gehen die Maase der Last“ (307/4:15) liest Uffhausen tatsächlich: „zugleich gehen die Maase der Lust“. Der aufgeschreckte Leser wird in den „textkritischen Anmerkungen“, S. 224, mit folgender unverfrorener Feststellung belehrt:

Daß in der Handschrift der ‚u‘-Bogen fehlt, mag eine die (sic!) Flüchtigkeiten in der Schreibweise sein, wie sie auch sonst allüberall zu finden sind; dennoch ist „Last“ als Lesart wohl nicht ganz auszuschließen.

Das kommentiert sich selbst. Einige Erläuterungen erheischt jedoch der neue ‚Lesetext‘ in V. 101/102, zumal auf die hier vorgelegte Neuentzifferung schon in der „Einleitung“, S. XV, eigens hingewiesen wird. Es geht um ein Fragezeichen. Uffhausen erläutert, S. 224:

Entscheidend für das richtige Verständnis der Textstelle ist die Tatsache, daß hinter den Satz «Arm ist der Geist Deutscher» nicht ein Punkt (so StA und FHA), sondern ein Fragezeichen gesetzt ist, der Satz also eine rhetorische Frage darstellt (die eine verneinende Antwort erheischt) und keine «Scheltrede» ist.

Tatsache bleibt jedoch, daß sich in den eng verknäulten Varianten kein Fragezeichen befindet. Vielmehr überlagert das Wort „Deutscher“ mit Punkt (307/4:35) auf der Handschrift das Wort „Sinn“ (307/4:36), das – Hölderlins Schreibgewohnheit entsprechend – mit einem n-Verdoppelungsstrich notiert ist. Der Punkt nach „Deutscher“ befindet sich in diesem „n“, und der Verdoppelungsstrich wird von Uffhausen mit dem Punkt zusammen als Fragezeichen interpretiert. Der handschriftliche Befund ist hier keineswegs problematisch, er ist vollkommen eindeutig, nur etwas kompliziert.

Die gravierende Fehllesung ist die Konsequenz aus einer ebenso anmaßenden wie geistlosen Interpretation der Elegie 'Heimkunft', welche mittels einer einzigen tendenziösen Fehllesung den Sinn der gesamten späten Überarbeitung entstellt.

Warum nur? In der Einleitung, S. XVI, besinnt sich der Herausgeber – als hätte es eine Rezeptionsgeschichte Hölderlins nie gegeben – auf das Wesen des deutschen Vaterlandes:

Auch diese beiden Gedichte ['Die Titanen' und 'Kolomb'] werfen Licht und

Schatten auf den Geist eines Vaterlands, dem der himmelstürmende Dämon ebenso innewohnt wie der schöpferische, neue Welten entdeckende Genius.

Aus der Einsicht in Hölderlins Thematik, „geradezu «unendlich» aktuell geblieben“ (S. XVI), schöpft der Herausgeber auch die Erkenntnis, daß Hölderlin die „Reinschrift (H 1) von *Germanien* [...] mit Absicht mitten ins Zentrum des Konvoluts gestellt“ hat (S. 245). Schon in der Einleitung, S. XV, wird diese „Absicht“ erläutert:

Etwa in der Mitte des ganzen Konvoluts steht, topographisch wie geistig im Zentrum der Gesamtkonzeption, das Gedicht *Germanien*, in dem Hölderlin Wunsch und Vision von dem gestaltet, was er [...] «Vaterland» nennt.

Das Homburger Folioheft hat 92 Seiten, die Reinschrift von ‚Germanien‘ befindet sich auf S. 59–63; in der genauen „Mitte“, S. 46²⁰, stehen vielmehr die Verse: „Denn nimmer, von nun an / Taugt zum Gebrauche das Heilge“ (307/46:14–15).

Vom Abgrund nemlich

Der anhand der Erstdrucke textkritisch zu führende Nachweis, daß ein Teil der späten Überarbeitungen authentische ‚Spätfassungen‘ intendiert, ist für die editorische Behandlung der im Homburger Folioheft überlieferten Entwürfe von nicht zu überschätzender Bedeutung. Daß ein – aufgrund überlieferter Entwürfe rekonstruierter – ‚Text‘, dessen Reinschrift *nicht mehr* vorhanden ist, gleichwohl nicht als authentischer, sondern nur als hypothetischer ‚Text‘ gelten kann, ist – editionstheoretisch – eine Selbstverständlichkeit.²¹ Dennoch läßt sich ein prinzipieller Unterschied im Authentizitätsgrad gegenüber solchen ‚Text‘-Rekonstruktionen festhalten, bei denen angenommen werden muß, daß *nie* eine Reinschrift existiert hat. Hier steht nämlich die Frage zur Diskussion, ob *überhaupt* noch ein ‚Text‘ intendiert ist.

²⁰ Über diese Seite, als der „numerischen Mitte“ des Homburger Folioheftes, hat sich D. E. Sattler in der Einleitung zu FHA III, S. 18, Gedanken gemacht, die sich wohl nicht so einfach zerstreuen lassen, wie sich das Uffhausen, irgendwie betroffen, in Anm. 6 seiner Einleitung denkt.

²¹ Dieser Sachverhalt wird in den existierenden Hölderlin-Ausgaben nur in FHA reflektiert. Hier werden solche Texte als „konstituierte Texte“ bezeichnet – mit dem Hinweis darauf, daß der „konstituierte Text“ nur hypothetische Geltung beanspruchen kann. Diese Differenzierung findet sich bei Beißner noch nicht, bei Uffhausen aber, trotz des exzessiven Gebrauchs des Terminus „Textkonstitution“, nicht mehr.

Diese Grundfrage bei der editorischen Bearbeitung von Entwürfen läßt sich nicht generell lösen, sondern muß bei jedem Entwurf neu gestellt werden. Je offener die Entwürfe nach Umfang und innerer Kohärenz sind, desto disparater fallen die konkreten editorischen ‚Antworten‘ in bezug auf eine mögliche ‚Textgestalt‘ aus.

Wie tiefgreifend dabei die Konstitution von ‚Text‘ – bis in den Wortlaut hinein – von einer Interpretation abhängig ist, soll nun an einem Entwurf gezeigt werden, den Hölderlin auf S. 75 des Homburger Folioheftes notiert hat und der bei Beißner, als Anfang eines ‚hymnischen Entwurfes‘ gedeutet²², so lautet:

*Vom Abgrund nemlich haben
Wir angefangen und gegangen
Dem Leuen gleich, in Zweifel und Ärgerniß,
Denn sinnlicher sind Menschen
In dem Brand
Der Wüste
Lichttrunken und der Tiergeist ruhet
Mit ihnen. Bald aber wird, wie ein Hund, umgehen
In der Hitze meine Stimme auf den Gassen der Gärten
In denen wohnen Menschen
In Frankreich*

In den Lesarten wird die auffällige, mit Blei notierte Notiz gesondert mitgeteilt²³:

*und gegangen
Dem Leuen gleich, [d]
Der lieget
In dem Brand
Der Wüste*

Im Einleitungsband der FHA²⁴ unterscheidet sich die (inzwischen wohl als provisorisch anzusehende) ‚Textkonstitution‘ dieser Verse – abgesehen von der problematischen Zuordnung der Notiz „Die apriorität des Individuellen über das Ganze“ als Überschrift des Entwurfes – im wesentlichen nur durch die *Ersetzung* des Kolons „Dem Leuen gleich“ durch „Der Gelehrten halb“. Beides steht in der Handschrift, und die herausgeberische Entscheidung ist gegenüber Beißner konsequenter,

²² StA II, 250.

²³ StA II, 886.

²⁴ FHA, Einleitung, S. 86.

weil jetzt die Ersetzung „Der Gelehrten halb“ für „Dem Leuen gleich“ mit der schon von Beißner vollzogenen Ersetzung „in Zweifel und Aergerniß“ für „der lieget“ schichtenspezifisch übereinstimmt.

In der editorischen Aufbereitung durch Uffhausen wird aus dem handschriftlichen „Befund“ die Strophe 8 einer insgesamt 15 Strophen umfassenden Hymne mit der Überschrift ‚Das Nächste Beste‘. Einleuchtend wirkt bei dieser Deutung zunächst die Bestimmung des *Umfangs* des Entwurfskomplexes, nämlich von S. 73 bis 76²⁵, haltlos hingegen die Behauptung der bereits erkennbaren äußeren Form einer ‚Pindarischen Hymne‘ von 15 mal 15 Versen. Der fragliche Entwurfsabschnitt nimmt bei Uffhausen folgende Gestalt²⁶ an:

<8>

Vom Abgrund nem[h>lich haben
 Wir angefangen und <sind> gegangen
 | M<μ>|α τον ορκον|
 | Der Gelehrten halb -|
 | <I>n Zweifel und <A>ergerniß,|
 Dem Leuen gleich, [d<er>]
 Der luget
 In dem Brand
 Der Wüste.
 | Denn sin<n>licher sind Menschen|
 | Licht<t>runknen und der Thiergeist ruhet|
 | Mit ihnen<.>| Bald aber wird, wie ein Hund, u<m>gehn
 In der Hitze meine Stimme auf den Gassen der G<ä>rten
 [Der Schöpfer.]
 In den<en> wohnen Menschen
 In Frankreich<.>

Uffhausen konstituiert den ‚Text‘ des Entwurfes, indem er hier die einzelnen Textsegmente durchgehend als *Erweiterungen* interpretiert. (Dieser Logik der Erweiterung fällt übrigens, mittels einer Herausgeberergänzung, auch das spannungsreiche syntaktische Zeugma am Beginn des Abschnittes zum Opfer.) Das Motiv für eine solche Textkonstitution,

²⁵ Festzuhalten ist dabei allerdings, daß sich in der Handschrift mehrere Entwurfsschichten unterscheiden lassen. Demgegenüber bedürfte die Behauptung, daß die vier Seiten als ein *zusammenhängender* Entwurf zu lesen seien, einer fundierteren Interpretation, als sie Uffhausen vorlegt.

²⁶ Uffhausen, S. 146. – Wiedergegeben wird hier nur der ‚Lesetext‘, nicht der sekundäre Zeilen-Apparat.

welche sogar das beigeschriebene Pindarzitāt einbezieht²⁷, ist schnell erraten: Der Herausgeber benötigt 15 Verse, damit die ‚pindarische‘ Rechnung von 15 mal 15 Versen aufgeht. Das Resultat dieser ‚Textkonstitution‘ ist jedoch, aufgrund der syntagmatischen Festlegung der einzelnen Entwurfssegmente, ebenfalls ein ‚Herausgebertext‘ und nicht etwa die Wiedergabe des authentischen Entwurfes, auch wenn die Apparatur diesen Anschein erweckt.

Der Vergleich der drei verschiedenen ‚Textkonstitutionen‘ desselben handschriftlichen Entwurfes (die sich durchaus mit noch anderen Kombinationen der vorhandenen Entwurfssegmente variieren ließen) zeigt anschaulich genug, daß es hier *keinen Text* gibt, sondern daß der ‚Text‘ nur als Resultat einer je eigenen und neuen Lektüre möglich ist.

Es soll nun nur um die beiden Worte gehen, die Hölderlin in der Handschrift entweder unterstrichen (StA und Uffhausen) oder durchgestrichen (FHA) hat. Die Markierung in der Handschrift kann anscheinend als Streichung oder als Hervorhebung gedeutet werden. Dies ist aber nur von Interesse in Hinblick auf einen geschlossenen ‚Text‘, den Hölderlin hier offenbar nicht hinterlassen hat. Als Entwurf gelesen ist die Markierung ein Signal dafür, daß der Vergleich mit dem „Leuen“ für den Prozeß der Textentstehung eine besondere Bedeutung hat.

