

HOLDERLIN  
JAHRBUCH

1986-1987

# HÖLDERLIN-JAHRBUCH

*Begründet von  
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

---

*Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft  
herausgegeben von  
Bernhard Böschstein und Gerhard Kurz*

Fünfundzwanzigster Band

1986–1987

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Redaktionelle Mitarbeit:  
Marita Keilson-Lauritz

*Vorträge und Abhandlungen*

Heimkunft. Von Peter Härtling . . . . .	1
Hölderlins vaterländische Sangart. Von Ulrich Gaier . . . . .	12
Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings. Von Dieter Henrich . . . . .	60
Hölderlins Logik. Zum Grundriß von 'Seyn Urtheil Möglichkeit'. Von Michael Franz . . . . .	93
Der Philosoph und die Schönheit. Anmerkungen zu Hölderlins Ode 'Sokrates und Alcibiades'. Von Peter Christian Giese . . . . .	125
Die Darstellung der Korsen in Hölderlins Verserzählung 'Emilie vor ihrem Brauttag'. Von Christoph Prignitz . . . . .	141
„Von Erinnerung erbebt“. Zu Hölderlins Geschichtsbild in seinem Gedicht 'Der Archipelagus'. Von Ines Ilgner . . . . .	155
Zur Funktion synkretistischer Mythologie in Hölderlins Dichtung 'Der Einzige' (Erste Fassung). Von Jochen Schmidt . . . . .	176
O Insel des Lichts!. Patmos und die Entstehung des Homburger Foliohefts. Von D. E. Sattler . . . . .	213
Die Bedeutung der Titanen in Hölderlins Spätwerk. Von Anke Bennholdt-Thomsen . . . . .	226

*Dokumentarisches*

Drei Miszellen. Von Michael Franz . . . . .	255
„Scaliger Rosa“. Von Michael Knaupp . . . . .	263
Scardanelli. Von Klaus Weimar . . . . .	273
„Scardanal“ – „Scardanelli“. Bericht über eine Entdeckung während einer Reise in die Quellgebiete des Rheins. Von Rudolf Straub . . . . .	275

*Berichte und Gedenkblätter*

'Hölderlin und die Aufklärung'. Von Christoph Jamme . . . . .	281
„An Hölderlin“ – Gedichte der zwei letzten Jahrzehnte. Von Bernhard Böschenstein . . . . .	283

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987

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

Satz und Druck von Laupp und Göbel in Tübingen. Einband von Heinrich Koch in Tübingen. Printed in Germany.

ISBN 3-16-945307-6  
ISSN 0340-6849

Wolfgang Binder zum Gedenken. Von Bernhard Böschenstein . . .	285
Pierre Bertaux, der Gegenwärtige. Ein Gedenkblatt. Von Bernhard Böschenstein . . . . .	288
Die 19. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft vom 22. bis 25. Mai 1986 in Tübingen. Von Uvo Hölscher . . . . .	291
Vorstand und Beratender Ausschuß der Hölderlin-Gesellschaft . . . . .	301
Die Hölderlin-Gesellschaft . . . . .	303
Anschriften der Mitarbeiter . . . . .	304
Eingegangene Bücher . . . . .	304

## Heimkunft\*

Von

Peter Härtling

Mitte April des Jahres 1801 verabschiedete sich der abermals gescheiterte Hauslehrer Friedrich Hölderlin von dem Kaufherrn Gonzenbach in Hauptwil in der Schweiz. Er hätte dessen Töchter unterrichten sollen. Gonzenbach kündigte ihm bereits nach drei Monaten, stellte ihm aber ein durchaus freundliches Zeugnis aus. Ich halte es für möglich, daß Hölderlin die überraschende Verabschiedung willkommen war. In dem Hauptwiler Haus, in dem er sich wohlgeföhlt und in dem er Menschen gefunden hatte, unter denen man, wie er seiner Mutter schrieb, „mit zufriedener Seele leben muß“, hatte er im Februar den Friedensschluß von Lunéville erfahren. Diese Nachricht erfüllte ihn und verschloß ihm zugleich den Mund. Er hätte, um sein Glück teilen zu können, die Freunde gebraucht, die Familie, seine Nächsten. So versuchte er, seiner Unruhe Herr zu werden, redete den Frieden, den die Menschen sich erklärt hatten, seiner Seele ein. Was ihn bedrängte, was er in der ihn umgebenden Natur wie Antworten suchte, schrieb er der Schwester Heinrike:

*Ich glaube, es wird nun recht gut werden in der Welt. Ich mag die nahe oder die längstvergangene Zeit betrachten, alles dünkt mir seltne Tage, die Tage der schönen Menschlichkeit, die Tage sicherer, furchtloser Güte, und Gesinnungen herbeizuföhren, die ebenso heiter als heilig, und ebenso erhaben als einfach sind.*

Ob ihm da, frag ich mich, sein Brief an Ebel einfiel, in dem er vier Jahre zuvor, als die Tage der „schönen Menschlichkeit“ gewiß kein Versprechen mehr und kaum noch eine Hoffnung sein konnten, wider bessere Einsicht, doch mit emphatischer Klarsicht ein Menschenbild des Friedens entwarf:

\* Vortrag, gehalten am 23. Mai 1986 bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen.

*Aber Vernichtung gibts nicht, also muß die Jugend der Welt aus unserer Verwesung wiederkehren. Man kann wohl mit Gewißheit sagen, daß die Welt noch nie so bunt aussah wie jetzt. Sie ist eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Widersprüchen und Kontrasten. Altes und Neues! Kultur und Roheit! Bosheit und Leidenschaft! Egoismus im Schafpelz, Egoismus in der Wolfshaut! Aberglauben und Unglauben! Knechtschaft und Despotismus! unvernünftige Klugheit, unkluge Vernunft! geistlose Empfindung, empfindungsloser Geist! Geschichte, Erfahrung, Herkommen ohne Philosophie, Philosophie ohne Erfahrung! Energie ohne Grundsätze, Grundsätze ohne Energie! Strenge ohne Menschlichkeit, Menschlichkeit ohne Strenge! heuchlerische Gefälligkeit, schamlose Unverschämtheit! altkluge Jungen, läppische Männer! – Man könnte die Litanei von Sonnenaufgang bis um Mitternacht fortsetzen und hätte kaum ein Tausendteil des menschlichen Chaos genannt. Aber so soll es sein! Dieser Charakter des bekannteren Teils des Menschengeschlechts ist gewiß ein Vorbote außerordentlicher Dinge. Ich glaube an eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten, die alles Bisherige schamrot machen wird. Und dazu kann Deutschland vielleicht sehr viel beitragen. Je stiller ein Staat aufwächst, um so herrlicher wird er, wenn er zur Reife kömmt. Deutschland ist still, bescheiden, es wird viel gedacht, viel gearbeitet, und große Bewegungen sind in den Herzen der Jugend, ohne daß sie in Phrasen übergehen wie sonstwo. Viel Bildung, und noch unendlich mehr! bildsamer Stoff! – Gutmütigkeit und Fleiß, Kindheit des Herzens und Männlichkeit des Geistes sind die Elemente, woraus ein vortreffliches Volk sich bildet. Wo findet man das mehr als unter den Deutschen?*

Ebel hatte sich, ein Jakobiner auf der Suche nach der Republik, in Paris aufgehalten und dem Freund in Homburg seine tiefe Enttäuschung über die politischen Zustände mitgeteilt. Um seiner selbst willen konnte Hölderlin das nicht hinnehmen. Er tröstete sich und Ebel nicht mit einer Vision des Friedens, sondern sagte erst einmal voller Leidenschaft jene Widersprüche auf, die bis auf unsere Tage unlösbare Knoten in der Geschichte geblieben sind. „[...] und hätte kaum ein Tausendteil des menschlichen Chaos genannt.“ Dies aber nennt er, um die Zuversicht nicht zu verlieren. Er rät Ebel, heimzukommen. Und dann verspricht er im zweiten Teil des Briefes, was sein könnte: Er schildert dem Heimkehrer eine zukünftige Heimat, die für ihn und für uns nicht wirklich geworden ist, die ihm aber in dem Augenblick, als der Frieden ausgerufen wurde, mehr als nur ein kühner Gedanke war.

Nun, vor dem Abschied aus Hauptwil, traute er, an die Schwester denkend, kindlich dem Frieden und setzte in einem über unsere Erfahrungen hinausreichenden Gedicht jenen ein, den er ersehnt, den schlichtenden Fürsten der Friedensfeier:

[...] denn darum rief ich  
 Zum Gastmahl, das bereitet ist,  
 Dich, Unvergesslicher, dich, zum Abend der Zeit,  
 O Jüngling, dich zum Fürsten des Festes; und eher legt  
 Sich schlafen unser Geschlecht nicht,  
 Bis ihr Verheißenen all,  
 All ihr Unsterblichen, uns  
 Von eurem Himmel zu sagen,  
 Da seid in unserem Hause.

Ich schreibe es mit und es tut mir weh: „Bis ihr [...] Da seid in unserem Hause“, in seinem Hause, in meinem. Er hat keines, obgleich er auf dem Weg dorthin ist. Er wird nie eines haben. Das muß ihn nicht bekümmern. Er weiß es besser. Hochgestimmt bricht er auf. Ein erfahrener, kundiger Wanderer, geübt im Selbstgespräch. Oft ist er in den letzten Jahren unterwegs gewesen. Und oft zur Mutter nach Nürtingen. Von Jena her, von Homburg, von Frankfurt, von Stuttgart. Keiner, der gute Nachrichten brachte; einer, den es nach Ruhe verlangte, der durchatmen wollte, aber auch nicht bleiben. Sobald er da war, drängte es ihn schon wieder fort.

Wohin *war* er heimgekehrt? Die Stadt zog ihn in ein altes, nie aufgebrauchtes Vertrauen, machte ihn zum Kind, erinnerte ihn an Spiele, an Unterhaltungen mit Karl, an die sorgenden Fragen von Mutter und Schwester. Sie wiederholten sich, mißmutig werdend, als Vorwürfe. Selbst vor dieser Heimkunft, die dem Frieden verschrieben ist, zögert er. Er wandert nicht den kürzesten Weg über Konstanz, sondern den Frühling auskostend am Schweizer Ufer entlang und setzt bei Lindau über den See. Ich kann mir vorstellen, daß ihm hier schon Sätze und Bilder für ein Gedicht einfielen. Er ist erfahren in dem rhythmischen Austausch zwischen Schritt und Wort. Erfahren auch in der Kunst, von dem zu zehren, was noch nicht ist. So nähert er sich Nürtingen noch nicht, entfernt sich eher von ihm, als wolle er ein Glück, das sich ohnehin nur im Gedicht bewahren läßt, aufschieben, als wüßte er im voraus, was er am Ende dieses Jahres, in dem er den Frieden begrüßte und in der Heimkunft erlebte, Böhlendorff schreiben würde:

*Ich bin jetzt voll Abschieds. Ich habe lange nicht geweint. Aber es hat mich bittere Tränen gekostet, da ich mich entschloß, mein Vaterland noch jetzt zu verlassen, vielleicht auf immer. Denn was habe ich Lieberes auf der Welt? Aber sie können mich nicht brauchen.*

Können sie ihn tatsächlich nicht brauchen? Was mißfällt ihnen an ihm? Was stößt sie ab? Sind es seine „Vorstellungsarten“, die sie erschrecken und provozieren?

Wohin *ist* er heimgekehrt? Nach Nürtingen?

Zur Mutter?

In die Kindheit?

Ist das die Heimat? Sie auch, wird er sich mit dem Gedicht sagen, dessen Zeilen allmählich auf der Wanderung zueinanderfinden, sie auch. Hinter dem nachdenklich, sperrigen „auch“ öffnet sich aber erst jene Gegend, die er als Heimat des künftigen Menschen versteht, kein Vaterland, das vom Unverstand besetzt und regiert wird und das er verlassen muß.

Es ist nicht auf den Tag geklärt, wann er mit der Niederschrift der Elegie begann. Weil ich ihn mir im Selbstgespräch vorstelle, vermute ich, daß er nach der Überfahrt in Lindau, in einem Gasthaus zu schreiben begonnen hat, vielleicht aus dem Fenster blickend auf diese in ihrem Ausdruck unendlich reiche Landschaft. Er sah mit den Augen dessen, der den Frieden für wahr hielt und ihn darum auch in allem wahrnahm. Und er entdeckte in der Natur das Chaos wieder, das er Ebel als gärenden Aufbruch ins Kommende erklärt hatte. Allerdings mit einem Vorzeichen, das dem menschlichen Chaos fehlt:

*Langsam eilt und kämpft das freudigschauernde Chaos,  
Jung an Gestalt, doch stark, feiert es liebenden Streit  
Unter den Felsen, es gährt und wankt in den ewigen Schranken,  
Denn bacchantischer zieht drinnen der Morgen herauf.*

„Feiert es liebenden Streit“ – in den Bergen, in den dunklen Klüften, ehe der Morgen anbricht, spielt sich ab, was unter den Menschen noch nicht sein kann: der liebende, den andern erkennende und anerkennende Streit.

In die erste Strophe, in der der Wanderer seine Eindrücke nacherzählt, strömt mehr und mehr Licht. Es erfaßt die Sätze, die Wörter, bewegt sie, hebt sie aus den Schatten:

*[...] denn schon, wie Blize, fallen die alten  
Wasserquellen, der Grund unter den Stürzenden dampft,  
Echo tönet umher, und die unermessliche Werkstatt  
Reget bei Tag und Nacht, Gaaben versendend, den Arm.*

Diese wahrhaft ins Wort dringende schöpferische Unruhe wird von dem ruhigen Auftakt der zweiten Strophe, einem strahlenden Adagio, aufge-

fangen. In drei Stufen steigt das Licht über die Landschaft; der Tiefe des Bildes antwortet die Höhe. Und über dem Licht wohnt „der reine / Seelige Gott vom Spiel heiliger Stralen erfreut.“ Ihm traut Hölderlin überschwenglich zu, daß er unter den Menschen Frieden schaffe, daß er sie nicht nur, entfernt und entrückt, gewähren lasse. „Der ätherische scheint Leben zu geben geneigt, / Freude zu schaffen“. Erst nach vielfachem Lesen ist mir aufgegangen, wie vorsichtig, wie scheu Hölderlin von den göttlichen Handlungen redet. Er scheint geneigt. Gewiß ist auch dieser Frieden nicht. Fürchtete er sich nun vor dem Anspruch seiner Vision? Das nicht. Unbefangen wie selten und mitgerissen von einem Lebensbeginn, der bisher doch nur ein paar Wandertage dauerte, redete er mit diesem Gott und erwartete von ihm, daß er friedvoll tätig werde. Die zweite Strophe schließt mit Versen, die einem großen belebenden Atem gleichen:

*Wenn er die Zeiten erneut, der Schöpferische, die stillen  
Herzen der alternden Menschen erfrischt und ergreift,  
Und hinab in die Tiefe wirkt, und öffnet und aufhellt,  
Wie ers liebet, und jezt wieder ein Leben beginnt,  
Anmuth blühet, wie einst, und gegenwärtiger Geist kömmt,  
Und ein freudiger Muth wieder die Fittige schwellt.*

Alle Szenen, die er vor Augen hat und in die er, sie ansprechend, hineinwandert, haben mit Frühe zu tun, mit Tau, mit erwachendem Licht. Die Hauptwiler Melancholien sind gewichen. Der Frieden kann schon am Morgen kommen und nicht erst „am Abend der Zeit“. Dennoch erlaubt er sich, auch in der Euphorie, keinen Selbstbetrug. Er, der sich über den See rudern läßt, von ihm gewiegt, nimmt die Verheißungen des beinahe schon heimatlichen Morgens ernst, aber seine Geschichte streicht er nicht aus dem Gedächtnis. Er will nicht ohne die Last heimkehren, die er sich auflud, immer wieder. Er mutet dem jungen Frieden viel zu. Die Versöhnung der Unversöhnlichen auch denen gegenüber, die vor ihnen flüchteten. Ihr heiliger Dank bringt ihnen lächelnd, den Landesleuten, die Flüchtlinge. Bringt *ihn*, den Flüchtling. Den Ausbrecher. Den Unbotsmäßigen. Den Unverständlichen. Den Unbelehrbaren. Den Armen, den Eingeschränkten, den Anmaßenden.

Immer von neuem ergreift es mich, wie der Flüchtling sich vergißt, wenn er das Ufer, den Hafen von Lindau erreicht. Nicht Erinnerungen überwältigen ihn, es ist die Gegenwart des Vertrauten, in die er sich förmlich stürzt, von der er sich forttragen läßt, heimwärts.

Die Stimme des Gedichts hebt sich ein wenig. Sie drängt, erlaubt der dritten Strophe keinen Abschluß, nimmt, ohne Übergang und triumphierend, die vierte auf:

*Alles scheint vertraut, der vorübereilende Gruß auch  
Scheint von Freunden, es scheint jegliche Miene verwandt.*

-----  
*Freilich wohl! das Geburtsland ists, der Boden der Heimath,  
Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon.*

Noch ein paar Schritte muß er gehen. Die unsichtbare Grenze ist noch nicht erreicht. Was er sucht, ist nahe. Es deutet sich aber nur an. Wieder drückt sich die freundliche Distanz, die er verspürt, darin aus, daß ihm alles bloß vertraut scheint. Zwiefach wird dieses „scheint“ wiederholt. Im Schwäbischen hat es eine um Nuancen veränderte Bedeutung als im Schriftdeutschen. In ihm steckt da mehr fragendes Mißtrauen. Wenn jemand über einen anderen befindet: Du scheinst heut besonders luschig zu sei, dann schwingt ein Vorwurf mit: über eine unangemessene, vielleicht sogar falsche Fröhlichkeit. Versteht man das „scheint“ auf diese Weise, steckt im Vertrauten, im scheinbar Vertrauten, die Fremde. Die nimmt der Wanderer, meine ich, mit. Er weiß es.

Ehe er in das so Vertraute einkehrt, sich ihm, ein Flüchtling, der sich für einen Moment vergaß, überläßt, spielt er die Gunst des Ortes aus, preist, über den See schauend, noch einmal die „vielversprechende Ferne“, um hernach das Gefühl der Nähe ganz auszukosten in Sätzen, in denen das Gedicht zum Gesang wird:

*Heimzugehn, wo bekannt blühende Wege mir sind,  
Dort zu besuchen das Land und die schönen Thale des Nekars,  
Und die Wälder, das Grün heiliger Bäume, wo gern  
Sich die Eiche gesellt mit stillen Birken und Buchen,  
Und in Bergen ein Ort freundlich gefangen mich nimmt.*

Mitunter habe ich diese und die folgenden Verse vor mich hingesprochen, sobald ich mich der kleinen Stadt, „in Bergen ein Ort“, näherte, und erst später, als ich nur noch hinkam, um bald wieder fortzugehen, wurde mir bewußt, daß auch er nicht heimkehrte, um zu bleiben.

Mit „heimzugehn“ setzt er geradezu inbrünstig ein; noch im selben Satz nimmt er es wie selbstverständlich zurück: „zu besuchen das Land“: Das Land, in dem er aufwuchs, das er verließ, das Land, in dem er, wenn er anderswo nicht mehr weiter wußte, Zuflucht suchte. Die

Heimat. Kann sie es nur im Besuch bleiben? Ginge sonst die erinnerte Wirklichkeit verloren und also auch das, was sie Heimat sein läßt? Sind nicht die Menschen, die Verwandten – und ihnen ist das Gedicht gewidmet! – nur nah und heimatlich, weil sein Gedächtnis sie aufbewahrt? Und weil ihr Gedächtnis ihn so hütet, wie er es längst nicht mehr ist und sein kann, der Wanderer, der Flüchtling, der vom Frieden Beseelte. Wir kennen seine genaue, die erfahrene Fremde nicht aussparende Antwort:

*Dort empfangen sie mich. O Stimme der Stadt, der Mutter!  
O du triffst, du regst Langegelerntes mir auf!  
Dennoch sind sie es noch! noch blühet die Sonn' und die Freud' euch,  
O ihre Liebsten! und fast heller im Auge, wie sonst.  
Ja! das Alte noch ists! Es gedeihet und reifet, doch keines  
Was da lebet und liebt, lasset die Treue zurück.  
Aber das Beste, der Fund, der unter des heiligen Friedens  
Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart.*

Nicht die Vaterstadt empfängt ihn. Es ist die Stadt der Mutter. Ihre Stimme, ihre Erinnerung. Es ist die Geschichte, die er erzählen könnte, die einer tiefen, aber verständnislosen Liebe, die Geschichte von einem Kind, das sich lesend entdeckte, das musizierte, das degenmäßig war, auf seinen Helfer horchte, eines Buben, der sich dem Zukunftswunsch der Mutter beugte, es ist aber auch die Geschichte einer Landschaft, die mit dem Jungen wächst, ihn bald an Täler und Gebirge erinnert, die er nie kennenlernt und die wir durch ihn kennen: die attische Alb. Das Alte, das Langegelernte.

Wozu Hölderlin nun aber kommt, worauf ich kommen möchte, das ist für mich der Kern der Elegie. Zwei kurze Sätze; sieben Wörter. Ehe ich diesen halben Vers spreche – und ich habe immer ungeduldiger werdend auf ihn zgedacht – muß ich mich zum ersten und einzigen Mal auf ein editorisches Problem einlassen. In vielen Lesarten folge ich der Frankfurter Ausgabe Dieter Sattlers. Hier nicht. Ich halte mich an die ursprüngliche Reinschrift Hölderlins, in der es heißt: „Aber das Beste, der Fund, der unter des heiligen Friedens / Bogen lieget, er ist Jungen und Alten gespart“; und nicht an die von Sattler konstituierte Fassung, die die nachträgliche Korrektur „Schatz“ dem „Fund“ vorzieht.

Das „Beste, der Fund“ soll ohnehin ein Rätsel bleiben, das „unter des heiligen Friedens Bogen lieget“. Der Heimkehrende, der Flüchtling findet's; das Beste und ein Fund ist, eingeschlossen von dem Wort, ihm ungleich mehr wert als der offen liegende, offen ausgesprochene, seines

Geheimnisses beraubte „Schatz“. Worauf stößt er da, was wird da gehütet und geheiligt vom Frieden? Was nennt er ohne weiteres „das Beste“?

Ist es der Anfang? Die Kindheit?

Ist es das Ende? Die Rückkunft?

Er spricht es nicht aus und läßt es dennoch wissen.

„Thörig red ich. Es ist die Freude.“

Niemand hat mich, selbst mit den gescheitesten Auslegungen nicht, davon abbringen können, seit ich dieses Gedicht lese und liebe, diese zwei Sätze „den Fund“ zu nennen. Den Kern. Das Heiligste der Elegie. Die Essenz der Heimkunft.

„Thörig red ich. Es ist die Freude.“

Hier spricht der Frieden selbst, der vom Menschen erfahrene Zustand des Friedens.

Nichts wird mehr vertuscht. Es gibt keinen Schutz mehr durch Wörter, die zu Waffen werden. Keine Distanz mehr durch Trauer, Wut, Ohnmacht. Der Frieden hat keine Rüstung, auch keine Haut. Er will sich nicht wehren. Er weiß davon nichts. Er ist bei sich:

„Thörig red ich. Es ist die Freude.“

So töricht, wie der erste Satz, den ein Kind spricht, wie der letzte, den ein Sterbender murmelt. Ausdruck unbezweifelbarer Vernunft und unanfechtbarer Unvernunft. Die Lauterkeit der Sprache, die wesenhaft wird: Das ist „das Beste“. Das ist „der Fund“:

„Thörig red ich. Es ist die Freude.“

So kann er nicht fortfahren, nicht weiterreden. (Er wird es tun. Unter anderen Umständen. Ich komme noch darauf.) Dennoch finden sich Kind und Flüchtling in einer Ansprache an die Verwandten, an die Mutter. Mir kommt es vor, als denke er dabei an seinen einstigen Nürtinger Helfer, den Diakonus Köstlin: „Vieles hab' ich gehört vom großen Vater und habe / Lange geschwiegen von ihm“. Im Nu wird eine endlose Wegstrecke, ein Mäander von Ideen und Entwürfen, verkürzt und es reißt der lange verschwiegene, vielleicht auch vergessene Kinderhimmel auf: „O säumt nicht, / Kommt, Erhaltenden ihr! Engel des Jahres! und ihr, // Engel des Hauses, kommt! in die Adern alle des Lebens, / Alle freuend zugleich, theile das Himmlische sich!“

Noch immer, in törichter Rede, faßt er Frieden und Heimkehr zusammen, ruft die Engel des Jahrs, dieses Friedensjahres, gemeinsam mit den Engeln des Hauses, des Hauses der Mutter. Er weiß, daß die törichte Rede befristet ist, ein Geschenk. Daß die Heimkunft, die er erlebt – es ist die Freude –, schon wieder an die Erinnerung verloren ging.

Das Kind, das er war, kann beim Mahl, das dem Heimgekehrten festlich angerichtet ist, den Segen erleben und den Hohen dabei nennen. Der Flüchtling hingegen, der die Flüchtigkeit der Freude viele Male erlitten hat, schon weniger: „Unschickliches liebet ein Gott nicht.“

Das Unschickliche eines Lebens, das verliert, das fragt, das aushausig sein muß.

„[...] es fehlen heilige Namen, / Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?“

Töricht redet er. Nun, bei der Mutter, in ihrem Hause, heimgekommen mit dem Frieden und für einen Moment im Frieden und bei sich, kehrt er zu dem zurück, der immer wieder auszog, auf der Suche nach den heiligen Namen. Er sitzt mit ihnen am festlich gedeckten Tisch, erzählt, was ihm zustieß, was er erlebte, teilt ihre Freude, wünscht ihnen Frieden und verläßt den winzigen und zugleich unmeßbaren Raum des Glücks, in dem niemand auf Dauer sich aufhalten kann:

„Thörig red ich. Es ist die Freude.“

Schon wenige Wochen später wird er Schiller bitten, allerdings vergeblich, ihm eine Universitätsstelle in Jena zu beschaffen, und Landauer anflehen, ihm weiterzuhelfen, aus dem Vaterlande fort.

Hat er sich, die Bilder seiner Heimkunft den Verwandten schenkend, selbst betrogen? Und sie dazu? Im Gegenteil. Er beschrieb ihnen jene Heimkunft, die zwar auch Heimat meint, vor allem aber den Menschen, der sie nur dann, wenn die Geschichte im Frieden mündet, haben kann: Als das Beste. Als den Fund. Das bedeutet den in Frieden veränderten, die hohen Namen nennenden, in kindlicher Hoffnung tätigen Menschen.

„Thörig red ich. Es ist die Freude.“

Im Turm schrieb der Flüchtling, nun nicht mehr auf der Hut vor der wuchernden Friedlosigkeit, sondern behütet, in vier Versen für Zimmer „das Beste“ auf, „den Fund“, den zu finden wir noch immer ausschlagen:

*Die Linien des Lebens sind verschieden  
Wie Wege sind, und wie der Berge Grenzen.  
Was hier wir sind, kan dort ein Gott ergänzen  
Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden.*



Hier könnte ich schließen, nur frage ich mich, und ich frage mich um seinetwillen, ob die Heimkunft, die er dachte, ob diese Vision einer künftigen Heimat von uns nicht längst vertan ist. Die Erde, die er kannte, die Landschaften, die Städte und der Himmel haben sich verändert. Auch die Luft, die er atmete.

Vor hundertfünfundachtzig Jahren ließ er sich über den See rudern, wanderte er übers Oberland heim. Der Frieden, den er gefeiert hatte, hielt nicht lange. Und die Zeit, der er seine Wünsche auftrug, hoffend auf die „Tage der schönen Menschlichkeit“, fing an zu rennen, gab der Unruhe und Ungeduld der forschenden, erfinderischen Menschen nach.