Die Neuentzifferung „luget“, die Uffhausen schon 1986 publiziert hat²⁸, ist gegenüber Beißners Lesung „lieget“ zweifellos angemessener. Denn gegen die Entzifferung „lieget“ spricht schon der graphische Befund, daß der i-Punkt Bogenform hat und daß nur zwei, nicht drei verbundene Striche zwischen „l“ und „g“ zu erkennen sind. Gegen die Lesung „lieget“ spricht aber auch ein stilistisches Argument. Denn das explizit statische Bild „Dem Leuen gleich, / Der lieget“ bezöge sich auf eine Bewegung („angefangen und gegangen“). Die Unstimmigkeit im Vergleichsgrund – ‚gegangen wie etwas, das liegt‘ – wird durch die Entzifferung „luget“ behoben: Die Lesart „luget“ ist kontextverträglicher, auch wenn das dialektale Wort „lugen“ in Hölderlins Gedichten sonst nicht verwendet wird.²⁹

²⁷ Zur Begründung siehe Uffhausen, S. 251. Über die mögliche Funktion des Pindarzitātes als intertextuelles Signal macht sich der Herausgeber hier keine Gedanken. Vgl. dazu Seifert, S. 261, Anm. 29.

²⁸ Vgl. die Literaturangaben bei Uffhausen, S. 249. – Sattler dankt, ebenfalls 1986, in der Einleitung zu FHA III, S. 20, Hilde Knaupp, „die schon vor Jahren die Lesart *luget* statt *lieget* (S. 75:12) vorschlug“.

²⁹ Siehe: Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin, 1. Teil: Die Gedichte. Bearbeitet von Heinz-Martin Dannhauer u. a., Tübingen 1983. – Das Grimmsche Wörterbuch, Artikel LUGEN,

Eine Deutung des „Leuen“, als eines der „luget“, muß aber die Frage zulassen, wohin er „luget“, – „In dem Brand / Der Wüste“? Die Handschrift kann vielleicht auch so interpretiert werden, daß man „In den Brand / Der Wüste“ liest.³⁰

Aber das Wort „luget“ ist graphisch doppeldeutig. Denn der – von Beißner als I-Punkt gedeutete – U-Strich kann ebenso sehr einen Umlaut andeuten, wie schon der Vergleich mit der Schreibung des Wortes „Wüste“ (307/75:14) zeigt.³¹

Wenn nun der Vergleich mit dem „Leuen“ sich nicht mehr darauf bezieht, daß er „luget / In dem Brand / Der Wüste“, sondern daß er dort „lüget“, so erscheint der ganze Entwurfskomplex in einem anderen Licht.

Daß der Löwe „lüget“, gibt der Antithese „Bald aber wird, wie ein Hund, umgehn in der Hitze meine Stimme“ einen genauen Sinn. Die Korrespondenz der Vergleiche von „Hund“ und „Leuen“ wird nun durch die Bildparallele „in der Hitze“ und „In dem Brand / Der Wüste“, aber auch durch die Entsprechung von „wir [...] gegangen“ und „umgehn meine Stimme“ kenntlich. Die beiden einander entgegengesetzten Vergleiche figurieren eine fundamentale metaphorologische Reflexion. Der ‚Löwe‘ als das königliche Tier der Metapher steht für die poetische Sprache des bildlichen Ausdrucks³² und aktiviert, indem er „lüget“, den platonischen Topos von der ‚Lüge der Dichter‘; die entgegengesetzte „Stimme“, die „wie ein Hund“ ‚umgeht‘, wird nun als topisches Signal einer ‚kynischen‘ Redeweise verständlich, welches durch die Apposition „auf den Gassen“ noch verdeutlicht ist.

Beides, „Wüste“ und „Gärten“, sind Orte der Sprache, die hier kunstvoll vertauscht werden: der Hund ‚geht um‘ in „Gärten“ und der „Leu“ „lüget“ in der „Wüste“.

Wenn man diese Konstellation im weiteren Kontext mit dem Entwurfskomplex von ‚Das Nächste Beste‘ begreift, so wird die poetologi-

sche Problematik auch in der Konstanz der Bildlichkeit sichtbar. Auf S. 73, wo der Entwurfskomplex ‚Das Nächste Beste‘ ausdrücklich mit der Thematik von „Sprachen viel, undichtrischen“ beginnt (307/73:9), findet sich wiederum der Gegensatz von „Orten, wo viel Gärten“ (307/73:18–19) und der Bestimmung „Unwissend in der Wüste“ (307/73:24).

Diese Überlegungen zur poetologischen Sinnkonstellation der auf die Überschrift ‚Das Nächste Beste‘ beziehbaren Entwürfe auf den Seiten 73–76 können hier nicht zu einer kohärenten Deutung der komplex aufeinander bezogenen Entwürfe ausgeführt werden. Sie sollen vielmehr nur veranschaulichen, wie sehr – bis in konkrete Fragen der Entzifferung hinein – die Deutung der Handschrift abhängig von der Lektüreeinstellung ist.

Die editorische Entscheidung, ob der „Leu“ im Gedichtentwurf „luget“ oder „lüget“, läßt sich nur über eine nachdenkliche Interpretation der Entwürfe und ihrer textgenetischen Logik treffen. Aber es wäre wohl, Sinn vorausgesetzt, eine Entscheidung ums Ganze des Gedicht-Entwurfs.

Die Einsicht in die Interpretationsbedingtheit von Edition ließe sich allerdings auch umkehren und führt dann ins Grundsätzliche eines vor-schnell als arbeitsteilig gedachten Verhältnisses von Edition und Interpretation: denn gerade der textkritisch fragliche Fall, das ‚editorische Problem‘, kann den Zugang zum Reflexionsgehalt eines un-feststellbaren ‚Textes‘ eröffnen.

Die herausgeberische Fixierung auf *den* ‚Text‘ ist – bei der gegebenen Art der Überlieferung in mehrschichtigen und in sich reflektierten Entwürfen – nicht nur im strengen Sinne gegenstandslos, sondern sie verdeckt auch, wenn sie die Interpretation mit dem ‚Text‘ verwechselt, die Konzeption des ‚Gesangs‘, sein Noch-Nicht.

bringt jedoch mehrere Belege von Schiller, „wo ein mundartlicher anklang beabsichtigt ist“, sowie Hinweise auf die literatursprachliche Verwendung zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

³⁰ So auch Uffhausen, der im ‚Lesetext‘ der Lesart „In dem Brand“ den Vorzug gibt („mglw. auch: d[r>en“, S. 146), im Kommentar jedoch „In den Brand“ richtiger findet (S. 252).

³¹ Vgl. auf derselben Seite 75 des Homburger Folioheftes die Worte „Fürsten“ (Zeile 24), „Hüfte“ (Zeile 27), „Hügel“ (Zeile 33) oder „über“ (Zeile 33) usw. Die Entscheidung, ob in einem Wort in Hölderlins Handschrift „u“ oder „ü“ zu lesen ist, läßt sich nur in Ausnahmefällen aufgrund des graphischen Befundes treffen, ähnlich wie bei der Homographie von großem und kleinem „d“.

³² Bekanntlich ist das ‚Löwengleichnis‘ des Homer (Ilias XX, V. 164 ff.) das älteste und zugleich prominenteste Paradigma der Methapherntheorie (Aristoteles, Rhetorik, 1406^b).

Ansprache des Präsidenten
zur Eröffnung der 21. Jahresversammlung
vom 7.–10. Juni 1990 in Tübingen

Liebe Mitglieder der Hölderlin-Gesellschaft und verehrte Gäste!

Zu unsrer 21. Jahresversammlung heiße ich Sie herzlich willkommen in Tübingen. Mein erster Dank gilt dem Hausherrn, dem Präsidenten der Universität und Professor Wunberg, der sie hier vertritt: Dank, daß wir unsre Veranstaltungen wieder in ihren Räumen abhalten dürfen. Auf's herzlichste begrüße ich Herrn Oberbürgermeister Dr. Eugen Schmid: der Empfang, den er uns gestern abend gab, steht mir noch einmal für die dauerhafte heimatliche Beherbergung unsrer Gesellschaft, und ich wiederhole gern öffentlich, wie sehr wir dieser Stadt und ihren Organen, namentlich ihrem Kulturamtsleiter Dr. Setzler, verpflichtet sind für die hilfreiche und ersprießliche Zusammenarbeit. Dank auch an die neue Erste Bürgermeisterin Frau Gabriele Steffen, daß sie gleich gestern an allen unseren Veranstaltungen so freundlich teilgenommen hat.

Aus der Ferne wünschen gutes Gelingen unsrer Tagung der Minister für Wissenschaft und Kunst, Herr Engler, und Herr Ministerialrat Dr. Vogel vom Innenministerium in Bonn.

Mit Freude haben wir, wie immer, unseren Ehrenpräsidenten unter uns, Prof. Theodor Pfizer, und unser Ehrenmitglied Prof. Lothar Kempfer, der vor wenigen Wochen seinen 90. Geburtstag gefeiert hat. Beider Gegenwart ist uns Gewähr für den lebendigen Zusammenhang mit den echten Ursprüngen unsrer Gesellschaft und dem Geist, aus dem sie nach dem Kriege hervorgegangen ist.

Ich muß mich, um die Vorträge dieses Vormittags nicht zu beschneiden, kürzer fassen, als es mein Abschied aus dem Amt mir nahelegt. Gern würde ich noch manchen persönlich begrüßen, namentlich die neuen Mitglieder aus der Deutschen Demokratischen Republik: Sie sind es, die bei der ersten Öffnung der Grenze den Weg zu uns gesucht haben. Darüber will ich aber die alten Mitglieder nicht vergessen, die in den Jahrzehnten der erzwungenen Trennung der Gesellschaft treu geblieben sind und immer wieder Wege gefunden haben, unsere Jahresversammlungen zu besuchen. Und es ist eine beglückende Erfahrung, die enthusiastischen Briefe zu lesen, die Bekundungen der Freude und Dankbarkeit

derer zu hören, die so lange von uns ferngehalten wurden. Möge ihre heutige Anwesenheit den Anfang dazu machen, daß wir auch drüben wieder heimisch werden.

An dieser Stelle möchte ich dankbar an den verstorbenen Präsidenten der Goethe-Gesellschaft, Prof. Karl-Heinz Hahn, erinnern. Seit vielen Jahren hat er die Goethe-Tagungen in Weimar dazu benutzt, die Vorsitzenden der literarischen Gesellschaften des Westens – der Kleist-, der Hölderlin-, der Schillergesellschaft – zu einer Gesprächsrunde einzuladen, die den persönlichen Kontakt durch alle Widrigkeiten am Leben erhalten hat. Noch in diesem Frühjahr hatte er uns zu einer Besprechung der künftigen Zusammenarbeit zusammengerufen.

Wir selber sind nicht untätig geblieben. Wir haben Einzelnen das für sie unbezahlbare Jahrbuch zukommen lassen, ihre Teilnahme an unseren Veranstaltungen erleichtert, Gastaufenthalte im Homburger Hölderlinhaus ermöglicht. Schriftsteller und Forscher von drüben haben auf unseren Jahresversammlungen gesprochen; und wir haben kein Recht und keinen Grund, unser Gespräch mit dem anderen Deutschland heute, weil seine Ideologie gescheitert ist, zu desavouieren: es hat früh dazu beigetragen, die Mauer der wechselseitigen Berührungangst zu überwinden.

Damit bin ich schon mitten in dem Rechenschaftsbericht über die zwölf Jahre meiner Amtsführung. Wie sich diese Periode im Leben der Hölderlin-Gesellschaft im ganzen darstellt, wird erst aus einem späteren Rückblick möglich sein. Ich bin 1978 in eine laufende Aktivität eingetreten, wie sie durch lange Jahre von meinem Vorgänger, Theodor Pfizer, und seinem Weggenossen Wilhelm Hoffmann ausgegangen war, und mein Vorsatz war es, das von ihnen Entworfenen und Begonnenen fortzusetzen. Darin wurde ich auf's hilfreichste unterstützt von dem gleichfalls neu hinzugewählten Vizepräsidenten, Ulrich Gauß. Zum Übernommenen gehörte zuallererst die Neugestaltung des Tübinger Hölderlinhauses. Es ist, durch die aktive Hilfe der Stadt und der Robert Bosch Stiftung, neu erstanden in einer Gestalt, die der alten Anlage wieder nahekommt.