Mit einem Mal, in einer Epoche, die, mißt man sie an der Menschheitsgeschichte, kaum länger als einen Wimpernschlag dauert, gelingt beinahe alles, was vorher allenfalls geträumt, gedacht, gedichtet wurde. Der Mensch erhebt sich nicht nur in die Lüfte, sondern er erkundet andere Gestirne. Geschwindigkeit ist keine Zauberei mehr, Maschinen und Motoren werden zu selbstverständlichen Helfern. Die Stimmen im Äther, unhörbar, werden für jeden von Apparaten eingefangen. Energien, unfasßbar und unermesslich, lassen sich bündeln und nutzen. Apparate übernehmen es, für uns zu denken. Auf winzigen Plättchen konzentrieren sich Erinnerungen an Daten und Wörter. Kriege werden mit einer von den Waffentechnikern bestimmten Bestialität geführt, die bis dahin unvorstellbar blieb. Und schließlich wird auch die Urenergie mißbraucht, die spaltende Kraft des Atoms, und das Feuer von Hiroshima brennt den Schatten der Menschen in den Stein. Der Techniker, der zum Technologen wurde, der Systemkundige, der das Philosophieren verlernte, hält jedoch nicht inne. Macht sammelnd, gebietet er über Energien und Industriekapazitäten; sich bereichernd, verarmt er und will es nicht wahrhaben. Die Erde hat er vergiftet, die Flüsse, die Luft. Das Denken hat er, um den Maschinen willfährig zu sein, diszipliniert und eingeschränkt. Seiner Sprache begibt er sich, um die Sprache der Disketten reden zu können. Und den Frieden hält er nur, weil nach ihm nichts mehr sein wird. Er hat seine Erinnerung aus Furcht vor sich selber verloren. Seine Geschichte, die zu erzählen er kaum mehr imstande ist, droht in der allgemeinen Amnesie aufzugehen, in dem mutwillig entzündeten, alles verschlingenden Brand.

Wohin kommen wir? Wer empfängt uns? Die Sprache wessen? Wovon wird sie sprechen, woran uns erinnern?

Es bleibt uns wenig Zeit. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“

Hölderlin hat es nicht leichtfertig geschrieben. Der Anspruch, den er an sich hatte, an uns auch, riß an seiner Seele. Oft hat ihn die Wirklichkeit der Menschen enttäuscht, wurde sein Glaube „an eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ verraten. Wie kein anderer wußte er, daß die Menschen, wenn sie die Natur vergessen, wenn sie mit ihr brechen, verloren sind. Aber er ahnte unsere Heimat.

Nicht, daß die Heimkunft – sollten wir uns entschließen, sie doch zu versuchen, und wiederfinden wollen, was wir vergaßen und was uns vergaß – nicht, daß sie uns gleich gelingen könnte.

Die Wege dorthin sind unterm Beton verschwunden. Die Namen der Sterne, die uns führen könnten, kennen wir nicht mehr.

Auch Hölderlin kam nicht nach Hause. Seine Heimkunft war aufgehoben wie die unsere. Er freilich war sich ihrer sicher: „Thörig red ich. Es ist die Freude“. Wir können es nicht mehr sein.

Von

Ulrich Gaier

An seinen Freund Böhlendorff schrieb Hölderlin Ende 1802:

*Mein Lieber! ich denke, daß wir die Dichter bis auf unsere Zeit nicht commentiren werden, sondern daß die Sangart überhaupt wird einen andern Charakter nehmen, und daß wir darum nicht aufkommen, weil wir, seit den Griechen, wieder anfangen, vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen.<sup>1</sup>*

Diesen Satz, mit dem Hölderlin für sich und den Freund eine neue Art ‚vaterländischen‘, ‚natürlichen‘, ‚eigentlich originellen‘ Singens behauptet, gilt es zu deuten. Er steht nicht allein in dieser Spätzeit. Dem Verleger Wilmans teilt der Dichter im September 1803 mit, er könne jetzt „mehr aus dem Sinne der Natur und mehr des Vaterlandes schreiben [...] als sonst“<sup>2</sup>; im Dezember 1803 kündigt er „einzelne lyrische größere Gedichte“ an, deren „Inhalt unmittelbar das Vaterland angehn soll oder die Zeit“<sup>3</sup>, und setzt „das hohe und reine Frohloken vaterländischer Gesänge“ gegen den „müden Flug“ der Liebeslieder.<sup>4</sup> Die Anmerkungen zur Übersetzung der ‚Antigone‘ des Sophokles identifizieren in dieser Tragödie eine „vaterländische Umkehr“ als „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“<sup>5</sup>, arbeiten die Hauptzüge der jeweiligen „vaterländischen Vorstellungen“ oder „Weltansichten“ bei den Griechen und uns heraus und fordern erneut, daß „unsere Dichtkunst vaterländisch seyn muß“.<sup>6</sup>

\* Vortrag, gehalten am 24. Mai bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen.

<sup>1</sup> StA VI, 433, Nr. 240.

<sup>2</sup> StA VI, 434, Nr. 241.

<sup>3</sup> StA VI, 435, Nr. 242.

<sup>4</sup> StA VI, 436, Nr. 243.

<sup>5</sup> StA V, 271.

<sup>6</sup> StA V, 269.

Die Verdichtung der brieflichen Äußerungen über das Vaterländische in den Jahren nach 1801, das gleichzeitige Auftreten eines neuen Gedichtstyps, den Beißner ‚Die vaterländischen Gesänge‘ nennt, verbunden mit den Analysen des Nationellen bei den Griechen und uns im Brief an Böhlendorff vom Dezember 1801 und in den ‚Anmerkungen zur Antigone‘, haben Wilhelm Michel 1919 von Hölderlins „abendländischer Wendung“ in dieser Spätzeit sprechen lassen<sup>7</sup>; an seiner ungeklärten Begriffsmischung von Umkehr, Vaterland, Abendland, Deutschland entzündete sich ein Streit, der über Jahrzehnte deshalb so erbittert geführt wurde, weil es dabei implizit um Gesamtdeutungen des Hölderlinschen Werks bis hin zur Rechtfertigung politischer oder philosophischer Standpunkte mit dem Buchstaben seiner Texte ging. Die Hitze der Diskussion hat sich abgekühlt, seit Anfang der 60er Jahre Walter Hof in seinem Aufsatz ‚Zur Frage einer späten „Wendung“ oder „Umkehr“ Hölderlins“<sup>8</sup>, vor allem Peter Szondi mit seinem kritischen Kommentar zum Böhlendorff-Brief<sup>9</sup> die Argumentationen durchleuchteten und auf ihre philologische Haltbarkeit überprüften, nicht ohne selbst wieder den Wortlaut zu pressen wie Hof mit der Unterbewertung des Eigenen<sup>10</sup>, oder einseitiges Gewicht auf die ästhetische Seite der Frage zu legen wie Szondi<sup>11</sup>, wenn er meint, mit den Aussagen im Böhlendorff-Brief gehe es Hölderlin vor allem um eine Befreiung von der „klassizistischen Diktatur Weimars“, so als sei z. B. der freie Gebrauch einer nationalen Naturanlage nicht durch das Ästhetische hindurch auf die Leser als Glieder eines Publikums und damit auf ihr vaterländisches und schließlich gesellschaftliches Bewußtsein gerichtet.

Der Streit ist also beruhigt, aber nicht bereinigt. Daß das Thema dieser Tagung „Heimat – Vaterland – Heimkunft“ lautet, zeigt die Ungelöstheit des Problems oder das Bedürfnis, eine unserer Zeit und

<sup>7</sup> Wilhelm Michel, Hölderlins abendländische Wendung, Weimar 1922 (entstanden 1919).

<sup>8</sup> Walter Hof, Zur Frage einer späten „Wendung“ oder „Umkehr“ Hölderlins, HJb 11 (1958–60), S. 120–160.

<sup>9</sup> Peter Szondi, Hölderlins Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801, Kommentar und Forschungskritik, Euphorion 58 (1964), S. 260–75.

<sup>10</sup> Zu Recht kritisiert bei Szondi, Hölderlins Brief, S. 265 f. – Auch in der jüngeren Streitschrift ‚Die Schwierigkeit, sich über Hölderlin zu verstehen‘ (Tübingen 1977) gelangt Hof z. B. zu dem eigenartigen Ergebnis, der Begriffsinhalt von „natürlich“ ziele „in die Richtung des der Uranlage Fremden“ (S. 18).

<sup>11</sup> Szondi, Hölderlins Brief, S. 273.

Denkart angemessene Lösung zu finden. Sind wir doch inzwischen durch die sprach- und literaturwissenschaftliche Diskussion und durch Strömungen in der neuesten Literatur mit dem Phänomen der mehrfachen Lesbarkeit von Aussagen, der Mehrwertigkeit von Begriffen und den vielfachen Bezugsmöglichkeiten unter Texten vertraut geworden, so daß uns die einsinnige Festlegung von Begriffen z. B. auf poetologische Kategorien, die Lesung von Texten als Nur-Dichtung *oder* als verschlüsselte politische Aussage – beide Positionen hat Pierre Bertaux vorgetragen<sup>12</sup> –, die Beziehung zu andern Schriftstellern als Abhängigkeit von ihnen *oder* Auflehnung gegen sie zu einfache Kategorien für unsere Betrachtungsweise geworden sind. Jahrzehntlang hat die Hölderlin-Forschung versucht, in hochdifferenzierter Analyse seiner Texte seine Begriffe auf terminologische Eindeutigkeit in einem einzigen Diskurs – sei es dem poetologischen, sei es dem politischen, sei es dem religiösen – festzulegen. Ich möchte am Beispiel des Vaterländischen zeigen, daß Hölderlins Begriffe, ohne unscharf zu werden, zugleich verschiedenen Diskursen angehören und diese dadurch aufeinander beziehen. Ferner möchte ich nachweisen, daß er trotz seiner persönlichen Vereinzelung am öffentlichen Gespräch teilnimmt und seine Konzepte in deutlicher Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Diskussionen formuliert. Es gilt meines Erachtens nun, Hölderlins Zeitgenossenschaft und Geschichtlichkeit, seine Einbettung in die Langzeitprozesse der Neuzeit zu erforschen.

Vielleicht ist eine solche Lesung Hölderlins, die die vielen Bedeutungsaspekte und Sinnrichtungen seiner Begriffe und Aussagen einzeln zu erfassen und in ihrem Zusammenhang zu deuten versucht, ein Gegenmittel gegen irgendeine neue Vereinnahmung des Dichters, geschehe sie von links wie in den vergangenen zwei Jahrzehnten, oder von rechts wie vor und in den beiden Weltkriegen. Die Tatsache, daß Hölderlin seit seiner Erweckung durch den Georgekreis und Hellingrath praktisch nie außerhalb des Spannungsfelds einer Vereinnahmung gelesen wurde, sei es pro oder contra der Vereinnahmungsrichtung, diese Tatsache hat der guten Deutung seines Buchstabens nicht gedient. Wohl hat uns die

<sup>12</sup> Pierre Bertaux, Hölderlin. Essai de biographie intérieure, Paris 1936, z. B. S. 330, wo dem Ideengehalt der Hymnen nur noch sekundäre Bedeutung neben dem rein dichterischen Wert zugemessen wurde. Die politische Allegorisierung war am entschiedensten in dem Manifest 'Hölderlin und die Französische Revolution' (Frankfurt 1969) durchgeführt, zieht sich aber noch konstitutiv bis in Bertaux' neueste Veröffentlichungen, z. B. 'Hölderlin-Variationen' (Frankfurt 1984).

philosophische Hermeneutik die Perspektivität unseres Verstehens gelehrt, die in der marxistischen Literaturbeurteilung als Parteilichkeit wiederkehrt, aber es besteht ein Unterschied zwischen dem hermeneutischen Forschergespräch, in dem die perspektivische Meinung sich argumentativ an anderen prüfen und bewähren muß, und dem Sprung über das Verstehen hinaus in die Applikation politischer Rhetorik, die die Kraft des poetischen Wortes zum Dienste mißbraucht.

Nicht oft genug kann man sich vor Augen führen, was da auch von achtbaren Vertretern unseres Faches meist in gutem Glauben über Hölderlin und das Vaterland, Hölderlin und Deutschland gesagt worden ist. In seiner Ausstellung 1983 und in den zwei Bänden 'Klassiker in finsternen Zeiten 1933–1945'<sup>13</sup> hat das Schiller-Nationalmuseum umfangreiches und bedrückendes Material dazu vorgelegt. Wenn Wilhelm Michel 1919 in Hölderlin als „Sänger des Volks“<sup>14</sup> den „Wortführer des Nordens, Gesetzesprecher des Deutschtums, Führer zu jeder Art von geistiger deutscher Kultur“ pries<sup>15</sup>, so machte er ihn damit im Bewußtsein der Nachkriegsgeneration zum Rassisten. Hermann Haering, der Tübinger Philosoph, bezeugt das in seinem Artikel 'Hölderlin im Weltkrieg 1914–1918', der im Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft 1944 erschien:

Vor allem hat er [Hölderlin], was erst Günthers Rassenbuch klar in unser Bewußtsein gerufen hatte, die Bedeutung des nordischen Blutes für die griechische Welt in seinen Gesängen und Hymnen vorausgenommen und damit schließlich – in voller Umkehrung des Bildes vom sehnsüchtigen Griechenschwärmer Hölderlin – tatsächlich als einer der ersten die über das Griechische hinausweisende überlegene Natur des deutschen und abendländischen Menschen herausgestellt.<sup>16</sup>

Schweigen will ich von den Reden eifriger Schulmänner, die den Abiturienten nicht nur Hölderlin im Tornister zum Sterben eines durch sein Wort geheiligten Opfertodes mitgaben, sondern auch als „eine Art Kriegshilfsdienst“<sup>17</sup> die „Lebenswerte in deutscher Dichtung“ aufriefen, um ihre Zuhörer „zur letzten Hingabe“ bereit zu machen<sup>18</sup> – da er-

<sup>13</sup> Herausgegeben von Bernhard Zeller u. a., Marbach 1983 (= Marbacher Kataloge 38).

<sup>14</sup> Von Michel zitiert nach 'Dichtermuth', 2. Fassung; StA II, 64.

<sup>15</sup> Michel, Hölderlins abendländische Wendung, S. 13.

<sup>16</sup> Hermann Haering, Hölderlin im Weltkrieg 1914–1918, Iduna 1 (1944), S. 183. Hans Günthers „rassenkundliche Schriften (u. a. über das jüdische Volk sowie die nordische Rasse) bildeten eine maßgebende theoretische Grundlage des nationalsozialistischen Rassismus“ (Meyers Enzyklop. Lexikon s. v. Günther, Hans).

<sup>17</sup> Hermann Binder, Deutschland. Heilig Herz der Völker. Lebenswerte in deutscher Dichtung, Stuttgart, Berlin 1940, S. 9.

<sup>18</sup> Ebd. S. 11.

scheint dann, wie könnte es anders sein, „Deutschland, heilig Herz der Völker“ im Buchtitel, und das Hölderlin gewidmete Kapitel steht unter dem monumentalen Begriff „Vaterland“; Hölderlins Gestalt wird „als vollendete, als die des völkischen Sehers und Künders schlechthin“ verstanden.<sup>19</sup>

Nicht schweigen darf man über Argumentationen wie die folgenden von Max Kommerell in seinem schon 1928 erschienenen Buch 'Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik':

Die Geheimkunde von deutscher Zukunft, die der 'Archipelagus' für uns birgt, ist die Vergöttlichung eines ganzen Volkes im Krieg. Den Krieg hat dieser lebenssüchtige gescholtene Dichter [...] unerschrocken als oberste völkische Wirklichkeit gepriesen [...], freilich nur *den* Krieg, den ein erwachtes Volk führt [...]. Wenn Volk wahrhaft Volk ist, ist sein Krieg ein heiliger Krieg [...]; wie der einzelne durch Schönheit oder große Tat, so geht durch den Krieg das Volk ein zur obern Wirklichkeit, ja bedarf des Gegners um sich zu verherrlichen.<sup>20</sup>

Hölderlins Dichtung rechtfertigte so einen neuen National-Absolutismus:

Keiner der Dichter und Wortführer seiner Zeit hat dem Deutschen ein so ungeheures Anrecht auf Macht, ein solches Geföhl ausschließenden Wertes und Ranges verleihen können: und mit dem Föhlen dessen was es ist, beginnt einem Volke auch der äußere, der anerkannte Vorrang. Das Land auf das der Adler Gottes sich herabließ, kennt kein Recht neben dem seinen, und wer seine Weihe leugnet, ist nicht nur sein, sondern des Gottes Widersacher. Auch ist es vorm Untergange gefeit: dem Volke, dem ein Bild seiner selbst ward ist sein Bestand auf Jahrhunderte verbürgt.<sup>21</sup>

Nicht verschwiegen werden darf in diesem Zusammenhang, daß diese Gesellschaft, 1943 zu Hölderlins 100. Todestage gegründet, bis 1946 unter der persönlichen Schirmherrschaft des Germanisten Dr. Goebbels stand und einen nationalsozialistischen Dichter als ersten Präsidenten hatte, der Hölderlin als „Seher und Verkünder eines neuen Vaterlandes“, mit dem natürlich das 3. Reich gemeint war, zu feiern nicht versäumte. Daß sich die Gesellschaft heute dem Thema „Heimat, Vaterland, Heimkunft“ stellt, werte ich auch als eine Auseinandersetzung mit dieser Erbschaft, die Hölderlins Begriff des Vaterlandes in so schrecklich vergewaltigter Form enthält. Ihm werde ich mich deshalb vor allem

<sup>19</sup> Ebd. S. 162.

<sup>20</sup> 2. Aufl. 1935, S. 474.

<sup>21</sup> Ebd. S. 477.

zuwenden; möge mir die Pflege des Buchstabens und die Deutung des Bestehenden unschädlicher gelingen!

Diesen Stoßseufzer wird nachfühlen, wer sich schon mit dem Vaterlandsbegriff befaßt hat. Anlässlich der Ode 'Der Tod fürs Vaterland' mit ihrer Schlachtbegeisterung, mit dem Preis des Todes am Opferhügel fürs Vaterland schrieb Ingeborg Drewitz zutreffend: „Welch ein verführerisches Gedicht, wenn man den Vaterlandsbegriff ausschließlic nationalstaatlich deutet!“<sup>22</sup> In der Tat, die nationalistischen Deuter brauchten nur zu zitieren und konnten dies sogar guten Glaubens tun, denn die nationalstaatliche Vergangenheit und die rassischen Ideologien des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hatten die von Hölderlin gebrauchten Begriffe inzwischen so usurpiert und eindeutig gemacht, daß er tatsächlich zu prophezeien schien, was man jetzt der Vollendung entgegengehen sah: das endlich erwachte Deutschland als Vaterland, als heiliges Herz der Völker, als reifste Frucht der Zeit.

Einen einfachen Begriff des Vaterlandes bei Hölderlin gibt es nicht. Drewitz hat im Entwicklungsgang drei Begriffe herausgehoben: „la patrie“, den jakobinisch beeinflussten, „Elysium“, den religiös ausgerichteten, und „das Land der freien Menschen“, die Utopie<sup>23</sup>; dabei muß man sich, mit Christoph Prignitz' Ergebnissen zum 'Gedanken des Vaterlands im Werk Hölderlins' vertraut<sup>24</sup>, die komplexe, immer Geistiges und Politisches zugleich meinende Bedeutung des Begriffs vor Augen halten.

Da mein Thema sogar eine poetologische Anwendbarkeit des Begriffs nahelegt und der anfangs zitierte Satz aus dem zweiten Böhlendorff-Brief dieses neue vaterländische Singen mit den Begriffen „natürlich, eigentlich originell“ in Verbindung stellt, muß ich neu ansetzen, um die von Prignitz wohl zum „Geistigen“ gerechneten, nicht näher beleuchteten Aspekte zu erfassen, ohne dabei ihren politischen Sinn zu vernachlässigen.

### *Vaterland und Staat*

Das Vaterland als Thema durchzieht Hölderlins Dichtung von den frühen Versuchen bis zu den Worten im Homburger Folioheft: „Mein ist /

<sup>22</sup> Ingeborg Drewitz, Der Vaterlandsbegriff bei Hölderlin. In: Areopag 1981, Pfullingen 1980, S. 267-294; 285.

<sup>23</sup> Ebd. S. 292 f.

<sup>24</sup> Christoph Prignitz, Der Gedanke des Vaterlands im Werk Hölderlins, JdFDH 1976, S. 88-113, bes. S. 112.

Die Rede vom Vaterland. Das neide / Mir keiner.<sup>25</sup> Einige Tübinger Hymnen verbinden die Ideale der Menschheit mit dem Gedanken ihrer revolutionär durchzusetzenden politischen Verwirklichung<sup>26</sup>; das Gedenken an den Freiheitskampf der Schweizer Kantone für die Freiheit des Vaterlandes stärkt des Dichters Hoffnung auf den Tag, wo auch für ihn „in erfreuende That sich Schaam und Kummer verwandelt“.<sup>27</sup> Auf der einen Seite wirkt hier das begeisternde Beispiel der französischen Revolution, deren Sammlungslied *la patrie*, das Vaterland als gesellschaftlichen Raum der freien, gleichen und brüderlichen Menschen aufstellt. So läßt sich auch Hölderlin „vom großen Jean Jacque [...] ein wenig über Menschenrecht belehren“<sup>28</sup> und ist gewillt, sich gegen die befürchteten neuen Statuten des Tübinger Stifts zur Wehr zu setzen: „Die Sache ist gewiß wichtig. Wir müssen dem Vaterlande, und der Welt ein Beispiel geben, daß wir nicht geschaffen sind, um mit uns nach Willkür spielen zu lassen.“<sup>29</sup>

Auf der andern Seite zeigt sich deutlich der literarisch-kulturpolitische Charakter des Vaterlandsthemas – die Emanzipation der deutschen Geschmackskultur vom französischen Einfluß manifestierte sich in den Bemühungen um ein Nationaltheater bei Lessing und Schiller, um eine selbstbewußte deutsche Literatur bei Herder, um die Gründung des Nationalbewußtseins in der Geschichte in Klopstocks 'Hermanns Schlacht' oder Goethes 'Götz von Berlichingen'. Implizit wirkte natürlich dabei der Protest der Bürger gegen die französische Hofkultur der deutschen Fürsten; man pries den alten deutschen Biedersinn, feierte die Befreiungsschlacht der Germanen von der welschen Unterdrückung und meinte die verschwenderische Frivolität der parasitären Höflingsgesellschaft und die entwürdigende Beschneidung der Natur- und Menschenrechte, die als Forderungen längst formuliert und in Amerika 1776 öffentlich verkündet worden waren.

Für diesen politischen Impetus aus der Französischen Revolution und aus der „deutschen Bewegung“ fehlte aber der staatliche Fokus. Der Vaterlandsgedanke konnte sich nicht auf einen einheitlichen Staat beziehen wie etwa in Frankreich oder England; die deutschen Fürsten hatten sich in unterschiedlichem Grade selbst der Aufklärung und bürgerlichen Reform verschrieben; der Philosoph auf dem Thron in Preußen, die

<sup>25</sup> StA II, 337.

<sup>26</sup> Z. B. 'Hymne an die Freiheit', StA I, 139–142.

<sup>27</sup> 'Kanton Schweiz', StA I, 145, v. 85.

<sup>28</sup> Brief an Neuffer, 28.11.1791; StA VI, 70, Nr. 47.

<sup>29</sup> Brief an die Schwester, Februar/März 1792; StA VI, 74 f., Nr. 49.

Einführung des Preußischen Landrechts, das den einzelnen erstmals zum Rechtssubjekt machte, die Durchführung der Josephinischen Reformen in Österreich, die ökonomischen und pädagogischen Experimente in vielen Ländern machten Hoffnung. Wieland konnte 1793 im 'Teutschen Merkur' schreiben, die Deutschen befänden sich „bereits im wirklichen Besitz eines großen Teils der Freiheit, die unsre westlichen Nachbarn erst erobern mußten“, fügte in Anmerkung allerdings hinzu: „Freilich gilt dies alles nicht von allen Teilen des teutschen Reiches“.<sup>30</sup> Zur gleichen Zeit stellte er scharfsichtig fest:

[...] es gibt ohne Zweifel Märkische, Sächsische, Bayrische, Würtembergische, Hamburgische, Nürnbergische, Frankfurtische Patrioten, u. s. w. aber teutsche Patrioten, die das ganze Teutsche Reich als ihr Vaterland lieben, über alles lieben, bereit sind, nicht etwa bloß seine Erhaltung und Beschützung gegen einen gemeinschaftlichen Feind, sondern auch, wenn die Gefahr vorüber ist, seinem Wohlstand, der Heilung seiner Gebrechen, der Beförderung seiner Aufnahme, seines innerlichen Flors, seines äußerlichen Ansehens, beträchtliche Opfer darzubringen: wo sind sie? Wer zeigt, wer nennt sie uns? was haben sie bereits gewirkt? und was kann man noch von ihnen erwarten?<sup>31</sup>

Entsprechend dieser Analyse nennt ja auch Hölderlin da, wo er den Vaterlandsbegriff geographisch konkretisiert, am häufigsten Suevia, das württembergische Land; einige Male treten das Rhein-Main-Gebiet mit Frankfurt als „Nabel dieser Erde“ hinzu. Wieland fährt dann fort:

Wir wollen uns also über unsern vermeintlichen Patriotismus nicht zu viel schmeicheln. Vielleicht ist er bei den meisten, die eine gewisse Erziehung genossen haben, nur das Aggregat aller der Eindrücke, welche die Maximen und Beispiele von Vaterlandsliebe, die sie in ihrer Jugend in den alten Schriftstellern lasen, auf ihre damals noch weiche und unbefangene Gemüter machten?<sup>32</sup>

Wieland geht hier sicher zu weit; der Patriotismus konnte nach 1789 auch in Deutschland kein reiner Bildungsschmuck mehr sein. Daß er es aber bei vielen war, bezeugt eine von Hölderlin zitierte Selbstbeurteilung seines Mitschülers Hiemer von 1787: er „wirft so Römermäßig mit Geistesgröße – und Vaterlandsliebe und Freiheitssinn um sich“.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> 'Teutscher Merkur', 1. Stück, 1793. Christoph Martin Wieland, Werke, hrsg. v. Fritz Martini und Hans Werner Seiffert, München 1967, Bd. III, S. 707.

<sup>31</sup> Ebd. S. 750.

<sup>32</sup> Ebd. S. 750 f.

<sup>33</sup> Brief Nr. 15 an Nast; StA VI, 21.

Mancher stimmte eben der Mode wegen in das Bardengebrüll und die edlen Vaterlandsgefühle mit ein, die sich so weniger mit sozialen und politischen, als vor allem mit ideellen Gehalten füllten. Dieser spezifisch deutschen Entwicklung müssen wir bei Hölderlin nachgehen. Nicht einmal die konkrete Benennung der sozialen und ökonomischen Mißstände findet sich bei ihm, wie Wieland, der patriotische Skeptiker, sie 1793 mutig formulierte:

Das Reich der Täuschung ist zu Ende, und die Vernunft allein kann nunmehr die Übel heilen, die der Mißbrauch der Vernunft verursachen kann. [...] [Nämlich daß] auch bei uns der Mangel an persönlicher Freiheit und freiem Besitz des Eigentums, und die enorme Ungleichheit zwischen einem verhältnismäßig sehr kleinen Teil der Staats-Bürger und allen übrigen sehr auffallend ist [...].<sup>34</sup>

Nichts davon bei Hölderlin.

### *Vaterland, Nationalstaat und Revolution*

Die staatliche Struktur, die er sich zur Verwirklichung seiner Vaterlandsidee vorstellt, ist keinesfalls der Nationalstaat. Das zeigt der 'Hyperion'. Er weist sich mit der Nennung des „lieben Vaterlandsbodens“ im ersten Satz als vaterländischer Roman aus, in dem Hölderlin drei Vaterländer aufeinander projiziert: erstens das des Griechen mit seinen revolutionären Aufständen und dem russisch-türkischen Krieg 1770, zweitens das der Franzosen mit ihrer Revolution, den inzwischen von den deutschen Intellektuellen aufs schärfste verurteilten anfänglichen Plünderungen und Barbareien<sup>35</sup> und den Ausschreitungen der terreur, drittens das der Deutschen mit den in der Scheltrede geschilderten Zuständen. Die Verbindung zu Frankreich ist aus chronologischen Gründen nicht explizit, aber der in der Vorrede angedeutete Kompendiencharakter, d. h. die Lesbarkeit auf historische Gesetzmäßigkeiten hin<sup>36</sup>, weist auf den Anspruch Hölderlins, auch die Diagnose der Fran-

<sup>34</sup> Wieland a.a.O., S. 699, 700 f.