Um die Bewältigung der vielfachen Arbeiten in diesen ersten Jahren hatte sich unsre neu gewonnene Geschäftsführerin, Frau Barbara Wiedemann-Wolf, sehr verdient gemacht. Durch die Energie und Phantasie ihrer Nachfolgerin, Valérie Lawitschka, mit der Unterstützung eines beratenden Gremiums, ist das Hölderlinhaus zu einem lebendigen Ort vielfältiger literarischer und künstlerischer Veranstaltungen geworden. Die neue Veröffentlichungsreihe der „Turm-Vorträge“ wurde ins Leben gerufen, durch die auch die auswärtigen Mitglieder an diesen Tübinger Veranstaltungen teilnehmen können. Das Jahrbuch ist, als zentrales Or-

gan der Hölderlin-Gesellschaft, nach Substanz und Umfang – öfters über die Grenze des Zahlbaren – weiterhin gewachsen. Die immense Last der Herausgeberarbeit ist, gemäß der Anregung von Herrn Pfizer, auf zwei Rücken verteilt.

Blicke ich auf die übrigen Desiderate, die Herr Pfizer 1978 in seiner Abschiedsrede aufzählte, so ist es zuerst die Internationale Hölderlin-Bibliographie, die von der überaus verdienstvollen Frau Maria Kohler vom Hölderlin-Archiv der Landesbibliothek erarbeitet worden ist. Die IHB findet ihre Fortsetzung in der EDV-Erfassung des Bestandes des Hölderlin-Archivs durch Herrn Dr. Werner Paul Sohnle und Frau Marianne Schütz. Daß wir damit auf die Bibliographien im Jahrbuch verzichten mußten, bleibt eine empfindliche Einbuße seiner wissenschaftlichen Funktion, und ich hoffe weiterhin, daß hierfür doch noch eine einvernehmliche Regelung gefunden wird.

Der alte Plan eines Hölderlin-Wörterbuchs, in der Art von B. Böschensteins noch immer unentbehrlicher Konkordanz zu den Gedichten nach 1800, ist in der Form des Aachener Index verwirklicht worden, zu dem der von Ute Oelmann besorgte Registerband der Großen Stuttgarter Ausgabe ergänzend hinzutritt.

Für die Schriftenreihe, die wir aus Kostengründen aussetzen mußten, dürfen wir, auf neuer Basis, auf ein Wiederaufleben hoffen.

Als ein besonderes Anliegen wurde uns übermacht, das Gespräch mit der jungen Generation zu intensivieren. Mit der Einrichtung der Hölderlin-Schülertagungen wurde ein vielversprechender Anfang gemacht; und ich gedenke mit großer Dankbarkeit der im vorigen Jahr gestorbenen Münchner Lehrerin Frau Hedwig Schultes, die sich mit begeisterndem Elan für die ersten, gleich höchst gelungenen Arbeitstage von Schülergruppen im Turm eingesetzt hat.

Die schon in unsrer Satzung vorgesehene Gründung von Ortsvereinigungen ist zum erstenmal, dank der Initiative der örtlichen Mitglieder, in Bad Homburg gelungen, mit einem regelmäßigen Programm von Seminaren und Vorträgen. Sie werden von der Stadt Bad Homburg, zusammen mit der Hölderlin-Gesellschaft, herausgegeben.

Aber auch das Nicht-Gelungene darf in einem solchen Rückblick nicht fehlen. Herr Pfizer hatte zum Schluß auf die gesicherte finanzielle Basis der Hölderlin-Gesellschaft hingewiesen, da sie ohne laufende staatliche Subvention auskommen muß. Es ist mir nicht gelungen, hier Abhilfe zu schaffen. Meine Hoffnung ist jetzt, daß ein jüngst sich zeigender Silberstreif, für meinen Nachfolger, doch noch ein künftiges Licht, ein Engagement der öffentlichen Hand verheißt.

Zu den Passiva meiner Amtszeit gehört auch der Abriss des alten Hölderlin-Wohnhauses in Bad Homburg. Unsre Enttäuschung bewog mich damals, die vorbereitete Jahresversammlung kurzfristig nach Heidelberg zu verlegen. Doch muß mit Nachdruck gesagt werden, daß die Stadt Bad Homburg, durch den Wiederaufbau des Hauses in der Dorotheenstraße und die großzügige Überlassung der Hölderlin-Wohnung an die Gesellschaft, für Gäste zu Studienaufenthalten, die langbewährte Zusammenarbeit aufs glücklichste wieder hergestellt hat. Und die Stiftung des Homburger Friedrich-Hölderlin-Preises hat den Namen des Dichters von neuem ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gerufen.

Dies ist der Moment, wo ich auch den Tübinger Hölderlin-Preis, die Stiftung der Universität und der Stadt Tübingen, mit Dank zu nennen habe. Sie werden morgen das Spiel der ersten Preisträger, des Theaters Lindenhof, zu sehen Gelegenheit haben.

Am Ende der siebziger Jahre durfte man erwarten, daß die Gesellschaft, nach den heftigen Spannungen zwischen der Stuttgarter und der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe – schon von meinem Vorgänger einem weisen Frieden entgegengeführt –, in eine beruhigtere Phase eintreten würde. Zu den *wünschbaren* Beunruhigungen, die weitere Wellen schlugen, zähle ich Peter Härtlings Roman 'Hölderlin' und Pierre Bertaux' Hölderlin-Buch. Um das letztere entbrannte ein heftiger Streit um Hölderlins Geisteskrankheit und schien die Gesellschaft in zwei Lager zu spalten. Ich selber bekenne, daß ich von dem Buch, trotz seiner waghalsigen Thesen, fasziniert war; und mindestens hat es dazu herausgefordert, das Spätwerk bis an die Grenze des Interpretierbaren ernst zu nehmen. Die Zukunft muß zeigen, was davon für die Erkenntnis von Person und Schicksal Hölderlins fruchtbar bleibt.

Auf Ausgleich der Gegensätze war mein Bestreben gerichtet. Da verwickelte ich selber – aus dem Wunsch, getrennte Unternehmungen zu *einer* wichtigen Aufgabe zusammenzubinden – die Gesellschaft in einen Streit um die Anrechte am Homburger Folioheft, aus dem ich sie am Ende nur durch meinen Rückzug herausholen konnte. Die Nachbeben reichen bis heute. Hölderlin ist nun eben der Dichter, in dessen Gemeinde immer wieder der Sektierergeist einfällt – wo der engagé zum enragé wird. – Hervorgegangen ist daraus immerhin Beträchtliches: Sie sehen es aus den zwei konkurrierenden Buchanzeigen unseres Beiblatts zum Programm (– und hoffentlich wissen alle die Liberalität zu würdigen, mit der wir dort auch noch das verspätete Auftrumpfen gegen uns aufgenommen haben). Das wird sich messen, im geistigen und wissenschaftlichen Austrag. Wir haben beiden auf dieser Tagung das Wort gegeben. Daß ich

keine Gelegenheit zur Diskussion gegeben habe, gebot der Tagungsfrieden. Wer „im Namen Hölderlins“ zu sprechen gewohnt ist, wird sich erinnern, daß in Olympia, während des „Gottesfriedens“, selbst die Kriege unter griechischen Städten zu ruhen hatten. Unsre Devise muß sein: Wage zu vertrauen!

Indem ich somit zur Gegenwart gekommen bin, sollte ich wohl ein Wort zu dem Thema dieser Tagung sagen. Ich lenke darauf über einen Blick in die Zukunft. Wir haben für die Jahresversammlungen der vergangenen Jahre drei Hölderlin-Städte uns neu hinzugewonnen: Regensburg, Heidelberg und Kassel. Auf die schicksalsvollsten Orte: Frankfurt, Bordeaux, fiel seit langem unser Blick – denn das längststrebte Jena war uns verschlossen. Nürtingen in der Nähe bot sich aufs freundlichste an – da haben die unerwarteten politischen Veränderungen die Wege geöffnet: wie uns schien, Chance und Pflicht zugleich. So haben wir uns für Jena als Versammlungsort 1992 entschieden. Dem Nürtinger Oberbürgermeister gebührt unser Dank, daß er dafür Verständnis aufbrachte, indem wir zugleich unser Vorhaben für 1993 fixierten, das 150. Todesjahr des Dichters, in welchem sich zugleich die ins politische Zwielicht geratene Gründung der ersten Hölderlin-Gesellschaft zum 50. Mal jährt.

Welche Wirkung auf das innere Leben der Gesellschaft die wieder erlangte Vereinigung mit den Hölderlinfreunden von drüben haben wird, kann niemand voraussehen. Schade wäre es, wenn sie nichts bewirken würde. In der Forschung haben sich die Fragestellungen, ebenso wie die wissenschaftliche Sprache, seit geraumer Zeit schon fühlbar angenähert, und dem Gespräch stand keine ideologische Sprachregelung mehr im Wege. Anders steht es mit dem politischen Bewußtsein, das sich in mehr als vierzig Jahren in zwei entgegengesetzte Richtungen entwickelt hat. Ich meine damit nicht so sehr die gegensätzlichen Gesellschaftsformen – es sieht alles danach aus, daß die ökonomische Vernunft über kurzem die eine in die andre auflöst. Aber es liegt eine Melancholie über diesem Prozeß: der Gedanke, daß der mächtige Impuls des Aufbruchs, nachdem er in einem einzigen Augenblick nationaler Freude sich zu verwirklichen schien, unter dem trockenen Geschäft der wirtschaftlichen Angleichung und materiellen Befriedigung in Rechthaberei einerseits, in Beschämung andererseits untergehen möchte, – eine Beunruhigung, die der Pragmatiker nicht kennt. Aber es gibt im deutschen Selbstbewußtsein, neben dem pragmatischen und positiven, ein gegenläufiges, ein kritisches Bewußtsein, aus dem von je die Rede von dem „anderen Deutschland“ kommt: eine Spaltung, die sich *nicht* auf die zwei deutschen Staaten verteilt, sie ist in uns selber. Es wächst das Bewußtsein, daß der Prozeß der technischen

Vernunft und der sinn-losen, in sich selbst sich erfüllenden Ökonomie sich totlaufen und uns von dem Grund, aus dem wir leben, der Natur, losreißen wird; ein Gefühl – denn mehr als ein Gefühl ist es noch kaum – daß es einer Orientierung bedarf, die unserem Handeln einen Sinn, der Geschichte ein Ziel gibt. Niemand bezeugt diese Spaltung früher und deutlicher als Hölderlin, mit seiner Verklärung und seiner Schelte der Deutschen. Hölderlin hat, die Dichtung fast überanstrengend, einen Sinn angeboten: mit seinem dichterischen Weltbild, seinem Geschichtsentwurf, seiner Mythologie: fast eine neue Religion. War es Schwärmerei? Auch die Friedensbewegung der Zwischenkriegszeit, die Paneuropäer der zwanziger Jahre wurden als Schwärmer denunziert: so lange, bis in furchtbaren Selbsterstörungen die Träumerei zum Realen, zum Unausweichlichen wurde. Es gehört zu einem *menschlichen* Dasein, daß es in seinem pragmatischen Verhalten von verantwortlichen Vorstellungen sich leiten läßt; daß es auf einen Sinn hin transzendiert. Und das Potential eines solchen Sinnbedürfnisses ist in dem anderen Teil Deutschlands vielleicht lebendiger geblieben. Wenn wir aber mit den Hölderlinischen *Vorstellungen* nichts mehr zu tun haben; wenn sein Welt- und Geschichtsentwurf keinen Sinn mehr abgibt, weil er uns unglaublich geworden ist – wozu dann noch Hölderlin? Genügt die Ergriffenheit durch sein Schicksal? oder die Schönheit seiner Sprache?

Sie verstehn, ich habe das Thema unsrer Tagung im Auge. Die Frage geht nach der *Wahrheit* des Hölderlinischen Mythos – und wir setzen sie keineswegs voraus. Nach der Wahrheit fragen ist nicht mehr allein Sache der interpretierenden Erschließung, sondern der Besinnung. Darum haben wir, zu dem Wort des Philosophen, auch das des Theologen erbeten.

Nicht daß wir meinten, am Ende würde ein Ergebnis stehn. Wir machen zum erstenmal den Versuch, das gemeinsam Gehörte im gemeinsamen Gespräch fortzusetzen – und in solchen Momenten werden wir ja das, was wir in Hölderlins Sinn sein können: „ein Gespräch“, eine Gesellschaft.

Meine Damen und Herren, ich habe das Glück gehabt, als ein Nicht-Fachmann und Nicht-Schwabe dieser Gesellschaft vorzustehen im Kreis eines Kollegiums sachkundiger, welterfahrener und liberaler Geister, und unterstützt von hilfreichen Mitgliedern des Beirats und durch vorzügliche Mitarbeiterinnen. Es fand statt in einer Atmosphäre der „gegengespannten Harmonie“ und unbedingten Offenheit. Von zweien, Unvergessenen, Wolfgang Binder und Pierre Bertaux, mußten wir in dieser Zeit Abschied nehmen; ihr unzeitiger Tod führte zu einer Verjüngung im Vorstand. Es ist Zeit, daß auch ich für einen Jüngeren den Platz räume.

Ich tue es mit meinem ernstesten und herzlichsten Dank für ungezählten Rat, Geduld und Vertrauen. Dieser Dank gilt aber Ihnen allen, weil ja einzig der Widerhall von Ihnen, sei er Zustimmung oder wohlmeinende Kritik, Entgelt war für alle unsre Mühen. Und vor uns sehen wir in eine Zukunft voll neuer und wichtiger Aufgaben.

Bericht des Präsidenten über die 21. Jahresversammlung in Tübingen

Am Vorabend der Tagung, Hölderlins Todestag, hatten sich, trotz dem Regenwetter, viele Verehrer des Dichters am Grab auf dem Stadtfriedhof versammelt. Der Präsident legte einen Kranz nieder, der, im Blick auf die politische Gegenwart, die Worte des Empedokles an die Agrigentiner trägt:

*... wenn euch dann das Leben
Der Welt ergreift, ihr Friedensgeist, –
[...] dann reicht die Hände
Euch wieder, gebt das Wort und teilt das Gut ...*

Nach einem freundschaftlichen Empfang, zu dem Oberbürgermeister Schmid die Mitglieder der Gesellschaft geladen hatte, begab man sich – da der Hölderlinturm die ganze Zahl nicht faßte – ins Stift, zu Lothar Kempfers Vortrag: „Herder, Hölderlin und der Zeitgeist“. Mit einer Fülle von Zeugnissen entwarf er ein imposantes Bild von der Frühgeschichte des Zeitgeist-Begriffs. Herzliche Ovationen. (Die berichtende Presse freilich hatte für diese noch menschliche Wissenschaftssprache kein Ohr.) Das belebte Auditorium verharnte auch am späteren Abend lautlos bei der Lesung Hölderlinischer Gedichte, von Paul Hoffmann mit spürbarer Beteiligung vorgetragen.

Am Freitag, nach der Tagungseröffnung, sprachen Manfred Frank und Eberhard Jüngel zu dem Thema der Tagung: über „Hölderlin und der Mythos“ und „Die Wahrheit des Mythos und die Entmythologisierung im Horizont des christlichen Glaubens“. Beide Vorträge sind in diesem Jahrbuch abgedruckt.

Die acht Arbeitsgruppen – geleitet von Renate Böschstein, Heinz Gockel, Wilhelm Killmayer, Dietrich Sattler, Maria Behre, Uvo Hölscher, Hermann Timm und Dietrich Uffhausen – waren auf den Freitag- und Samstagnachmittag verteilt, auch sie zum größeren Teil dem ‚Mythos‘ bei Hölderlin gewidmet. Sehr lebhaftige Beteiligung in allen Gruppen. Für das einzelne sei wieder auf Berichte in diesem Band verwiesen.

Der Freitagabend versammelte die Mitglieder und zahlreiche Tübinger und auswärtige Freunde der zeitgenössischen Musik im vollen Konzertsaal des Museums zu Wilhelm Killmayers Hölderlin-Liedern. Es sind die

in zwei Zyklen geordneten Turm-Gedichte der Spätzeit, Kompositionen für Tenor und Klavier aus der jüngsten Schaffenszeit des Münchner Komponisten, – eine Musik, die sich, im einzelnen Gedicht wie noch einmal im Zyklus, in der weiten Spanne von klassischem Volksliedton bis zur Atonalität bewegt, dabei, im Medium des Klanges, ganz nah auf der Spur der Texte bleibt, ihrer sinnlichen Einfachheit und rätselvollen Besinnlichkeit. Seine ganze Wirkung entfaltete das Werk durch den kongenialen Vortrag Christoph Prégardiens, seine behutsam zurückgenommene, dann wieder zu festlicher Naturfeier sich erhebende Gesangsstimme; aber nicht minder durch Siegfried Mausers meisterhafte Begleitung am Flügel, die Hölderlinische ‚Vergeistigung‘ dieser Texte im Vor- und Nachspiel reflektierend. Am Ende großer Dank auch für den anwesenden Komponisten. Von vielen wurde der Abend bereits als das Hauptereignis dieser Tage empfunden.

Von der Mitgliederversammlung am Samstagmorgen sei nachher die Rede. Ihre mutwillige Prolongierung auf nahezu fünf Stunden brachte das Podiumsgespräch über die Vorträge fast zum Scheitern. Doch traten, auch ohne die Moderation des Präsidenten, die Diskutanten – Manfred Frank, Eberhard Jüngel, Peter Härtling, Walter Lesch und Hermann Timm – alsbald in ein lebhaftes Streitgespräch. Die kontroversen Positionen traten scharf hervor: auf der einen Seite das Bestehen auf der Unzulänglichkeit des Mythos vor der Glaubenswahrheit der geschichtlichen Erlösung – auf der andern Seite, aufgrund der irreversiblen Aufklärung, das Postulat radikaler Toleranz und die Möglichkeit neuer mythischer Verbindlichkeiten aus dem vernünftigen Konsens. Am nächsten an Hölderlin heran – und zugleich an die Situation der Gegenwart – führte wohl der Hinweis auf den Bildcharakter des Mythos, und daß das dichterische Bild heute das einzige scheint, das noch Konsens und Sinn stiftend wirkt. So verstanden, wäre die Dichtung, auch ohne Mythologie, die Erbin des Mythos.

Der Abend brachte einen Szenenwechsel, Fahrt über Land zum Ammerhof. Im weit offenen Gehöft spielte die Lindenhof-Theatergruppe aus Melchingen die ‚Passion‘ des Jerg Ratgeb, des schwäbischen Malers, der in den Bauernkriegen sich auf die Seite der Aufständischen stellte und 1526 hingerichtet wurde. Das von Uwe Zellmer verfaßte und inszenierte Stück – worin der Maler-Künstler gleichsam als Schicksalsbruder Hölderlins erschien – wurde höchst reizvoll als improvisierte Theaterprobe, mit häufigen Reprisen, gespielt. Es hat hiernach, vom Juli bis in den Spätherbst, noch viele und vielbesuchte Aufführungen erlebt.

Am Samstag Ausflug auf die Schwäbische Alb, auf Mörikes Spuren,

unterhaltsam und kundig geführt von Ulrich Hötzer. Vom Breitenstein blickten wir aufs offene Tal, wanderten darauf ins nahe Ochsenwang, zu dem bescheidenen Pfarrhaus, wo vor nicht langer Zeit noch aus dem Oberstock die treue Wärterin den Vorbeiwandernden zu einer Tasse Kaffee hereinzurufen pflegte, damit er sich die Wohnung des Dichters besehe. Im Erdgeschoß das enge Schulzimmer, wo der Pfarrer Mörike den Dorfunterricht gab. Gegenüber auf der andern Straßenseite die kleine Kirche im dörflichen Holzgebälk, in deren Bänken wir eben Platz fanden. Hier las uns, von der Orgelempore, Herr Hötzer das ‚Märchen vom sicheren Mann‘ vor, das behaglich-bäurische Weltgedicht im homerischen Gewand: vom gutmütigen Unhold, der die Urzeit der Erde aufschreibt, dem Teufel den Schwanz ausreißt und seinem Riesen-Doppelfolioheft aus den gestohlenen Scheunentoren als Buchzeichen einlegt. Mit so tüchtig-schwäbischem Weltvertrauen wurden die Zuhörer entlassen. Abschiedsessen im nahen Gasthaus.

Zurück zur Realität. Das Vertrauen, zu dem sich bei der Eröffnung der Präsident bekannte, hatte sich noch am selben Tag als Täuschung erwiesen. Auf die Offenlegung dieses Vorgangs, entgegen dem Brauch des Jahrbuchs, hat die Gesellschaft Anspruch. Der Leiter der Arbeitsgruppe ‚Patmos‘ – in persönlichen und vertrauensvollen Gesprächen für seine Mitwirkung gewonnen – richtete (als Nicht-Mitglied) an sein Auditorium eine heftige Anklage gegen die Hölderlin-Gesellschaft, endend mit der Forderung auf Selbstauflösung der Gesellschaft. Die Forderung wurde in der Mitgliederversammlung von dem Vertreter des Verlags der FHA (Korporatives Mitglied) mit dem Antrag auf Änderung der Tagesordnung vorgebracht, dem nicht stattgegeben werden konnte. Zahlreiche neue Verfahrensankträge, nach bekannter Methode, hielten auch die Wahlen zum neuen Vorstand und zum Beratenden Ausschuß unmäßig hin, indem der Präsident jeden legalen Wunsch aus der Versammlung der Entscheidung des Plenums anheimgab. – Die Versammlungen der Hölderlin-Gesellschaft zeichnen sich durch das Engagement ihrer Mitglieder und die Offenheit des Austrags von Kontroversen vor manchen anderen Gesellschaften aus; hier aber wurde Liberalität und Humanität bis über die Grenze des Zumutbaren mißbraucht. Der Langmut und der Selbstdisziplin der Mitglieder ist es zu danken, daß die Sitzung nicht völlig im Chaos endete. – Bei ihnen wird es künftig stehn, was sie haben wollen. Dem Ankläger wird Gelegenheit gegeben, seinen Antrag für die nächste Mitgliederversammlung auf die Tagesordnung zu bringen.

Die Auszählung der Stimmen erforderte die Fortsetzung der Ver-

sammlung nach dem Podiumsgespräch. Zur Kandidatur für den neuen Vorstand (Herr Hölscher hatte nicht kandidiert) standen 14 Damen und Herren, darunter die von dem amtierenden Vorstand neu vorgeschlagenen: Oberlandesgerichtspräsident a. D. Günther Weinmann, Stuttgart, und Professor Dr. Günter Mieth, Leipzig.

Für den Beratenden Ausschuß wurde die Mitgliederzahl – die vier Vertreter der Universität Tübingen, der Stadt Tübingen, der Tübinger Universitätsbibliothek und der Württembergischen Landesbibliothek als geborene Mitglieder nicht eingerechnet – auf zwanzig festgesetzt. Wegen Stimmgleichheit vor der Zählgrenze erhöhte sich die Mitgliederzahl auf 21.