<sup>35</sup> Vgl. Wieland ebd. S. 713: „[...] daß es eben dieses Volk ist, das vom Anfange der Revolution bis zum 6ten Oktober des verwirren Jahres [1792] sich einer so ungeheuern Menge von brutalen, barbarischen und diabolischen Atrozitäten schuldig gemacht hat, daß keine Zeit die Schande, so sie dem französischen Namen dadurch zugezogen haben, jemals auslöschen kann“.

<sup>36</sup> Vgl. meinen Aufsatz 'Hölderlins »Hyperion«: Compendium, Roman, Rede', HJb 21 (1978-79), S. 88-143.

zösischen Revolution gestellt und die Prognose für Pläne einer deutschen, auf Republik und Nationalstaat gerichteten Revolution abgegeben zu haben. Von dem Punkt an, wo Hyperion für die „heilige Theokratie des Schönen“ einen „Freistaat“ erkämpfen will<sup>37</sup>, bevor die Menschen auf Schönheit und Freiheit vorbereitet sind, zerbrechen Hyperions, Diotimas, Alabandas Leben und das Ideal eines neuen Vaterlandes. Alabanda ist derjenige, der schon in Smyrna dem Staat „zu viel Gewalt“ einräumt<sup>38</sup> und der Hyperion wegen seines staatsfernen Denkens als Schwärmer verspottet. Er vertritt den jakobinischen Etatismus, wie seine Freunde vom Bund der Nemesis die Ideologie einer vom menschlichen Subjekt, seinem Willen und seiner Begeisterung unabhängigen Geschichtsentwicklung propagieren, die in ihrer blinden Rücksichtslosigkeit dem Prinzip des Naturgesetzes entspricht, mit dem St. Just vor der Nationalversammlung die Blutströme der terreur rechtfertigte.<sup>39</sup> „O hätt' ich doch nie gehandelt! um wie manche Hoffnung wär' ich reicher!“<sup>40</sup>

Das ist Hyperions Fazit; die Alternative zum revolutionären Handeln wäre die Erziehung des Volks gewesen, auf deren Weg ihn Diotima gewiesen hatte. Evolution statt Revolution, Verjüngung statt Vernichtung, wie Herder sie in 'Tithon und Aurora' 1792 gefordert hatte – Hölderlin zitierte den Aufsatz 1794 in einem Brief an Neuffer<sup>41</sup> –, Volkserziehung im Sinne der Humanität als Verbesserung des von Schiller unfertig abgebrochenen Projekts der ästhetischen Erziehung<sup>42</sup>: das wäre der Weg gewesen, auf dem Hyperion hätte weiterkommen können. Denn mit Herders Gedanken vom Naturwachstum der Menschen,

<sup>37</sup> StA III, 96; zum Ergebnis vgl. S. 117.

<sup>38</sup> StA III, 31 f.

<sup>39</sup> StA III, 33 f.; zu St. Justs Reden vgl. Büchner, Dantons Tod, II, 7 und seine Quellen.

<sup>40</sup> StA III, 8.

<sup>41</sup> Brief Nr. 83 an Neuffer, Mitte Juli 1794; StA VI, 125. Auch in Herders Aufsatz finden sich schärfste Ausfälle gegen die „Barbarei“ der Französischen Revolution, vgl. Herder, Sämtliche Werke (Suphan) XVI, S. 116 f.

<sup>42</sup> Im Januar 1795 berichtet Hölderlin von dem „Ideal einer Volkserziehung“, mit dem er schon lange umgehe, und spricht, weit über Schillers ästhetische Erziehung hinausgehend, von Religion als „einem Teile derselben“ (An Hegel; StA VI, 156). Kurz nach dem vollständigen Erscheinen der 'Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen', an deren Schluß die Existenz des ästhetischen Reichs nur „in kleinen Zirkeln“ zugegeben wird, scheint auch Hölderlin den Gedanken an eine in konkreten Maßnahmen wirksame „Volkserziehung“ aufgegeben zu haben: „Grausam fehlgeschlagene Bemühungen hätten mich vielleicht bestimmt, mich mit Erziehung nimmer so leicht zu beschäftigen, wenn ich nicht glaubte, daß es unerlaubt und unzweckmäßig wäre, einzig auf sich zurückzuwirken, u. daß in unserer jezigen Welt die Privat-erziehung noch beinahe das einzige Asyl wäre, wohin man sich flüchten könnte mit seinen

dem man nur stützend und fördernd zuarbeiten sollte<sup>43</sup>, statt sich ihm ideologisch entgegenzustemmen, preist auch Hölderlin schon im 'Hyperion' das langsame Reifen des Athenervolks und formuliert noch spät: „es hasset / Der sinnende Gott / Unzeitiges Wachstum.“<sup>44</sup> Der gesellschaftspolitische Grundgedanke von Schillers 'Ästhetischen Briefen' war es schon, daß der bisher gültige Not- und Zwangsstaat, der auf Herrschaftsverhältnisse aufgebaut ist, nicht revolutionär durch eine Verfassung ersetzt werden kann, die auf sittliche Freiheit des einzelnen gründet, wenn keiner dieser einzelnen die Möglichkeit hatte, je die Existenz in Freiheit zu erlernen. Auch Schillers letzter 'Ästhetischer Brief' läuft auf Beibehaltung des vorläufig nicht ersetzbaren Staatsgebäudes und die Ermöglichung von Geselligkeit im ästhetischen Schein schöner Beziehungen in kleinen Zirkeln hinaus.

Das Fazit von 'Hyperion' stimmt also mit dem Herders und Schillers, dieser geistigen Mentoren Hölderlins, überein: Ablehnung des Versuchs, durch revolutionären Umsturz einen Freistaat bereitzustellen für eine Nation, die sich seiner nicht in Freiheit bedienen kann. Um diese Freiheit vorzubereiten, bedarf es der Erziehung, wobei Schillers ästhetische Erziehung für Hölderlin offensichtlich zu eng gedacht ist; er schließt sich Mitte der 90er Jahre mit dem Plan einer z. B. die Religion einschließenden Volkserziehung Herders in den 'Briefen zur Beförderung der Humanität' durchgeführtem Konzept an. Später tritt der vaterländische Gesang an die Stelle des Erziehungsprojekts.

In staatlicher Hinsicht denkt Hölderlin wohl am ehesten an einen Bundesstaat nach dem Vorbild der Schweiz oder an die lockeren, rasch wechselnden Bindungen und Lösungen selbständiger Einheiten, wie Griechenland in seiner Blütezeit sie zeigte. Wenn der 'Gesang des Deutschen' am Schluß das Vaterland fragt: „Wo ist dein Delos, wo dein Olympia“<sup>45</sup>, dann ist auch hier nahegelegt, daß vaterländische Sammlung nur an solchen heiligen Orten, nicht aber im Sitz einer Regierung sich manifestieren sollte. Hier zeigt sich der entscheidende Fehler der nationalistischen Vereinnahmung Hölderlins: weil man sich seit 1871 das Vaterland nur als unter Umständen aggressiven Nationalstaat vorstellte, konnte man Hölderlins Vaterlandsdichtung skrupellos dafür vereinnahmen, ohne nach dem Inhalt des Vaterlandsbegriffs zu fragen.

Wünschen und Bemühungen für die Bildung des Menschen.“ (StA VI, 177) Der Gesang, so wird sich zeigen, ist ein zweites „Asyl“ dieser Art.

<sup>43</sup> Herder, a.a.O. XVI, S. 119f.

<sup>44</sup> StA II, 225.

<sup>45</sup> StA II, 5.

So wenig wie über die Staatsform hat Hölderlin über die Verfassung definitive Aussagen gemacht. 1791 im Gedicht 'Kanton Schweiz' meinte er sicher die Basisdemokratie der Schweizer, als er von ihrer Freiheit sprach. 1793 macht seine Sorge um den Girondisten Brissot<sup>46</sup> deutlich, daß er gegen die radikale zentralistische Demokratie der Jakobiner an die gemäßigte, auf Rechtsgleichheit der Bürger gegründete Freiheit selbstverwalteter Republiken dachte. 1794 könnte das Interesse für Lafayette, das der Major von Kalb in ihm erweckte, dieser „im Umgange mit den besten Köpfen unsers Zeitalters in Deutschland, Frankreich u. Amerika“ gebildete Mann<sup>47</sup>, auf das Modell der konstitutionellen Monarchie weisen, wegen dessen Verteidigung Lafayette vertrieben und später kaltgestellt worden war; Lafayette spielt jedenfalls in 'Andenken' 1803 noch eine wichtige Rolle.<sup>48</sup> Die Monarchie des väterlichen Fürsten scheint die Verfassungsform, die Hölderlin in der Zeit um 1803 favorisierte. Explizit heißt es in der 2. Fassung des 'Einzigen' über den Halt, den der väterliche Fürst verleiht:

*Ruhmloser auch  
Geschik hält ihn, die an den Tag  
Jetzt erst recht kommen, das sind väterliche Fürsten. Denn  
viel ist der Stand  
Gottgleicher, denn sonst. Denn Männern mehr  
Gehöret das Licht. Nicht Jünglingen.  
Das Vaterland auch.*<sup>49</sup>

Und so darf die Anrede in dem Entwurf 'Dem Fürsten' nicht als taktische Absicherung gewertet werden:

*fast hatte  
Licht meines Tags tieffurchend  
Der Tag von deinem Herzen  
Mein Churfürst! mich  
Hinweggeschwazt [...]*<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Brief Nr. 61; StA VI, 88.

<sup>47</sup> Briefe Nr. 71, 72; VI, 103 f.

<sup>48</sup> Vgl. meine Interpretation in diesem Band des Jahrbuchs und meinen Hinweis auf Dietrich Uffhausens Identifizierung der „zu Indiern“ gegangenen Männer mit Lafayette und seiner Truppe für den amerikanischen Befreiungskrieg.

<sup>49</sup> StA II, 159.

<sup>50</sup> StA II, 248.

Auch die Ausrufe, die Hölderlin vor und im Zusammenhang mit seiner Entführung in Homburg getan hat – „ich will kein Jakobiner seyn. Vive le roi!“<sup>51</sup> –, sind insofern keine Schutzbehauptungen, sondern drücken seine späte Auffassung von der notwendigen „strengen Mittelbarkeit“ im Bezug zum Unmittelbaren<sup>52</sup> aus, „weil / Ohne Halt verstandlos Gott ist“<sup>53</sup> in dem doppelten Sinne, daß dann weder Gott sich selbst noch die Menschen ihn erkennen können. Die Bedeutung von Formen streng geordneter Mittelbarkeit, die Gott und den Menschen Halt geben, nimmt in der Spätzeit zu; wir werden im Blick auf Hölderlins vaterländische Poetik darauf zurückkommen. Herrschaftslos sind nur die anarchischen Momente der chaotischen Umkehrung des Vaterlands und des Schicksalsausgleichs im Brautfest, in der Friedensfeier.<sup>54</sup>

Die Begriffe des Vaterlandes und des Vaterländischen, das zeigen unsere bisherigen Überlegungen, müssen also ganz unabhängig von einer bestimmten Staatsform und einer bestimmten Verfassungsform gefaßt werden. Die Ode 'Der Tod fürs Vaterland' kann keinesfalls als Preisung dessen verstanden werden, der für eine bestimmte Staats- oder Verfassungsform stirbt; nur wenn die Bedingungen des Begriffs erfüllt sind, ist der Tod dafür preiswürdig. Bevor wir fragen, was denn „Vaterland“ und „vaterländisch“ für sich bedeuten, müssen wir noch einen Begriff davon unterscheiden, der trotz Walter Hofs Hinweisen<sup>55</sup> immer noch damit vermischt wird: den Begriff des Nationellen.

### Vaterland und Nationelles

Die Rede von deutscher Treue und deutschem Biedersinn in den frühen Gedichten steht ganz in der nationalen Tradition Klopstocks und des Göttinger Hains. Die für Hölderlins Geschichtsbild und Poetik wichtige Unterscheidung des abendländischen vom griechischen Nationellen setzt 1794 mit dem offenbar intensiven Herder-Studium ein, dessen Ausdruck Hölderlins Hoffnung ist, in Herders 'Humanitätsbriefen' ver-

<sup>51</sup> StA VII, 2, 345, vgl. ebd. 339, 342.

<sup>52</sup> StA V, 285.

<sup>53</sup> 'Der Einzige', 3. Fassung; StA II, 163.

<sup>54</sup> Theorie der „Umkehrung“ im Brief an Ebel vom Januar 1797 (StA VI, 229), im 'Grund zum Empedokles', in der Manes-Rede des Empedokles III (StA IV, 135 f.), im 'Werden im Vergehen', in den 'Anmerkungen zur Antigonä'; Theorie des Brautfestes im 'Rhein', in der 'Friedensfeier', aber auch in 'Am Quell der Donau', 'Germanien', in 'Abendphantasie' u.s.w.

<sup>55</sup> Hof, Zur Frage, S. 128; ders., Die Schwierigkeit, S. 18.

öffentlichen zu dürfen<sup>56</sup> und gar als Hauslehrer in Herders Familie eintreten zu können.<sup>57</sup> Eine deutliche Spur des Studiums von Herders 'Fragmenten über die neuere deutsche Literatur' findet sich in einem Brief an Neuffer vom März/April 1794.<sup>58</sup> Neuffer übersetzte Vergils 'Aeneis', Hölderlin schrieb dazu:

*Daß Du auch Deinem Virgil so ganz treu bleibst, freut mich unaussprechlich. Der Geist des hohen Römers muß den Deinen wunderbar stärken. Deine Sprache muß im Kampfe mit der seinigen immer mer an Gewandtheit und Stärke gewinnen. Der Dank für Deinen Kampf wird freilich ein Dank deutscher Nation sein, indolenten Angedenkens! Aber Freunde erringst Du Dir gewis. Überdis scheinen mir unsere Leute in diesen letzten Jaren doch etwas mer an Teilnehmung an Ideen, und Gegenständen, die außer dem Horizonte des Unmittelbarnützlichen liegen, gewöhnt worden zu sein; man hat jezt doch mer Sinn für Schönes und Großes als je [...].<sup>59</sup>*

Zwei Aussagen sind hier für die Konzeption des Nationellen wichtig: Die Deutschen sind indolent und bis auf einen Hoffnungsschimmer (den wohl die Anteilnahme an den Ideen der Französischen Revolution nährt) dem Horizont des „Unmittelbarnützlichen“ verhaftet. Zweitens: Ein Deutscher gewinnt durch Übersetzung eines römischen Dichters an Gewandtheit und Stärke, und dieser Kampf geht eigentlich die Nation an, die nur wegen ihrer Trägheit nicht genug danken wird.