Im Namen des neugewählten Vorstandes und des Beirates schlug der bisher amtierende Vizepräsident, Prof. Dr. Gerhard Kurz, der Mitgliederversammlung vor, Prof. Dr. Uvo Hölscher zum Ehrenpräsidenten der Gesellschaft zu wählen:

„Meine verehrten Damen und Herren, liebe Mitglieder,

erlauben Sie mir an dieser Stelle, noch vor der Wahl eines neuen Präsidenten, eine letzte Amtshandlung.

Uvo Hölscher, unser Präsident, hat sich entschieden, nicht mehr für den neuen Vorstand zu kandidieren. In den zwölf Jahren seiner Präsidentschaft hat Uvo Hölscher sich, weiß Gott, um die Hölderlin-Gesellschaft verdient gemacht. Ihm ist nicht nur die so schöne und wirkungsvolle Erneuerung des Hölderlin-Turms mitzuverdanken. Ihm ist – neben vielem anderen – vor allem gelungen, was er gestern früh sein wichtigstes Bestreben nannte: der Ausgleich der Gegensätze.

Wir alle wissen, daß dieser Ausgleich in unserer Gesellschaft seit jeher so einfach nicht war und ist. Uvo Hölscher hat in manchmal äußerst schwierigen und spannungsvollen Phasen immer wieder den Zusammenhalt der Gesellschaft, den Ausgleich, die Versöhnung mitten und nach dem Streit wiederherzustellen gewußt – ohne daß Differenzen umgangen oder übergangen worden wären.

Seine Person steht für den besten Teil der Wirkungsgeschichte Hölderlins und für die beste Tradition der Hölderlin-Gesellschaft: für weite Gelehrsamkeit und philosophische Reflexion, Weltoffenheit und Liberalität, skeptische Nachdenklichkeit und Nüchternheit, Sensibilität und Herzlichkeit. Wir können uns glücklich schätzen, ihn als Präsidenten gehabt zu haben. Viel haben wir ihm zu verdanken.

Die Gesellschaft darf und kann seinen Rat, seine Gegenwart nicht missen. Wir haben eine institutionelle Möglichkeit, unseren Dank für sein Wirken auszudrücken: die Wahl zum Ehrenpräsidenten unserer Gesellschaft.

Im Namen des Vorstandes und des Beirates bitte ich Sie – per Akklamation –, Uvo Hölscher zum Ehrenpräsidenten der Gesellschaft zu wählen.“

Die Mitgliederversammlung wählte einstimmig, unter großem Beifall und durch Akklamation, Prof. Dr. Uvo Hölscher zum Ehrenpräsidenten der Gesellschaft.

Die Versammlung ehrte ihre verstorbenen Mitglieder:

(1988)

Jonatan Briel, Berlin
Dr. Clemens M. Brühl, Amsterdam
Maria Delius, Baden-Baden
Prof. Dr. Walter Eberhardt, Neuendettelsau
Friedrich Döring, Hattdorf
Dr. Gerhard F. Faber, Groningen
Frank Dimitri Frenkel, Den Haag
Prof. Dr. Rudolf Lennert, Tutzing
York Lutz, Sindelfingen
Prof. Dr. Josefina Nettessheim, Münster
Wilhelmine Wolff, Heidelberg

(1989)

Andreas Astfalk, Tübingen
Anna Bailer, Hechingen
Wilhelm Berner, Weinheim/Bergstraße
Dr. Wilhelm Irion, Korntal-Münchingen
Horst Köller, Geislingen
Dr. Otto Küster, Stuttgart
Dr. Julia Lehfeldt, Heppenheim
Prof. Dr. Dr. Hugo Moser, Bonn-Ippendorf
Prof. Dr. Otto Pfleiderer, Stuttgart
Dr. Kurt Reiche, Meldorf
Adolf Schmitt, München
Hedwig Schultes, München

(1990)

Otto Nufer, Berlin

Prof. Lieselotte Reichert, Dortmund

Emil Schelle, Stuttgart

Otto Wiegandt, Ulm

Mitgliederstand ist Ende Mai 1990: 1485. Zugänge seit der letzten Jahresversammlung 153. Löschungen 85.

Herr Zeller erläuterte die Rechnungslegungen für 1988 und 1989. Dem Antrag auf Entlastung des Vorstands und der Geschäftsführung wurde einstimmig ohne Enthaltungen stattgegeben.

Am Ende der Mitgliederversammlung trat der neue Vorstand zu einer kurzen Beratung zusammen und wählte aus seiner Mitte Professor Dr. Gerhard Kurz zum neuen Präsidenten; zum Vizepräsidenten Oberlandesgerichtspräsident a. D. Günther Weinmann.

„Zum Mythosbegriff im 18. Jahrhundert“

Bericht über die Arbeitsgruppe

Von

Heinz Gockel

Das Referat begann mit der Unterscheidung von Mythos und Logos. Beides meint das Wort: Logos das in diskursiver Argumentation sich als Wahrheit erweisende Wort, Mythos das unmittelbar einsichtige, erzählende oder bildhafte Wort. Beides sind korrelative, nicht sich ausschließende Begriffe. Sie sprechen zwei sich ergänzende Erkenntnisfähigkeiten im Menschen an. Im 18. Jahrhundert allerdings ist das Bewußtsein dieser Doppelseitigkeit verloren gegangen. Der Mythos wurde nicht mehr als die andere Seite des Logos erfahren, sondern als dessen zu überwindender Gegenspieler. Begründet liegt das im gradlinigen Weltbild der Aufklärung, die Entwicklung der Menschheit betreffend. In phylogenetischer Analogie zur Ontogenese erkannte man in der Menschheitsgeschichte ein Kindheitsstadium, dem das mythische Bewußtsein, und ein Erwachsenenstadium, dem das logische Bewußtsein entspricht. Im Erwachsenenstadium der Menschheit stellt sich die Frage nach der Entstehung der Mythen und des mythischen Bewußtseins. Vier Erklärungsmodelle, die vornehmlich im 18. Jahrhundert anzutreffen sind, wurden im Seminar diskutiert:

- das animistische mit der Tendenz, die Welt zu beleben und dadurch vertraut zu machen (eine Vorstellung, der auch viele Märchen verpflichtet sind);
- das euhemeristische, das in den Gestalten der Mythen zu Göttern und Helden erhobene historische Persönlichkeiten sieht (vor allem vertreten durch die Académie des inscriptions et belles-lettres);
- das aitiologische: der Mythos beantwortet Fragen, die eigentlich kausaler Erklärungen bedürften, mit Geschichten vom Anfang (erläutert am Mythos vom Paradies);
- das allegorische: Mythen sind in Bildern und Allegorien gefaßte Philosopheme.

Die Erklärungsmodelle verstehen das mythische Bewußtsein als ein hi-

storisch überwindbares und zu überwindendes. Sie leugnen die Gegenwärtigkeit des Mythos.

Von solcher Gegenwärtigkeit aber spricht Herder im 'Journal meiner Reise'. Was er auf der Seereise im Jahre 1769 von Riga nach Frankreich erlebt, nennt er eine „mytho-poetische“ Erfahrung. Herder sieht sich konfrontiert mit der Urgewalt der Natur, mit ihren Schrecken und Gefahren, aber auch mit ihren tröstlichen und Sicherheit verheißenden Zeichen am Himmel. Er sieht sich damit in einer Situation, die David Hume dem 18. Jahrhundert als Ursprungssituation des mythischen Bewußtseins beschrieben hatte, wenn er in hope and fear die mythenbildenden Anlagen des Menschen erkannte. Herder erfährt nun, daß das Tremendum des Lebens, das zur Mythenbildung führt, keineswegs nur menschheitsgeschichtlicher Vorzeit angehört. Er kehrt das Argument der Identität von Ontogenese und Phylogenese um: Was in der Menschheitsgeschichte als anfängliches mythisches Bewußtsein ausgemacht werden kann, ist jedem Menschen jeder Zeit erfahrbar. Das Vorzeitige wird gegenwärtig. Und Mythenbildung ist nichts anderes als adaequate Antwort des Menschen auf die noch unartikulierte Rede der Natur. Im Mythos wird zur Rede, was in der Natur sprachlos erfahren wird. Deshalb ist der Mythos nicht ersetzbar. Diese Einsicht gewinnt Herder inmitten der Diskussion um die Entstehung von Mythen, die deren Eliminierung galt.

Knapp 20 Jahre nach Herders Seereise erscheint im Märzheft des Teutschen Merkur von 1788 Schillers Gedicht 'Die Götter Griechenlandes'. Es markiert eine zweite Station auf dem Weg der Erneuerung des mythischen Bewußtseins in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Im vollen Besitz der mythologischen Tradition spricht Schiller vom Verlust der Mythologie und meint den Verlust einer beseelten, einer von der Kunst durchheiterten Anschauung der Wirklichkeit. Schillers Gedicht bleibt freilich bei der Klage um den Verlust. Indem es aber beschreibt, was verlorengegangen ist, scheint doch auf, was zurückzugewinnen wäre: nicht die alte Mythologie, sondern ein mythisches Bewußtsein, das Ausdruck eines umfassend poetischen ist.

In der Arbeitsgruppe wurde eine eingehende Interpretation von Schillers 'Die Götter Griechenlandes' erarbeitet, mit Ausblicken auf Goethe (seine frühen Hymnen, den Faust-Mythos) und Hölderlin („Da ich ein Knabe war“). Die Diskussion nahm so breiten Raum ein, daß die dritte Station auf dem Weg zu einer Erneuerung des mythischen Bewußtseins, das 'Älteste Systemprogramm', nicht mehr behandelt werden konnte.

„Mythische Vorstellungsformen im Hymnenfragment 'Der Vatikan'“

Bericht über die Arbeitsgruppe

Von

Renate Böschenstein

Die Arbeit der Gruppe hatte zwei Ziele: zum einen die Untersuchung einer spezifischen Form des Hölderlinischen mythischen Sprechens, zum andern aber den Versuch, in das großartige Fragment, dessen zusammenhängende Deutung noch aussteht, analysierend tiefer einzudringen. Der Akzent lag dabei auf der gemeinsamen Interpretation; vorausgeschickt wurden indes von der Leiterin einige Thesen, welche – angesichts der verwirrenden Fülle der gängigen Mythosbegriffe – der Arbeit einen wenn auch heuristischen, so doch klaren konzeptuellen Rahmen liefern sollten:

- a) Unter „Mythos“ sei verstanden eine Form der Interpretation der Welt durch das erkennende Subjekt, welches außerhalb des bewußten Selbst wirksame Kräfte wahrnimmt, die es als gestalthaft beschreiben kann.
- b) Das mythenbildende Verfahren des Geistes ist überzeitlich; dennoch ist zu beachten der unterschiedliche Stellenwert solcher Gestaltungen in der jeweiligen mentalen Situation. Er ist ein anderer in einer vom isolierten und radikalisierten rationalen Erkennen beherrschten Welt als in einer, in der die mythischen Vorstellungsformen noch vom intersubjektiven Konsens getragen sind.
- c) Hölderlin befindet sich bereits in einer historischen Situation, in der im exakten Sinne nur noch *mythosartiges* Sprechen möglich ist.
- d) Das Hymnenfragment gehört in eine Produktionsphase, die einen Teil der Hymnen, die hymnischen Fragmente und Bruchstücke sowie die Korrekturen an früher abgeschlossenen Texten umfaßt. Ihr Charakteristisches ist der Übergang der sprachlichen Bilder von suggestiver Evokation einer Idee oder eines Phänomens in eine Art von Schriftzeichen, welche im Medium der Poesie jene Zeichen nachzubilden versuchen, die der Dichter in der Natur und in der Geschichte wahrnimmt. Hier steht Hölderlin in einer Entscheidungssituation, die allgemein für die Versuche der Erneuerung des Mythos um 1800 gilt und deren Analogon der Antagonismus zwischen den zeitgenössischen Konzeptionen von Symbol und Allegorie ist. Hölderlin löst sich

von einer zuvor – etwa im ‚Hyperion‘ – von ihm geleisteten Form des mythischen Sprechens, die auf Inkarnation des Göttlichen im Bild zielt, und sucht nach einer Art der Darstellung, welche die Fremdheit des Zeichens gegenüber der Idee und dem Phänomen erkennen läßt. Für diese Sprachform gibt es kaum theoretische Abstützung, dagegen implizite Kommentare in den Texten selbst.