Beide Gesichtspunkte sind Grundgedanken von Herders 1. Fragmentsammlung. „Die Prose“, so heißt es dort im 4. Fragment, „ist uns die einzig natürliche Sprache, und das seit undenklichen Zeiten gewesen.“<sup>60</sup> Nach Herders Ausführungen über die Lebensalter einer Sprache ist die Beschaffenheit einer Sprache abhängig von „Zeit, Denkart und Notwendigkeit“<sup>61</sup>; Prosa ist die Sprache des Verstandes<sup>62</sup>, während mit

<sup>56</sup> Brief Nr. 81, Pfingsten 1794; StA VI, 120 f.

<sup>57</sup> Brief Nr. 78, April 1794; StA VI, 115. Beck im Kommentar z. St. weist nach, daß Herder zum Zeitpunkt dieser Mitteilung Hölderlins an seine Mutter überhaupt noch nicht von dem Plan verständigt sein konnte, der sich denn auch nicht verwirklichte. Um so stärker ist der Wunschcharakter dieses Planes zu betonen, wobei Hölderlin zu dieser Zeit noch nicht an materielle Neuversorgung denken mußte. Es ist also anzunehmen, daß Hölderlin Charlotte v. Kalbs Verbindungen zu Herders Haus aus Gründen geistiger Nähe nutzen wollte, um durch seine Förderung die ihm in diesen Monaten so wichtige Bildung seiner selbst voranzutreiben.

<sup>58</sup> Brief Nr. 75; StA VI, 109 f. Weitere Spuren: die Fortführung von Herders Inversions-theorie in 'Reflexion' (StA IV, 233) und die Mythos-Auffassung im Aufsatz 'Über Religion' (s. unten).

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Johann Gottfried Herder, Frühe Schriften 1764–1772, hrsg. v. Ulrich Gaier, Frankfurt 1985 (= J.G. Herder Werke I), S. 187.

<sup>61</sup> Ebd.; die Lebensalter-Theorie auf S. 181–184.

<sup>62</sup> Ebd. S. 186.



Hamann Poesie die „Sprache der Leidenschaft“ ist<sup>63</sup>, da sie auf den verschiedenen Grundvermögen der Leidenschaft und des Verstandes beruhen. Prosa aber ist bei Herder verbunden mit „eingezogenen und politischen Sitten“, mit Bürgerlichkeit und Abstraktheit.<sup>64</sup>

Die von Hölderlin im Brief an Neuffer kritisierte Indolenz der deutschen Nation ist also nicht nur Trägheit und Gleichgültigkeit, sondern mit der etymologischen Tiefe des Wortes die Leidens- und damit auch Leidenschaftsunfähigkeit des prosaischen Menschen, die Hyperion in der Scheltrede so beklagt<sup>65</sup>, die die Tragödientheorie im Böhlendorff-Brief und noch die Bestimmung der Schicksallosigkeit als „unsere Schwäche“ in den Antigonä-Anmerkungen anleitet.<sup>66</sup>

Es sei gleich angefügt, daß Herders Lebensalter-Theorie die Griechen nicht an den Anfang stellt. Vor ihrer Zeit und Denkart steht die Kindheit der Sprache, der „erste wilde Ursprung“ einer kindlichen Nation.

Schrecken, Furcht und alsdann Bewunderung sind die Empfindungen, derer beide allein fähig sind, und die Sprache dieser Empfindungen sind Töne, – und Geberden. Zu den Tönen sind ihre Werkzeuge noch ungebraucht: folglich sind jene hoch und mächtig an Akzenten; Töne und Geberden sind Zeichen von Leidenschaften und Empfindungen, folglich sind sie heftig und stark: ihre Sprache spricht für Auge und Ohr, für Sinne und Leidenschaften: sie sind größerer Leidenschaften fähig, weil ihre Lebensart voll Gefahr und Tod und Wildheit ist.<sup>67</sup>

In den ‚Fragmenten‘, in der Bückeburger Geschichtsschrift und in den ‚Ideen‘ macht Herder klar, daß die griechische Kultur auf dem orientalischen Grund aufbaut, und die von Hölderlin schon für sein Magister-Specimen studierte Schrift ‚Vom Geist der Ebräischen Poesie‘ weist nicht nur auf orientalisch-prophetische Reste bei den griechischen Sehern<sup>68</sup> hin, sondern stellt fest und weist durch Text-Analysen nach, daß die Dichter des Buchs Hiob und der Psalmen zuerst „Verstandes-Einheit“ in ihre „Naturpoesie“ gebracht hätten.<sup>69</sup> Homer, so Herder in den

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd. S. 183.

<sup>65</sup> Insbesondere StA III, 154.

<sup>66</sup> Brief Nr. 236; StA VI, 426. Antigonä-Anmerkungen StA V, 269 f.

<sup>67</sup> Herder, ebd. S. 181 f.

<sup>68</sup> Herder, Sämtliche Werke XII, S. 43.

<sup>69</sup> Herder, ebd. XI, S. 296. Vgl. die Psalmen-Analysen nach Wechsel der „Tonarten“ oder „Abwechslung der Stimmen“ sowie nach dem „Handlungsvollen Fortgang der Ideen in seiner [des Psalms 24] Oekonomie“ ebd. XII, S. 215–219. So läßt sich neben der Lehre vom Wechsel

‚Humanitätsbriefen‘, wo er über die „Humanität Homers“ und die Zartheit Achills schrieb<sup>70</sup>, Homer brachte „in die rohesten Dinge Weisheit und Menschlichkeit“<sup>71</sup>: „Wie klar muß es in der Seele Homers gewesen seyn, da er, sein ganzes Gedicht hindurch, gleichsam die Waage Jupiters in der Hand haltend, die Neigungen und Charaktere der Menschen gegen einander im Streit und in Folgen abwog!“<sup>72</sup> Die griechische Kunst ist gekennzeichnet durch „Naivetät“ oder „nüchterne Innigkeit“, „die Grundlage aller wahren und ruhigen Besinnung, [...] das Kennzeichen einer reinen Unbefangenheit, eines richtigen Gefühls, eines tieferen Mitgeföhls, kurz der einzigen und ächten Humanität“.<sup>73</sup> Besonnenheit und nüchterne Innigkeit, die das leidenschaftliche orientalisch-kleinasiatische Erbe zum Schönen der Kunst, zur menschlichen Wahrheit, zur echten Humanität erhoben, dies ist nach Herders Aussage in den ‚Humanitätsbriefen‘ von 1794/1795 die spezifische Leistung der Griechen. Man liest dort auch den Satz: „Durch seine Liebe zum Schönen ging Griechenland unter.“<sup>74</sup> Wen erinnern diese Ausführungen nicht an die Analyse des Griechisch-Nationellen und seines Bildungsgangs im Böhlendorff-Brief und im späten Entwurf: „meinst du, es solle gehen...?“

Herders ‚Fragmente‘, von deren Lebensalter-Theorie wir in der Bestimmung des Nationellen ausgegangen waren, argumentieren nun für die neuzeitliche prosaische Sprachgrundlage ähnlich wie für die leidenschaftliche Sprachgrundlage der Griechen: So wie die Griechen die kindliche Ton- und Gebärdensprache der Leidenschaft zu einer bildervollen, metaphernreichen poetischen Sprache weiterentwickelten, „Sprache der Leidenschaft“ zum ruhigen, begrifflich gehaltenen „Ausdruck der Leidenschaft“ zähmten<sup>75</sup>, so sollte die deutsche Sprache ihren prosaischen Charakter „ausbilden“. „Wie kann das sein? Entweder zur

der Töne bei Hölderlin ein Denkrhythmus ausmachen, der den Tonwechsel begründet, wie sich nach Herder in den Psalmen „Abwechslung und Gegensätze“ aus dem „Innern“ der „fortgehenden lyrischen Handlung“ herleiten (ebd. S. 214). Zu dem (auch bei Herder in den Psalmen 24 und 45 siebenstufigen) Denkrhythmus und dem Wechsel der Töne vgl. meine Dissertation ‚Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre‘, Tübingen 1962.

<sup>70</sup> Herder Sämtliche Werke XVII, S. 161 ff., 167.

<sup>71</sup> Ebd. S. 170.

<sup>72</sup> Ebd. S. 171.

<sup>73</sup> Ebd. S. 373 f., vom „weisen und nüchternen Auge der Griechen“ wird S. 353 gesprochen.

<sup>74</sup> Ebd. S. 376, geäußert als Meinung eines andern. Der Gedanke stammt ursprünglich wohl von Montesquieu; Herder berichtet darüber im ‚Journal meiner Reise‘ von 1769 (Ebd. IV, S. 112).

<sup>75</sup> Herder, Frühe Schriften, S. 182 f.

mehr *dichterischen* Sprache, damit der Stil vielseitig, schön und lebhafter werde; oder zur mehr *philosophischen* Sprache, damit er einseitig, richtig und deutlich werde; oder wenn es möglich ist, zu allen beiden.“<sup>76</sup>

Herder verfolgt das nach zwei Seiten gerichtete Programm einer Weiterentwicklung der philosophisch-prosaischen Basis durch „Reflexion“ und zugleich einer Wiedereinholung der sinnlichen und imaginativen Vorstellungs- und Sprachelemente, indem er „von den sinnlichen Sprachen durch Übersetzung und Nachbilden borgen“ will.<sup>77</sup> Die ‘Fragmente’ überprüfen kritisch die literarischen Sprachstile und Gattungen, von denen die deutsche Sprache lernen bzw. nichts übernehmen sollte. Von den Griechen z. B. empfiehlt Herder die Prosaiker, von den Römern die Dichter, weil sie bereits auf prosaischer Basis dichteten.<sup>78</sup> Neuffer mit seiner Vergil-Übersetzung entspricht also diesem Programm; Hölderlin bescheinigt ihm, seine Sprache werde in diesem Kampf „immer mer an Gewandheit und Stärke gewinnen“: Der Begriff „Gewandheit“ tendiert wohl in Richtung einer „Biegsamkeit, Abwechslung und Munterkeit“ sinnlich schöner reflexiver Prosa, wie Herder sie z. B. im sokratischen Dialog verwirklicht sieht<sup>79</sup>; „Stärke“ ist dagegen Kennzeichen einer sinnlich nachdrücklichen poetischen Sprache, wie Herder sie bei den Griechen bis Herodot erkennt.<sup>80</sup> So wie sieben Jahre später Böhlendorff gelobt wird, weil er „an Präzision und tüchtiger Gelenksamkeit so sehr gewonnen und nichts an Wärme verloren“ hat<sup>81</sup>, wird auch Neuffer Herders Programm gemäß eine Sprache entwickeln, die nicht nur den Verstand, sondern Einbildungskraft und Sinne gleichermaßen angeht.

Die beiden Formulierungen „Gewandheit und Stärke gewinnen“ von 1794 und „an Präzision und tüchtiger Gelenksamkeit [...] gewonnen und nichts an Wärme verloren“ von 1801 unterscheiden sich bei aller Ähnlichkeit in zwei Punkten, an denen Hölderlins langes „Laborieren“ an der Frage, ob die Kunstregeln aus der griechischen Literatur abstrahiert werden könnten, sichtbar wird.

Der eine Unterschied bezieht sich darauf, daß mit „Gewandheit“ und „Stärke“ Eigenschaften eines Prosa- und eines Dichtungsstils genannt sind, in denen Verstand, Einbildungskraft und Empfindung offenbar

<sup>76</sup> Ebd. S. 187.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Fragment 10.

<sup>79</sup> Ebd. S. 208.

<sup>80</sup> Ebd. S. 186.

<sup>81</sup> StA VI, 425.

jeweils gemeinsam wirken, während sich die Kategorien „Präzision“, „Gelenksamkeit“ und „Wärme“ nur auf Böhlendorffs poetischen Stil beziehen und an die Tonqualitäten naiv, idealisch und heroisch einzeln anschließen. In der Konzeption der Tonlehre, auf die wir nachher zurückkommen, wird eine Entwicklung sichtbar, die von einem zur Verschmelzung der Töne tendierenden Stilbegriff auf die schärfere Profilierung der Einzeltöne hinzielt.

Der zweite Unterschied bezieht sich auf den Zugewinn an Präzision und Gelenksamkeit, der ohne Verlust an Wärme erreicht wurde. Mit den Aussagen Hölderlins über die Klarheit der Darstellung, die Nüchternheit als abendländisches Nationelles, das Lernen des Fremden und des Eigenen zusammengenommen, bedeutet Hölderlins Lob für Böhlendorff, daß dieser nicht nur das Fremde, nämlich das heroische Pathos gelernt hat und sich jetzt als Fähigkeit erhält, sondern daß er dabei ist, auch das Eigene zu lernen, dessen freier Gebrauch „das schwerste“ und ebenso notwendig ist wie der Gebrauch des Fremden.

Mit dem Gedanken vom *freien* Gebrauch des Nationellen geht Hölderlin über Herder hinaus, für den die Entwicklung der „philosophischen Sprache“ zur Einseitigkeit, Richtigkeit und Deutlichkeit<sup>82</sup> eine geradlinige Ausbildung der den Europäern „natürlichen“ „Sprache [...] des Verstandes“ gewesen war.<sup>83</sup> Das in der ‘Verfahrungsweise des poetischen Geistes’ und im ‘Grund zum Empedokles’ von Hölderlin entwickelte dialektische Modell, wonach ein Fremdes zum Eigenen wird, damit<sup>84</sup> das Eigene zum Fremden wird, und erst so beide frei brauchbar werden, dieses Modell geht aus der Befassung mit Schillers ‘Ästhetischen Briefen’ hervor und ermöglicht erst den präzisen Begriff des Vaterländischen, zu dem wir jetzt kommen.

Das Nationale also, das in jedem<sup>85</sup> Geschichts- und Bildungsgang an

<sup>82</sup> Herder, Frühe Schriften, S. 187.

<sup>83</sup> Ebd. S. 186 f.