- e) Das Sprechen durch fremde und sich selbst relativierende Zeichen stellt für den Dichter in mehrfacher Weise eine Befreiung dar.
- 1) Es schützt vor der von Hölderlin seit jeher gefürchteten Gefahr der Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen, welche in der anthropomorphen Vorstellung göttlicher Kräfte besonders virulent wird.
 - 2) Es erlaubt, dem Verschwimmen der gemeinten Phänomene gerecht zu werden – so dem für das Hymnenfragment zentralen Phänomen, dessen Bezeichnungen von „Tag“, „Licht“, „Sonne“ über „Sonnenjüngling“ und „Sonnengott“ zu „Helios“ und „Apollon“ reichen.
 - 3) Der Bruch zwischen Bild und Bedeutung ermöglicht die Polysemie der Bildzeichen, die dem „mehrfachen Schriftsinn“ mittelalterlicher Texte analog ist.
 - 4) Er begünstigt die Hölderlin auf dieser Stufe eigene Neigung zur Metonymie, d. h. zur Ersetzung von Zeichen durch andere, die ihnen in seinem individuellen Bildvorrat benachbart sind.

Der Text lag der Arbeitsgruppe in Form der in der Sattlerschen Ausgabe des Homburger Folioheftes gebotenen Umschrift vor; die Fotokopie der Handschrift und D. Uffhausens Konstitution des Textes standen zur Verfügung.

Die gemeinsame, durch großes Engagement der Teilnehmer belebte Analyse brachte folgende – in Anbetracht der Schwierigkeit des Textes als *Interpretationsvorschläge* zu wertende – Ergebnisse:

a) Zur Makrostruktur:

- 1) Die Partie „Weñ aber der Tag [...] Dañ koimt das Brautlied des Hímels.“ stellt ein – syntaktisch noch nicht konsequent durchstrukturiertes – temporal-konditionales Gefüge dar, das inhaltlich eine Kontrafaktur zu einer Partie der – dem Fragment auch sonst verbundenen – Hymne ‚Der Rhein‘ bildet: „Wenn, der die Berge gebaut [...] Zur heutigen Erde der Tag sich neiget.“ Dem Bild eines harmonischen Endzustands wird die Evokation eines kranken und verderbten gegenübergestellt. Anders als im ‚Rhein‘ sind die beiden Teile des Gefüges durch eine weitausgreifende Digression getrennt.
- 2) Sinnvoll scheint die Möglichkeit, das im Gedicht sprechende Ich auf zwei Ebenen zu verstehen: einmal als das poetische Ich, das sich auf einer der für Hölderlin charakteristischen „Geistreisen“ befindet, zum andern als Luther, der 1510/11 im Auftrag seines Klosters nach Rom reiste. (Im

Folioheft ist das ‚Vatikan‘-Fragment dem Entwurf eines Luther-Gedichts benachbart.) Das am Anfang des Fragments berufene „Irrsaal“ in den römischen „Pallästen“ läßt sich auf die um 1800 unter den Päpsten Pius VI. und Pius VII. herrschenden Verwirrungen und Kämpfe beziehen (Nepotismus-Streit, Auseinandersetzung mit der Aufklärung, Besetzung durch die französische Armee, Verschleppung der vatikanischen Kunstsammlung nach Paris, Konkordat mit Napoleon). Dem entsprechen auf der Ebene der Luther-Zeit die von diesem und dem „Ritter“ Hutten beklagten Verfallzustände in der Kirche. „Julius Geist [...]“ welcher Calender/Gemachet“ meint auf der aktuellen Ebene den Napoleons, auf dessen Betreiben die von Cäsar 46 v. Chr. in Rom eingeführte Zeitrechnung den Revolutionskalender wieder ablöste (Senats-Dekret vom 9. 7. 1805); auf der Ebene der Luther-Zeit ist gedacht an Papst Julius II., den großen Förderer der Künste (im ‚Ardinghello‘ als solcher gefeiert), der aber auch ein brutaler Machtpolitiker war. Der Gegensatz zwischen der korrupten Pracht der Paläste und einer dem christlichen Geist gemäßen einfachen, asketischen Lebensform bildet die Grundlinie des Fragments. Nachdem auf der Folie der Korruption die Maxime „Gott rein und mit Unterscheidung [...]“ gewonnen ist, wird die ursprüngliche Einfalt des Lebens berufen, wie sie der „Meister des Forsts“ (der im ‚Archipelagus‘ erinnerte Ahn oder Chiron) und Johannes der Täufer vorgelebt haben. Eine karge Zone ist auch Station der Geistreise, die – sonst nur in Stichworten angedeutet – nach Rom geführt hat: der Gotthard. Die kontrastive Schilderung des Verfallzustandes im besetzten und zerstörten Kleinasien und Griechenland führt den Blick schließlich in die Vatikan-Szenerie zurück.

- b) Zur Mikrostruktur: Es ist unmöglich, die Fülle der angesprochenen Motive und ihrer semantischen Potenzen knapp zu referieren. Daher seien drei herausgegriffen, in welchen die Eigenart des neuen mythischen Sprechens besonders stark hervortritt.

- 1) Die Formulierung „*Naturgöttin*“ ist bei Hölderlin und auch, soweit sich dies feststellen ließ, im Sprachgebrauch seiner Zeit singulär. Hölderlin spricht von der Natur als „Göttermutter“, er feiert sie als heilige – aber dieses Kompositum, in dem ihre Göttlichkeit fast als angehängtes Suffix wirkt, ordnet sich nicht in die Namengebung anthropomorphisierender Verehrung ein. „*Naturgöttin*“ ist eine Bildung wie „*Meergöttin*“, in welcher das erste Glied den Zuständigkeitsbereich der Gottheit angibt. Ist „*Natur*“ aber selbst schon Name einer autonomen Gottheit, so ist das Kompositum tautologisch, wie etwa „*Minervagöttin*“. Es scheint also, als werde die Natur hier zurückgenommen auf eine für einen bestimmten Bereich zuständige partielle Gottheit, die sich dem – kurz darauf in der „*Maxime*“ genannten – Vatergott unterordnet. Jedenfalls bedeutet die ausdrückliche Etikettierung des göttlichen Charakters eine Art von reflektierendem Kommentar, welcher die Evidenz gestalthafter Evokation unterbindet.

„Sprache als Musik“

Kurzbericht von der Arbeitsgruppe

Von

Wilhelm Killmayer

- 2) Die Polysemie als Merkmal der neuen mythosartigen Sprache tritt ein-drucksvoll hervor in der Gestaltung der *Vögel*. Wenn im 'Archipelagus' die Nomaden-Ahnen mit Vögeln *verglichen* wurden, so haben sich diese jetzt infolge der Freiheit der Zeichen zu handelnden Wesen verselbstän-digt. Im *Adler*, der seinen Ruf ertönen läßt, kommen zusammen: der Ahne (der in der Hymne 'Der Adler' auf dem Gotthard gewandert ist); der Vogel des Zeus; das Emblem des Johannes; vielleicht noch der Vogel der Deutschen. Die *Eule*, „wohlbekaant der Schriften“, vereint in ihrer in „zer-störten Städten“ hörbaren Stimme die des Psalmisten, der wie das Käuz-lein in den Ruinen klagt, und die der Minerva. Noch komplexer ist die Semantik des Tiers, das so merkwürdig als „der Vogel/mit Eiderdünen, eine Perle des Meers“ umschrieben wird. Warum nicht Eiderente oder Eidergans? Entscheidend ist hier eine metonymische Verschiebung: „... und mir träumt / Von des Meergrunds köstlicher Perle.“ heißt es in der Vorfassung der letzten Strophe der Rheinymne. Damit ist Diotima gemeint – und ihre Gestalt wird auch in einer Vorfassung des 'Hyperion' mit einem „majestätischen“ *Kranich* verglichen. Dieser ganz individuelle Bezug gesellt sich zu dem ganz unpersönlichen, emblematischen Sinn des Kranichs, der, immer aufrecht stehend, die Wachsamkeit symbolisiert. Zwischen beiden Bedeutungsschichten vermittelt der Kranich als Inbild der griechischen Urzeit.
- 3) Zentral für das Fragment ist der Spannungsbogen vom „Tag“, der im jetzigen Verfallszustand „Schiksaale“ macht, zum „Apollon“, der am Ende in sonderbar direkter Wendung „Ade!“ sagt. Wie im 2. Boehlendorff-Brief das gleiche Phänomen einmal die Gestalt des Apollon annimmt, der den Dichter „geschlagen“ hat, zum andern die des „philosophischen Lich-tes“, so scheidet hier der Tag als Apollon. Die Bedeutung dieses Scheidens ist gestaffelt; einerseits bezeichnet die Bestimmung „unreinlich, bitter“ die Weise des Abschieds von einer korrupten Welt; andererseits zeigt die Wahl des expliziten Götternamens an dieser Stelle vielleicht auch, daß die verfestigte anthropomorphe Gestalt des Gottes aufgegeben wird, welche gerade im Vatikan (in dem von Heinse als Epiphanie des Göttlichen ge-würdigten Apollon von Belvedere) sichtbar gewesen war.

Als Desiderate ergaben sich aus der Diskussion:

- a) eine zusammenfassende Untersuchung des Phänomens „Licht-Sonnengott-Apollon“;
- b) eine Prüfung von Hölderlins Verhältnis zur antiken Skulptur als einer beson-ders radikalen Form anthropomorpher mythischer Vorstellungsformen.

Bei der Jahrestagung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen 1990 hielt ich ein Seminar über *Sprache als Musik. Zur Lautstruktur in Hölderlins Gedichten*. An einigen Gedicht-Passagen wurde nachzuweisen versucht, daß der Lautstand dieser Beispiele sehr komplexe und genaue Reihen-strukturen aus Vokalen, Konsonanten und Konsonantverbindungen aufweist, daß – wie aus den Lesarten hervorgeht – oft Wortverbindun-gen gesucht und gewählt wurden, die den Bedürfnissen der Klangkom-position entsprechen. Das Vorhandensein rotierender oder (meist) strin-genter Klangfelder ist bei Hölderlin besonders auffällig auch hinsicht-lich einer numerischen Exaktheit in der Impulsfolge. So gibt es etwa „maskierte Vorerscheinungen“ zentraler Wörter (z. B. Eigennamen) oder genaue Zahlenverhältnisse in Ausschwingvorgängen nach – strin-gent erreichten – Klangballungen. Vorgänge dieser Art entsprechen in ihrer Gestaltungsökonomie musikalischen Kompositionsverfahren weitgehend.

Fragen wie die, inwieweit Klang hier Sinnggebung moduliert oder inwieweit Kontaminationen schlüssig gemacht werden können, wurden angeschnitten. Eine ausführliche, mit Beispielen belegte Darstellung soll zu einem späteren Zeitpunkt folgen.

Zu dem Gedicht 'Die Zufriedenheit'

Kurzbericht von der Arbeitsgruppe

Von

Uvo Hölscher

Dies war vorerst nur ein Versuch, um einen persönlichen Eindruck von dem nur halbverständlichen Gedicht im Gespräch mit den ca. 60 Teilnehmern an einigen objektiven Beobachtungen zu erproben. Was sich daraus ergeben hat, hoffe ich noch in zusammenhängender Form vorzulegen.