<sup>84</sup> Diese Vorgänge sind theoretisch gleichzeitig, wie sie im ‘Grund zum Empedokles’ und in der ‘Verfahrungsweise’ dargestellt werden. In der historischen Praxis kann sich aufgrund seiner Schwierigkeit der Gewinn freien Gebrauchs des Eigenen gegenüber der „leichteren“ Aneignung des Fremden verzögern, wie es offenbar bei Böhlendorff der Fall war. Hinsichtlich des Problems „Kolonie – Rückkehr“ als deutlich unterschiedenen historischen Phasen oder nicht stimme ich – gegen Beißner und Hof – Szondis Analyse des Böhlendorff-Briefs zu.

<sup>85</sup> Auf das „immer“ in dem Satz „das eigentliche nationale wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden“ (StA VI, 426, Z. 22–24) hat vor allem Hof nicht genügend geachtet: es handelt sich um ein allgemeines Geschichtsgesetz, das z. B. den abendländischen Bildungsgang von Anfang an betrifft und nicht etwa eine Prognose für die Zukunft darstellt. Hölderlin besteht für seine Gegenwart und die Zukunft darauf, daß der freie Ge-

Wertschätzung einbüßt, ist als solches nicht identisch mit dem Vaterländischen. Erst die Freiheit im Gebrauch des Nationellen wie der fremden Sphäre wird sich jetzt als das Vaterländische herausstellen; wie der freie Gebrauch des Eigenen „das schwerste“ ist, so ist das Vaterland „verbotene Frucht“, die am Ende zwar gefunden wird, aber von jedem nur zuletzt gekostet werden darf.<sup>86</sup>

### *Das Vaterländische: Leben und Geist der „Sphäre“*

Nachdem wir nun die Aspekte der Staatsform, der Verfassungsart und des nationalen Volkscharakters aus der Vermischung mit den Begriffen des Vaterländischen und des Vaterlandes abge sondert haben, können wir nach der Bedeutung dieser Begriffe selbst fragen. Sie benennen in jeder „Sphäre“ das, was Hölderlin als „Geist“ oder „lebendiges Verhältnis“ bezeichnet oder umschreibt.<sup>87</sup> Mit einer Definition von „Vaterland“ beginnt der Aufsatz ‘Das Werden im Vergehen’: „Das unterge-

brauch des Eigenen gelernt werden muß, wenn es auch inzwischen weniger geschätzt wird als das Fremde und zukünftig noch weniger Schätzung genießen sollte.

<sup>86</sup> StA II, 220. Hölderlin fordert explizit nur, der „freie Gebrauch des Eigenen“ (StA VI, 426) müsse gelernt werden. Wenn er aber sagt, „das eigene muß so gut gelernt seyn, wie das Fremde“ (ebd. Z. 36), dann impliziert dies, daß das Ziel dieses Lernens die *Freiheit* im Gebrauch beider ist. So faßt es auch Szondi: „Die Freiheit, die Hölderlin auch dem eigenen Ursprung, nicht nur dem fremden Ziel gegenüber für nötig hält [...]“ (Hölderlins Brief, S. 265). Da „der freie Gebrauch des Eigenen das schwerste ist“, gelingt er weniger meisterlich als der Gebrauch des Fremden (StA VI, 426, Z. 24 f., 37 f.). Auf die Freiheit im gleichzeitigen Gebrauch beider kommt es an, das zeigt der Begriff der „Elastizität“ des „Geistes“ (StA VI, 425, Z. 12; vgl. Szondi, Hölderlins Brief, S. 269). Die ‘Verfahrungsweise’ setzt voraus, daß der poetische Geist „alles was er in seinem Geschäfte ist, mit *Freiheit* seyn soll, und muß“ (StA IV, 252, Z. 18 f.), und sieht die Ermöglichung dazu in der freien Wahl einer Sphäre, von der aus dann das poetische Ich als „die jetzt gewählte Individualität und ihr durch den jetzt gewählten Stoff bestimmter Charakter erkennbar und mit Freiheit vestzuhalten ist“ (ebd. Z. 29–31, vgl. S. 257, Z. 5–12). Dieses dialektische System, womit nicht nur ein Fremdes (die in Freiheit gewählte Sphäre) frei brauchbar ist, sondern auch das Ich sich, mit Hegel gesprochen, in seinem Anderssein frei auffaßt, begründet die Gedankengänge Hölderlins nicht nur in der ‘Verfahrungsweise’ und in der Geschichtsphilosophie von Nationellem und Fremdem: In der Vertauschung der historischen Gegensätze im Charakter des Empedokles (StA IV, 159, Z. 15–17; 160, Z. 9–11), in dem „höheren mehr als mechanischen *Zusammenhang*“ (StA IV, 275, 6 f.) zwischen den „intellectualen moralischen rechtlichen Verhältnissen einestheils, und [...] physischen mechanischen historischen Verhältnissen andernteils“ zur Sphäre (ebd. 280, Z. 14–16) manifestiert sich diese Freiheit, ja, sie tritt als vollendetes Leben jeder Beziehung auf, auf die die Sphärenstruktur anwendbar ist (z. B. auch der Poetik), und begründet sie als vaterländisch.

<sup>87</sup> Z. B. StA IV, 250, Z. 4; 261, Z. 22–27; 275, Z. 6–10; StA VI, 426, Z. 34; StA V, 285.

hende Vaterland, *Natur und Menschen insofern sie in einer besondern Wechselwirkung stehen*, eine besondere ideal gewordene Welt, und Verbindung der Dinge ausmachen [...].“<sup>88</sup> Dieses Vaterland geht unter, weil die besondere Wechselwirkung „alt“ geworden ist; eine „neue aber auch besondere Wechselwirkung“ zwischen „dem überbleibenden Geschlechte und den überbleibenden Kräften der Natur“ muß sich wieder herstellen. Der Grund für diesen Untergang und Übergang ist, daß „die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist“, sich nicht unmittelbar in seinem Sein, sondern nur in Zeichen darstellen kann.<sup>89</sup> Im Untergang des Alten und Übergang zum Neuen werden nicht nur das Alte erinnert und das Neue geahnt, sondern auch die in beiden auf verschiedene Weise bestimmte, aber in beiden lebendige Wechselwirkung zwischen Menschengeschlecht und Naturkräften wird gefühlt. Dieses lebendige Verhältnis, das als wirkende Struktur in allen Vaterländern herrscht, ist die Darstellung und Offenbarung des Seins, des Alles in Allen, des Lebens des Geistes, oder Gottes. Das Vaterländische ist die Freiheit des lebendigen Verhältnisses in jeder Sphäre.

Im Aufsatz ‘Über Religion’ wird dieses lebendige Verhältnis definiert als „höherer mehr als mechanischer *Zusammenhang*“ zwischen physischer und moralischer Welt und Notwendigkeit, der sich weder denken noch sinnlich anschauen läßt.<sup>90</sup> Ein solcher höherer Zusammenhang kann sich zwischen den „intellectualen moralischen rechtlichen Verhältnissen“ und den „physischen mechanischen historischen Verhältnissen“<sup>91</sup>, in denen der Mensch mit einer bestimmten Lebenssphäre, einem Wirkungskreis steht, für diesen Menschen bilden. Es ist der Geist, „der in der Sphäre herrscht“<sup>92</sup>; dieser wird, da er nicht gedacht und nicht angeschaut werden kann, mythisch als Gott dieser Sphäre vorgestellt, erinnert und dankbar empfunden, was zugleich eine Vorstellung, Erinnerung und Empfindung seiner selbst in diesem Geiste für den Menschen impliziert.<sup>93</sup> Sofern mehrere Menschen dieselbe Sphäre haben, haben sie Geist und Gott, Vorstellung, Erinnerung, Selbstempfindung und gegenseitige Empfindung gemeinsam.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> StA IV, 282 (Hervorhebung von mir, U.G.).

<sup>89</sup> Ebd. Der Begriff „Alles in Allen“ bezeichnet Oetingers Abgrenzung von τὸ πᾶν, d. h. vom Spinozismus. Vgl. das in Anm. 96 zitierte Werk, S. 11.

<sup>90</sup> StA IV, 275. Der Terminus auch ebd. 255, Z. 15.

<sup>91</sup> Ebd. 280.

<sup>92</sup> Ebd. 277 f.

<sup>93</sup> Ebd. 275.

<sup>94</sup> Ebd. 278 f.

Der Begriff der Sphäre ist entscheidend für die Konzeption des Vaterlandsbegriffs.

Diese Struktur – der Geist oder das Sein oder das Leben, das sich lyrisch in einer mehr oder weniger umfassenden Sphäre als deren höherer Zusammenhang darstellt oder tragisch im Untergang und Übergang der Sphäre als Erinnerung und Ahnung und Einheit des Einigen fühlbar wird oder episch in der Bildung einer Sphäre durch „Auflösung der Dissonanzen“<sup>95</sup> zur Sprache kommt – diese Struktur findet sich seit der 1791 geschriebenen ‘Hymne an die Menschheit’ deutlich ausgeprägt. Diese Hymne trägt ein Motto aus Rousseaus ‘Contrat social’; in Rousseaus ‘Émile’ spielt der Sphärenbegriff eine entscheidende Rolle.<sup>96</sup> Das

<sup>95</sup> ‘Hyperion’, Vorrede; StA III, 5. Daß die „Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter [...] weder für das bloße Nachdenken, noch für die leere Lust“ ist, zeigt wieder die in der Abhandlung ‘Über Religion’ ausgeführte Unfaßbarkeit des höheren Zusammenhangs für das Denken und die Sinnlichkeit. Mein (hypothetischer) Versuch, die Gattungen des Lyrischen, Epischen und Tragischen bei Hölderlin mit den verschiedenen Phasen des Zustandes, der Bildung oder des Untergangs einer Sphäre und ihres Vaterländischen zu korrelieren, bezieht sich nicht auf den unvollendeten Bestimmungsversuch für das Episch-, Dramatisch- und Lyrischmythische (StA IV, 281); er geht vom ‘Werden im Vergehen’ und dem ‘Grund zum Empedokles’ als Bestimmungen des tragischen Untergangs und Übergangs aus und fügt Hyperions ‘Auflösung der Dissonanzen’ für das Epische und die „Einigkeit [...], die am leichtesten sich giebt“ (StA IV, 266, Z. 10f.) für das Lyrische hinzu. Die Kompatibilität mit dem Aufsatz über den ‘Unterschied der Dichtarten’ ist m. E. zweifelsfrei; ich kann sie hier nicht ausführen.

<sup>96</sup> J.J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, éd. F. et P. Richard, Paris 1957, S. 65. Rousseaus Überlegungen zu der aus dem Gleichgewicht entgegengesetzter Tendenzen gestifteten Sphäre habe ich schon in meiner Dissertation der Interpretation der Vorrede zum *Thalia*-Fragment des ‘Hyperion’ zugrunde gelegt (Der gesetzliche Kalkül, S. 30–36). Überhaupt greife ich mit der Zentralstellung des Sphärenbegriffs in Hölderlins Denken, wie sie im folgenden entwickelt werden soll, auf meine Dissertation zurück, vgl. Kap. V ‘Der vaterländische Christus’ (bes. S. 288–316). Als früheste Form des Sphärenbegriffs ist der Begriff des „Wirkungskreises“ (*Sphaera activitatis*) zu sehen, den Hölderlin vielleicht aus Oetingers Swedenborg-Referat (‘Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung des Besten ans Licht gestellt’, *Sämtliche Werke*, hrsg. K.C.E. Ehmman, II 2, Stuttgart 1858, S. 41–50, 160) entnahm und der bei ihm schon in der Maulbronner Zeit 1787 auftritt (Br. Nr. 7, Z. 25). Beißners Belegsammlung (zu Br. Nr. 86, Z. 13.15.16; StA VI, 690) dokumentiert, wie wichtig der Begriff von 1793 an und insbesondere im Zusammenhang mit dem Studium Fichtes wird. Zum Bezug Hölderlins auf Rousseau und Fichte hinsichtlich seines Sphärenbegriffs vgl. Helmut Bachmaier, *Mythos als Gesellschaftsvertrag. Zur Semantik von Mythos, Erinnerung, Sphäre in Hölderlins Religionsfragment*. In: H.B., Th. Rentsch (Hrsg.): *Poetische Autonomie?* Stuttgart 1987. Zu den Theoretikern der „Sphäre“, die für Hölderlin wichtig wurden, ist sicher noch Herder zu zählen, für den der Begriff eine zentrale Bedeutung hat; vgl. z. B. Herder, *Frühe Schriften*, Anm. 712,9 (S. 1296). Zu der Verbindung der Termini „Wirkungskreis“, „Element“, „Sphäre“ vgl. vor allem StA IV, 244 f.

„Element“ der Selbstverwirklichung, der Liebe, des Stolzes und der Tätigkeit ist schon hier Vaterland genannt.<sup>97</sup> Rousseaus Sphärenbegriff wird dann von Hölderlin transzendentalphilosophisch präzisiert durch die Befassung mit Fichte, und dessen Abstraktion wird überwunden durch Herders naturphilosophischen Begriff vom Organ der Gottheit in der Schrift ‘Gott’<sup>98</sup> und durch den in Herders ‘Ideen’ zentralen Gedanken des jeweils historisch sich ausbildenden spezifischen Kräftesystems und seiner Tendenz zur Erreichung des individuellen Maximums.<sup>99</sup> In dieser vom Politisch-Ethischen über Philosophisches, Religiöses bis zum Poetischen gehenden Bedeutung wird der Sphärenbegriff bis zu den letzten Entwürfen der Homburger Zeit verwendet. Vor allem die ‘Anmerkungen zur Antigonä’ und die Pindar-Fragmente bauen seine Bedeutung noch weiter aus: So verstärkt die Erläuterung zu dem Fragment ‘Das Höchste’ die Rolle des Gesetzes und der Zucht als der „Gestalt [...], worinn der Mensch sich und der Gott begegnet“, weil „das Unmittelbare, streng genommen, [...] für die Sterblichen unmöglich“ ist und deshalb die „strenge Mittelbarkeit“ „die lebendigen Verhältnisse fest [halten müsse], in denen, mit der Zeit, ein Volk sich begegnet hat und begegnet“.<sup>100</sup> Die Bedeutung der Sphäre, des Bestehenden, des festen Buchstabens, des Haltes, der Satzungen nimmt bis zum Ende der Homburger Zeit zu.