Grundlage war Bernhard Böschsteins Aufsatz im Jahrbuch 14 (1965/66) 'Hölderlins späteste Gedichte'. Das wahrscheinlich um 1826, also nach 20jähriger Krankheit entstandene Gedicht hebt sich äußerlich unter den übrigen heraus durch seine Länge, darin vergleichbar nur mit dem nicht viel früheren 'Wenn aus der Ferne ...', jedoch wie fast alle die späteren in der strengen fünf- bis sechshebigen Reimstrophenform.

Die Handschrift zeigt an, daß es, auf dem Doppelfolioblatt, von der thematisch gesetzten Überschrift bis zu den gedrängten Schlußzeilen offenbar ohne Vorentwurf in einem Zuge niedergeschrieben wurde.

Das Thema wird nur eine Weile durchgehalten, gegen Ende fast ins Gegenteil gewendet. Erste Wendung in der 6. Strophe: „Der Männer Ernst ...“, stärkste Umkehrung mit der 9. Strophe: „Die Reu ...“. Zu beobachten waren daher die Kontinuitäten und Diskontinuitäten des Gedankenfortschritts. Durchgängiger Fortschritt von Strophe zu Strophe, meist in der Form des sprachlich-logischen Gegensatzes.

Versuch, die Strophenthemen inhaltlich zu benennen. Orientierung an Leitbegriffen und ihrer Wiederholung in anderen Strophen (Leben, Empfindung, Schönheit, Freude, Natur, Ruhe, Streben, Ziel, hoch, Gefahr, Scherzen, Ernst, untergehn).

Sprachlich Befremdliches: „Gebildetheit“, „Sein“; schwer Deutbares: „gehaltener's Bewegen“, „fast ein Zwist“. Anzeichen verwirrter Sprachlichkeit? Versuch, sie aus dem früheren Gedankensystem zu erklären.

Der zentrale Gegensatz: „Leben“ und „Sinnen“, als Bestimmung gegensätzlicher Daseinsformen: Natur, gewöhnlich, heroisch, dichterisch.

„Sich empfinden“, „sich für Empfindung wagen“: als Selbstbestimmung der eigenen Existenz.

Spannung zwischen Objektivität und Ich-Aussage („Wenn aber mich...“ usw.). Der latente Selbstbezug schon in der 1. Strophe; offen hervortretend in den 3 letzten. Vergleichbare Selbstaussagen in den übrigen Turmgedichten. Das Moment des Leidens.

Im Ganzen der Zustand hoher Reflexion: lucide Präsenz und Analyse der eigenen Befindlichkeit.

Offene Fragen: Was genau meint „die Reue“, „die Vergangenheit“, das „verschiedne Sein“? Was sind „die eine – Die andre“? Zwei Wege des *heroischen* Schicksals? Oder die heroische und die dichterische Existenz? Oder zwei „verschiedne“ Weisen der dichterischen? (Vgl. 'An Landauer' v. 7.) Verbirgt sich in ‚Reue‘ und ‚Untergang‘ Eigenes, Biographisches? Diotimas Tod – Schuld und Scheitern?

Hypothese: es ginge nicht um „eine Wesensbestimmung des heroischen Daseins“ im Kontrast zu anderen Lebensweisen, sondern durchaus um das „aus Gefahr“ gerettete eigne. Der Fortgang und ‚Aufbau‘ des Gedichts wäre zu verstehn aus der anfänglichen Absicht, ein ‚Thema-Gedicht‘ zu schreiben wie ‚Das fröhliche Leben‘ u. a., das unwillkürlich, durch die innre Logik der „Zufriedenheit“, die Kontraste der „glückenden“ und scheiternden Lebensläufe heraufrief und mit der Dominanz des „untergehenden“ sich ins Gegenteil umkehrte. Im Corollar der Schlußstrophe der Versuch, in einer allgemeinsten Reflexion zum Thema zurückzukehren.

Diese Fragen ließ die sehr lebhaft und vieles beitragende Diskussion offen.

VORSTAND UND BERATENDER AUSSCHUSS DER
HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT

Präsident:

Professor Dr. Gerhard Kurz, Gießen

Stellvertretender Präsident:

Präsident des Oberlandesgerichts a.D. Günther Weinmann, Stuttgart

Die weiteren Vorstandsmitglieder:

Professor Dr. Bernhard Böschstein, Genf

Professor Dr. Ulrich Gaier, Konstanz

Peter Härtling, Mörfelden-Walldorf

Professor Dr. Dr. h.c. Günter Mieth, Leipzig

Professor Dr. Dr. h.c. Bernhard Zeller, Marbach a. N.

Beratender Ausschuß:

Der Oberbürgermeister der Stadt Tübingen

Der Präsident der Universität Tübingen

Der Direktor der Universitätsbibliothek Tübingen

Der Direktor der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart

Dorothea Baatz, Bad Homburg v. d. H.

Professor Dr. Gerhard Fichtner, Tübingen

Dr. Michael Franz, Bremen

Oberbürgermeister Dr. Ulrich Gauß, Waiblingen

Professor Dr. Jörn Göres, Düsseldorf

Professor Dr. Cyrus Hamlin, New Haven

Professor Dr. Dieter Henrich, München

Professor Dr. Ulrich Hötzer, Tübingen

Dr. Götz Eberhard Hübner, Schorndorf

Professor Dr. Alfred Kelletat, Jameln

Maria Kohler, Stuttgart

Professor Dr. Hans Joachim Kreutzer, Regensburg

Professor Uta Kutter, Stuttgart

Dr. Ute Oelmann, Stuttgart

Professor Dr. Lawrence Ryan, Amherst

Professor Dr. Jochen Schmidt, Freiburg

Dr. Albrecht Seifert, Augsburg

Dr. Dietrich Uffhausen, Tübingen

Dr. Werner Volke, Marbach a. N.

Professor Dr. Werner Weber, Zürich
Dr. Horst Zimmermann, Nürtingen

Geschäftsführung:

Valérie Lawitschka, Tübingen

Sekretariat:

Rosemarie Kullik, Tübingen

Ehrenpräsidenten:

Professor Dr. Uvo Hölscher, München

Oberbürgermeister i.R. Professor Dr. Theodor Pfizer, Stuttgart

Ehrenmitglied:

Professor Dr. Lothar Kempfer, Winterthur

Verstorbener Ehrenpräsident:

Professor Dr. Paul Kluckhohn, Tübingen

Verstorbene Ehrenmitglieder:

Professor Dr. Adolf Beck, Tübingen

Professor Dr. Friedrich Beißner, Tübingen

Professor Dr. Wilhelm Hoffmann, Stuttgart

Professor Carl Keidel, Stuttgart

Professor Dr. Carlo Schmid, Bonn

(Ausführliche Rezensionen behalten sich die Herausgeber vor.)

- Aigner, Christoph Wilhelm: Weiterleben. Gedichte. Salzburg: Müller 1988, 110 S.
 Constantine, David: Hölderlin. Oxford: Clarendon Press 1988, 415 S.
 Brodersen, Momme: Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin. Leben und Werk. Bülh-Moos: Elster 1990, 348 S.
 Bosshard, Hans Heinrich: Perspektiven der Natur. Zürich: Institut für Wald- und Holzfor-schung der ETH-Zürich 1989, 103 S.
 Böschenstein, Bernhard: 'Frucht des Gewitters'. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution. Frankfurt a. M.: Insel 1989, 221 S.
 Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1988/89. Hrsg. v. d. Stadt Bad Homburg v. d. H. u. d. Hölderlin-Gesellschaft. Mit Beiträgen von Rainer Nägele, Riccardo Ruschi, Lawrence Ryan u. a. O.O., o. J. [Bad Homburg v. d. H. 1990], 116 S.
 Czechowski, Heinz: Mein Venedig. Gedichte und andere Prosa. Berlin: Wagenbach 1989, 93 S. (Quartheft 169)
 Demus, Klaus: Hinausgang. Pfullingen: Neske 1990, 104 S.
 Dierauer, Walter: Hölderlin und der spekulative Pietismus Württembergs. Gemeinsame Anschauungshorizonte im Werk Oetingers und Hölderlins. Zürich: Juris o. J., 293 S.
 Dinescu, Mircea: Ein Maulkorb fürs Gras. Gedichte. Rumänisch und Deutsch. Ausgew. u. übers. v. Werner Söllner. Zürich: Ammann 1990, 118 S.
 Fertig, Ludwig: Friedrich Hölderlin der Hofmeister. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1990, 151 S. (Poeten als Pädagogen)
 Florey, Hans: Magisch-Harmonikale Farbordnungen 1973-76. Rationale Farbmetrik, synthetische u. analytische Farb-Überlagerungen, Verhältnis zur Musik. Graz: Neue Galerie am Landesmuseum Joanneum 1976, 32 S.
 Florey, Hans: Farbtotalität in 35 Grundbildern. Ausstellungskatalog. Graz: Neue Galerie am Landesmuseum Joanneum 1981, 29 S. u. 4. Farbdrehscheiben
 Füssl, Karl Heinz: 'Wenn aus der Ferne'. Solo-Kantate für hohe Stimme und Orgel. Nach Texten von Friedrich Hölderlin, O.O.: Fotokopie 1983, 23 S.
 Brüder-Grimm-Gedenken, Bd. 8. Hrsg. v. d. Brüder-Grimm-Gesellschaft. Marburg: Elwert 1988 (1989), 379 S. (Schriften der Brüder-Grimm-Gesellschaft Kassel e.V. 20)
 Gaier, Ulrich: Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1988, 220 S. (problemata 118)
 Grosse, Carl: Über das Erhabene. Mit einem Nachwort hrsg. v. Carsten Zelle. St. Ingbert: Röhrig 1990, 89 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 9)
 Härtling, Peter: Herzwand. Mein Roman. Frankfurt a. M.: Luchterhand 1990, 205 S.
 Härtling, Peter: Noten zur Musik. Stuttgart: Radius 1990, 80 S. (Radius-Bibliothek)
 Heise, Wolfgang: Hölderlin. Schönheit und Geschichte. Mit e. Nachbem. von Rosemarie Heise. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag 1988, 592 S.
 Friedrich Hölderlin. 17./18. Februar 1990. Hrsg. v. der Internationalen Hugo-Wolf-Gesellschaft Stuttgart. Akademie für Gesang-Dichtung-Liedkunst e.V., Freiburg i. Br.: Freiburger Graphische Betriebe o. J. [1989/1990], 223 S.
 Friedrich Hölderlin. Ausgewählte Gedichte. Arabische Übersetzung von Fuad Rifka. Beirut: Dar Sader 1989, 191 S.
 Hölderlin. Cahier dirigé par Jean-François Courtine. Paris: Éditions de L'Herne 1989, 538 S. (Cahiers de L'Herne 57)
 Hölderlin ou la question de la poésie. Couverture et illustrations de Claude Garanjoud. Détours d'écriture. Paris: Sillages 1987, 137 S. (numéro hors série)
 Hoffmann, Paul: Symbolismus. München: Fink 1987, 242 S. (UTB 526)

- Kayser, Albrecht Christoph: Adolfs gesammelte Briefe. Mit einem Nachwort hrsg. v. Gerhard Sauder. St. Ingbert: Röhrig 1990, 90 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 8)
 Keusen, Gunther: "... die holunderrote Spur". Ausstellungskatalog. Hrsg. von Ferdinand Ullrich. Recklinghausen: Museen der Stadt Recklinghausen, Kunsthalle 1991
 Krechel, Ursula: Lesarten. Von der Geburt des Gedichts aus dem Nichts. Frankfurt a. M.: Luchterhand 1991, 200 S.
 Krechel, Ursula: Rohschnitt. Gedicht in sechzig Sequenzen. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1983, 102 S.
 Krechel, Ursula: Vom Feuer lernen. Gedichte. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1985, 95 S.
 Lefebvre, Jean-Pierre: Hölderlin, journal de Bordeaux (1^{er} Janvier-14 Juin 1802). Paris: Art and Arts 1990, 405 S. (Transferts)
 Lehmstedt, Mark: „Ich bin nicht gewohnt, mit Künstlern zu dinge...“. Philipp Erasmus Reich und die Buchillustration im 18. Jahrhundert. Leipzig: Deutsche Bucherei 1989, 46 S. u. Anhang (Abb.)
 Lehmstedt, Mark: Philipp Erasmus Reich (1717-1787). Verleger der Aufklärung und Reform der deutschen Buchhandels. Ausstellungskatalog. Hrsg. von Horst Hennig. Leipzig: Karl-Marx-Universität 1988/89, 191 S.
 Linden, Werner: Luigi Nonos Weg zum Streichquartett. Vergleichende Analysen zu seinen Kompositionen Liebeslied, ... sofferte onde serene ... , Fragmente-Stille, An Diotima - unter bes. Berücks. d. Dichtung Hölderlins. Kassel u. a.: Bärenreiter 1989 (Diss. 1988)
 Löchle, Dieter: 'Ggantija'. Ausstellungskatalog. Tübingen: Dieter Löchle und die Autoren, National Museum of Archaeology, Valletta, Malta 1990, 24 S.
 Luque, Aurora: Problemas de Doblaje. Madrid: Ediciones Rialp 1990, 70 S. (Adonais 470)
 Luque, Aurora: Hiperiónida. Granada: Zumaya 1982, 38 S.
 Müller, Maler: Kleine Gedichte zugeeignet dem Herrn Canonicus Gleim. Nach der Hs. im Freien Deutschen Hochstift/Frankfurt Goethe-Museum hrsg. von Rolf Paulus und Christoph Weiß. Mit einem Nachwort von Gerhard Sauder. St. Ingbert: Röhrig 1990, 101 S. (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 10)
 Rath, Hanns Wolfgang/Rath-Höring, Else: Ahnengeschichte Hölderlins. Aus dem Nachlaß übertragen und mit neueren Forschungen ergänzt von Hanns-Wolfgang Kress. Limburg an der Lahn: Starke 1990, 268 S. + 1 Reg.
 Die Republik. Hrsg. mit Dietrich E. Sattler, von Petra und Uwe Nettelbeck. Nr. 86-88, 30. September 1990, XV. Jahr. Salzhausen. 184 S.
 Roland-Jensen, Flemming: Hölderlins Muse. Edition und Interpretation der Hymne 'Die Nympe Mnemosyne'. Würzburg: Königshausen und Neumann 1989, 210 S. + 8 Beil.
 Rosenlöcher, Thomas: Schneebier. Gedichte. Salzburg/Wien: Residenz 1988, 95 S.
 Schindel, Robert: Geier sind pünktliche Tiere. Gedichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, 142 S.
 Schindel, Robert: Im Herzen die Krätze. Gedichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 117 S.
 Schmidt, Jochen: Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen: 'Friedensfeier' - 'Der Einzige' - 'Patmos'. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1990, 296 S.
 Schwarz, Robert: Hommage à Hölderlin. Ludwigshafen: Stadtmuseum 1990, 44 S. (Ausstellungskatalog)
 Schwarz, Robert: Hommage à Hölderlin. Vorzugsausgabe I. Stadtmuseum 1990, 44 S. (Ausstellungskatalog mit einer lose eingelegten Originalithographie, sowie einer Lithographie als Umschlag)
 Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung auf das Jahr 1799. Unveränd. Nachdruck. Stuttgart: Lithos 1799. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart: Steinkopf 1798-1987, 314 S. (Jahresgabe 1987 der Württembergischen Bibliotheksgesellschaft e.V.)
 Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung auf das Jahr 1800. Unveränd. Nachdruck. Stuttgart: Lithos 1800. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart: Steinkopf 1799-1989, 296 S. (Jahresgabe 1988 der Württembergischen Bibliotheksgesellschaft e.V.)
 Vesper, Guntram: Hölderlin in Tübingen. Gedicht. Warmbronn: Keicher 1991, 4 S.

Wegenast, Margarethe: Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des 'Hyperion'. Tübingen: Niemeyer 1990, 277 S. (Studien zur deutschen Literatur 112)
Weinholz, Gerhard: Zur Genese des „Wahnsinns“ bei Friedrich Hölderlin. Ein Erklärungsmodell aus dem Kontext seines Lebens und seiner Zeit. Essen: Die Blaue Eule 1990, 172 S.
Wurm, Franz: Dirzulande. Gedichte. Wien/Darmstadt: Zsolnay 1990, 280 S.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Dr. Maria Behre, Wolbecker Straße 100, 4400 Münster
Dr. Renate Böschstein, 34 rue de Saint-Jean, CH 1203 Genève
Ursula Brauer, Spreenweg 9, 2000 Norderstedt
Prof. Dr. Manfred Frank, Schwabstraße 51, 7400 Tübingen
Dr. Michael Franz, Osterstraße 5, 2800 Bremen
Dr. Howard Gaskill, Dept. of German, University of Edinburgh, David Hume Tower,
George Square, GB-Edinburgh EH 89 JX
Prof. Dr. Heinz Gockel, Wildensorger Straße 42, 8600 Bamberg
PD Dr. Wolfram Groddeck, Oetlingerstraße 19, CH 4057 Basel
Prof. Dr. Uvo Hölscher, Georgenstraße 20, 8000 München 40
Prof. Dr. Eberhard Jüngel D. D., Schwabstraße 51, 7400 Tübingen
Dr. Katharina Kaspers, Geibelstraße 16, 8000 München 80
Dr. Heinrich Kaulen, Große Düwelstraße 41, 3000 Hannover
Prof. Dr. Lothar Kempfer, Weinbergstraße 97, CH 8404 Winterthur
Prof. Dr. Wilhelm Killmayer, Schloßstraße 8, 8201 Frasdorf
Dr. Christoph Prignitz, Nikolausstraße 8, 2900 Oldenburg
Marianne Schütz, Hölderlin-Archiv, Württ. Landesbibliothek, Postfach 10 54 41, 7000 Stuttgart 10
Dr. Werner Paul Sohnle, Hölderlin-Archiv, Württ. Landesbibliothek, Postfach 10 54 41, 7000 Stuttgart 10

**Wörterbuch zu
Friedrich Hölderlin
I. Teil: Die Gedichte**

Auf der Textgrundlage der
Großen Stuttgarter Ausgabe
Bearbeitet von HEINZ-MARTIN DANNHAUER
und KLAUS SCHUFFELS

1983. 814 Seiten. Kart. DM 248.–. ISBN 3-
484-38010-1 (Band 10/11)

**Wörterbuch zu
Friedrich Hölderlin
II: Teil: Hyperion**

Auf der Textgrundlage der
Großen Stuttgarter Ausgabe
Bearbeitet von

HANS OTTO HORCH und KLAUS SCHUFFELS

Ca. 890 Seiten. Kart. ca. DM 264.–. ISBN 3-
484-38019-5 (Band 19)

Der zweite Teil des am Germanistischen Insti-
tuts der RWTH Aachen erstellten Wörter-
buchs verzeichnet den gesamten Wortschatz
von Hölderlins »Hyperion« nach Band 3 der
»Großen Stuttgarter Ausgabe« (Druckfassung
1797/99; Thalia-Fragment 1793; handschrift-
lich überlieferte Bruchstücke; Lesarten). Das
Wörterbuch ist voll lemmatisiert, d.h. zusam-
mengesetzte Verben in getrennter Schreib-
weise sind zusammengeführt, Homographien
sind unterschieden, sofern dies aufgrund
grammatischer Kriterien möglich war; zusätz-
lich erschließt ein Verweissystem alphabe-
tisch verdeckte Wortzusammensetzungen.
Eine Hilfe für semantische Unterscheidungen
stellen die Kontexte dar, die bei Substantiven,
Adjektiven, Partizipien und Eigennamen in
jeweils individuell bestimmtem Umfang auf-
geführt werden. Auf diese Weise ist das Wör-
terbuch mit seiner Vielzahl von Stellenanga-
ben durchaus »lesbar« und dürfte auch für die
Hölderlin-Interpretation neue Wege eröffnen.
Verschiedene Sonderzeichen verweisen u.a.
auf Wörter aus deutschsprachigen Zitaten, auf
Regiebemerkungen sowie auf Wörter, zu de-
nen Lesarten existieren.

Vergleiche auch:

**Mark William Roche
Dynamic Stillness**

Philosophical Conceptions of »Ruhe« in
Schiller, Hölderlin, Büchner, and Heine

1987. XI, 292 Seiten. Kart. DM 92.–. ISBN 3-
484-18092-7 (Band 92)

**Margarethe Wegenast
Hölderlins Spinoza-
Rezeption und ihre
Bedeutung für die
Konzeption des »Hyperion«**

1990. VIII, 277 Seiten. Kart. DM 82.–. ISBN
3-484-18112-5 (Band 112)

In seiner Rezeption Spinozas und des histo-
risch vermittelten Spinozismus entwickelt
Hölderlin eine spinozistische Individualitäts-
und Universalitätskonzeption, die in seinem
Roman »Hyperion« (1797/99), kristallisiert
im Modell der »exzentrischen Bahn« indivi-
dueller Existenz, grundsätzliche, strukturie-
rende Bedeutung gewinnt. Sie bestätigt sich in
der Kontinuität von Hyperions Lebensweg,
der komplexen Zuordnung der Figuren zuein-
ander sowie zur Sphäre der (All-)Natur, vor
allem aber auch in der Entwicklung des Er-
zählers Hyperion zum Dichter. Darüber hin-
aus vertritt Hölderlin mit dieser spinozisti-
schen Individualitätsauffassung ausdrücklich
eine konzeptionelle Alternative zum »absolu-
ten Ich« Fichtes und Schellings, die in seinem
Spinozismus den Kern seines Beitrags zur
Entstehungsgeschichte des Idealismus erken-
nen läßt.

Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG
Postfach 21 40 · D-7400 Tübingen

Niemeyer 

HÖLDERLIN DER WANDERER

Hölderlins verborgene Naturbilder – ein Versuch mit der Camera.
Fotografiert und inszeniert von Rudolf Straub
Mit einem Essay von Peter Härtling

Die Wanderung Straubs durch Räume und Landschaften Hölderlins – die realen in Württemberg, der Schweiz und in Frankreich, die idealen in Griechenland und auf Sizilien – ist ein Versuch, jene Motive aufzuspüren, die ganz den inneren Bildern entsprechen, die er im Laufe vieler Jahre von Hölderlins Lyrik gewonnen hat. Dabei geht es ihm nicht um die Illustration von Hölderlins Gedichten, vielmehr sollen die Bilder Anregung sein für eine »Poesie des Sehens«; denn liegt nicht im Gewebe des Hölderlinschen Werkes der Entwurf eines großen Bildes der göttlichen Allnatur verborgen, den es immer wieder neu zu entdecken gilt?

Das Buch erscheint Ende Oktober 1991 im Buchhandel · Ca. 200 Seiten,
davon 81 großformatige, teils doppelseitige Farbbilder · Großformat
(28 × 32 cm) · Ausstattung: Leinen im Schuber · Preis ca. DM 140.–



AUFBAU-VERLAG BERLIN UND WEIMAR

FRANZÖSISCHE STR. 32, O-1080 BERLIN

Soeben erschienen :

Jean-Pierre Lefebvre

Hölderlin, journal de Bordeaux

*Ein Buch in französischer Sprache, 400 Seiten mit Illustrationen,
das eine einzigartige Quelle an Informationen über das
Bordeaux zur Zeit Hölderlins darstellt.*

Preis : 238 FF portofrei

William Blake & Co. Edit

BP 4

33037 Bordeaux Cedex

(Frankreich)