### *Gefahr der allumfassenden Sphäre*

Die Sphäre kann unabsehbar groß sein und ist dann die Natur. In dieser allumfassenden Göttermutter<sup>101</sup> wirken die Götterkräfte, die Elemente; der Aether, die geistige Lebensluft, der Vater, ist die umfassendste Form des „höheren Zusammenhangs“ in der Sphäre. Wenn der Dichter als zu früh Gekommener kein Vaterland, keine Heimat hat, muß die

<sup>97</sup> StA I, 148, Z. 65–72. Der Begriff des „Elements“ wird häufig synonym zu „Sphäre“ oder „Wirkungskreis“ verwendet, vgl. z. B. StA IV, 275, Z. 19.

<sup>98</sup> „In der Generation allein liegt das Wunder einer eingepflanzten, einwohnenden Macht der Gottheit, die sich, wenn ich so kühn reden darf, in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt hat.“ (Herder, *Sämtliche Werke* XVI, S. 456) Hinter dieser Vorstellung steht die Kenosis-Lehre des Christentums, die für Hölderlins Christusauffassung speziell, aber insgesamt für den Sphären-Begriff wichtig ist.

<sup>99</sup> Z. B. Herder, ebd. XIV, S. 148, 210, 227.

<sup>100</sup> StA V, 285.

<sup>101</sup> ‘Der Mensch’, StA I, 263.

Erde „Statt Vaterlands ihm dienen“<sup>102</sup>, und der in die freundlose Heimat zurückgekehrte Wanderer versichert sich zunächst:

*Du aber über den Wolken,  
Vater des Vaterlands! mächtiger Aether! und du  
Erd' und Licht! ihr einigen drei, die walten und lieben,  
Ewige Götter! mit euch brechen die Bande mir nie.*<sup>103</sup>

Diese endlos weit ausgedehnte Sphäre birgt aber die Gefahr, „daß sich der Einzelne zu sehr im Ganzen verliert“<sup>104</sup>:

*Denn, wie die Pflanze, wurzelt auf eignem Grund  
Sie nicht, verglüht die Seele des Sterblichen,  
Der mit dem Tageslichte nur, ein  
Armer, auf heiliger Erde wandelt.*

*Zu mächtig ach! ihr himmlischen Höhen zieht  
Ihr mich empor, bei Stürmen, am heütern Tag  
Fühl ich verzehrend euch im Busen  
Wechseln, ihr wandelnden Götterkräfte.*<sup>105</sup>

Wenn es aber „der Höchste“ ist, dem die Dichter „geeignet sind“<sup>106</sup>, dann ist die Verlockung groß, sich der Entgrenzung durch diese endlose Sphäre hinzugeben. Die Ode 'Dichtermuth' macht klar, daß der Dichter, allen Lebendigen verwandt, sich jedem einzeln zuwenden muß und zwar auf drei verschiedene Weisen – still wie der Schwimmer am Gestade, heroisch wie in der Brandung, mit dem Bewußtsein der Unendlichkeit wie auf schweigenden Wassertiefen. Nur so kann der Dichter „jedem den eignen Gott“ singen. Dennoch geschieht es, daß er von der Natursphäre im ganzen erfaßt, von ‚schmeichelnder‘ „Wooge“ ‚hinuntergezogen‘ wird; das Schicksal dieses zu mutigen Dichters dient andern als warnendes Beispiel.

Die Konzeptionsstufen der Empedokles-Tragödie zeigen die Versuche, diesen Naturtod, dieses direkte Zurückkehren ins All, menschlich sinnvoll zu machen. Während der Frankfurter Plan nur die subjektive innere Notwendigkeit zeigt und damit den Empedokles-Stoff mit der Natur-Philosophie der periodischen Auflösung der liebend vereinigten Elemente im Streit rechtfertigt, führen die folgenden Stufen und insbe-

sondere der 'Grund zum Empedokles' diesen Tod geschichtsphilosophisch auf vaterländische Notwendigkeit einer Menschensphäre zurück: der Tod im Ätna ist nur zu rechtfertigen, wenn er an einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte das schöne Trugbild der Vereinigung streitender Gegensätze aus der manifesten Realität nimmt und zur mahnenden Erinnerung der Menschen an wirkliche Versöhnung macht, so wie der Tod Jesu am Ende des griechischen Göttertages das Gedenken als dauerhaftes gestiftet hat und sein Versöhnungswerk nun zu Ende führt. Mit dieser geschichtsphilosophischen Wendung zum historisch vaterländischen ist der Empedokles-Stoff, der eine geschichtsunabhängige Naturperiodik impliziert, nicht mehr gut vereinbar. Das Drama blieb deshalb liegen oder sollte zur Agis-Tragödie umgearbeitet werden, die nach Hyperions Deutung einen Untergang und Übergang des Vaterlandes im „Abendroth des griechischen Tages“ hätte darstellen müssen.<sup>107</sup>

Gefahr und Verlockung der Auflösung in der unendlichen Natursphäre bleiben präsent von der Frühzeit<sup>108</sup> bis zur Sehnsucht „ins Ungebundene“, von der 'Mnemosyne' spricht<sup>109</sup>, oder zum „ewig menschenfeindlichen Naturgang [...] in die andre Welt“.<sup>110</sup>

Ebenso gefährlich ist die Konzentration auf eine zu kleine Sphäre, die dann vom Menschen beherrscht und ausgebeutet wird, in der sein Geist allzu nüchtern erstarbt und abstirbt. Göttlich ist es deshalb nach dem Motto des 'Hyperion', dem Überwältigenden die beherrschende Haltung entgegenzusetzen, die in der zu kleinen Sphäre gefährlich ist, und umgekehrt sich vom Kleinsten enthalten und fesseln zu lassen: „Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est.“<sup>111</sup>

<sup>107</sup> StA III, 100. Zum Agis-Plan vgl. die StA VIII, 97 s.v. ‚Agis‘ angegebenen Stellen. D. Sattlers These, daß es sich beim „Agis“ um eine Chiffre für die Empedokles-Tragödie handelt, ist allerdings nicht von der Hand zu weisen (Frankfurter Ausgabe Bd. 13, S. 547). Während der Arbeit am 'Empedokles' muß Hölderlin, damit über den 'Hyperion' hinausgehend, zur Erkenntnis gekommen sein, daß Geschichte und Schicksal von Menschen und Völkern sich nicht in der Sphäre der Natur mit ihren periodischen Abläufen abbilden lassen, sondern nur in der des Vaterlandes als einer historisch „besondern Wechselwirkung“ zwischen „Natur und Menschen“ (vgl. Anm. 88). Davon zeugt der 'Grund zum Empedokles', die 3. Fassung des 'Empedokles' wie auch z. B. die Veränderungen von der 1. zur 2. Fassung von 'Der Wanderer'. An der immer schmerzlicher erfahrenen Kluft zwischen Natur und Menschen in seiner Zeit, die sich nur in Momenten wie 'Friedensfeier' zu schließen scheint, zerbricht Hölderlins vaterländischer Gesang schließlich und geht in die tonlose Dichtung der Spätzeit über.

<sup>108</sup> Z. B. 'Griechenland. An St.' v. 39 f., StA I, 180.

<sup>109</sup> StA II, 197.

<sup>110</sup> StA V, 269, vgl. 268. Die Natursphäre ist als der Individuiertheit des Menschlichen feindlich die wilde Welt der Toten; als Individuen hervorbringend ist sie zugleich die aorgische Welt des Lebens.

<sup>111</sup> StA III, 4, vgl. StA IV, 259, Z. 2–5.

<sup>102</sup> 'Der Main', StA I, 304.

<sup>103</sup> StA II, 83.

<sup>104</sup> Brief Nr. 172, StA VI, 305.

<sup>105</sup> 'Mein Eigentum', StA I, 307.

<sup>106</sup> 'Dichterberuf', StA II, 46.

Wie Hölderlin der ihn offenbar persönlich betreffenden Gefahr der Wertherschen Auflösung im Naturganzen einerseits und den Gefahren der Entfremdung und Vereinzelung andererseits entgehen will, die die Scheltrede im 'Hyperion' so drastisch schildert, zeigt z.B. die Elegie 'Der Wanderer' schon in der Fassung von 1797. Der Wanderer setzt sich in der afrikanischen Wüste dem Übermaß des Feuers vom Himmel und am „Eispol“ dem Übermaß der Erstarrung in eherner Hülse aus, um dann zu der gemäßigten, in Leben und Einschränkung harmonisch gemilderten „Vaterlandserde“ und „Vaterlandssonne“ zurückzukehren, „getreuer und weiser“ als in der Jugend, wo die Vaterlandssonne ihn erweckt und „mit sanfter Gewalt höher und weiter“ hinausgetrieben hatte. In den Lebensgang des Menschen und seine individuelle Geschichte wird hier die Beziehung zu den Extremen der Natur übertragen, die als Zwang und Todesgefahr auf ihn wirken und in denen er sich nur durch die Erinnerung an das Harmonisch-Gemilderte erhält, zu dem er dann mit Bewußtsein und Treue zurückkehren kann.

Durch Wanderung, Entgegensetzung, Zurechtweisung der in der exzentrischen Bahn einseitig eingeschlagenen Richtungen<sup>112</sup> wird, wie Diotima sagt, im Wechsel das Vollendete dargestellt<sup>113</sup> und in der Erinnerung des Gesangs zum Bewußtsein gebracht. Dieses Bewußtsein ist aber ein Bewußtsein des Vaterländischen der durch die harmonische Entgegensetzung göttlich schönen Natur. Vaterländisch, so erinnern wir uns der zitierten Definition von 'Werden im Vergehen', ist ein besonderes Verhältnis zwischen Natur und Mensch – in dieser 'Hyperion'-Periode des Mißtrauens gegen Gewalt und unzeitige Tat ist das Verhältnis zwischen dem exemplarischen Menschen und der Natur das vaterländische Verhältnis, das sich in exemplarischem Lebensgang herstellt.

Daß es sich bei dem Wanderer um einen exemplarischen Menschen handelt, der zugleich eine kultur- und menscheitsgeschichtliche Wanderung unternimmt, geht aus einer Reihe intertextueller Bezüge hervor, die bisher meines Wissens nicht beachtet wurden. 1795 war Schillers 'Spaziergang' in den 'Horen' erschienen, damals noch unter dem Titel 'Elegie'; Hölderlin faßte kurz darauf den Plan zu einer „Elegie“, in der Beißner zu Recht den 'Wanderer' vermutet.<sup>114</sup> Während Schiller seinen

„Wanderer“ (Z. 36) die Zivilisationsphasen des ländlich-natürlichen und des städtisch-künstlichen Lebens nacheinander erblicken und den Ausweg aus dem furchtbaren Traum von dessen chaotischer Revolutionierung in der reineren Erfahrung der immerjungen Natur unter der „Sonne Homers“ finden läßt, spricht Hölderlins Wanderer im Rückblick von seiner Erfahrung kulturfeindlicher Klimazonen, von denen er in die gemäßigte Zone nun zurückkehrt, die er wie Schillers Wanderer praesentisch betrachtet.

Daß mit den Klimazonen und ihrer Mäßigung nicht nur auf fremde und heimatliche Landschaft gezielt war<sup>115</sup>, sondern auf einen allgemeineren Zusammenhang zwischen Natur und Kultur, zeigt das im ersten Entwurf statt des Rheins erwogene „Ausonien“ als Land der Rückkehr, d.h. das alte Heimatland Italien, von dem Vergil und Ovid sprechen. Auch ohne diesen philologischen Hinweis stellt sich der 'Wanderer' sichtbar in die das 18. Jahrhundert durchziehende Diskussion über den Zusammenhang zwischen Klima, Kultur, Gesellschaftsform und Nationaleigentümlichkeiten, eine Diskussion, in der ich von den Kulturphilosophen Montesquieu und Condillac, von den Ästhetikern Dubos und Winckelmann als Beispiele nenne. Hölderlin war mit Winckelmanns Argumentation für die klimatisch mitbedingte freiheitliche vaterländische Kultur der Griechen im Gegensatz zu den an Despotie gewöhnten Ägyptern seit seiner Magisterarbeit 1790 vertraut<sup>116</sup>; der Gegensatz zwischen südlich feurigem und nördlich eisigem Klima und ihrem Ausgleich im Schatten der Stille erschien auch sogleich in dem 1790 entstandenen Gedicht 'An die Stille'.<sup>117</sup> Vor allem der 'Hyperion' nimmt die topische Diskussion im Athenerbrief in differenzierter, durch andere Kulturentwicklungstheorien ergänzter Form wieder auf.<sup>118</sup>

Hölderlins 'Wanderer' war wie Schillers 'Spaziergang' als kulturphilo-

<sup>115</sup> Hans Joachim Kreutzer (Kolonie und Vaterland in Hölderlins später Lyrik, HJb 22, 1980/81, S.33) meint in der 1. Fassung „noch zweifelsfrei ein persönliches Vaterland [als] heimatlichen Mittel- und Zielpunkt zwischen den Extremen der Welt“ sehen zu können. Dem steht die von Hölderlin in H<sup>1</sup> erwogene Rückkehr nach „Ausonien“ entgegen. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um einen Direktbezug auf Schillers Motivtafel 'Die Antike an den nordischen Wanderer', in deren in den 'Horen', Sept. 1795, veröffentlichter Fassung der Vers stand: „Deine arkturische Nacht flieht vor Ausoniens Tag“ (vgl. Schillers Sämtliche Werke, Säkular-Ausgabe Bd. 1, S. 324, zu Nr. 52).

<sup>116</sup> Vgl. StA IV, 189 f.

<sup>117</sup> StA I, 114, v. 17–20. Auf die Beziehung zum 'Wanderer' ist schon früher hingewiesen worden, vgl. StA I, 522, Z. 8–10.

<sup>118</sup> StA III, 80, 82 f.

<sup>112</sup> StA III, 163.

<sup>113</sup> StA III, 148.

<sup>114</sup> StA I, 512, Z. 24–29.

sophische Phantasie lesbar, seine Elegiengestalt zitiert dessen Versmaß und paränetische Intention. Bedeutsam ist aber, daß Hölderlin statt Schillers zivilisationsbestimmter eine naturbedingte Kulturtypologie ansetzt. Hier wird die wiederum eine Lesart eröffnende Anspielung auf Herders 1792 erschienene Abhandlung 'Tithon und Aurora' in v. 45 des 'Wanderers' wichtig:

*Und das heilige Grün, der Zeuge des ewigen, schönen  
Lebens der Welt, es erfrischt, wandelt zum Jüngling mich um.  
Alt bin ich geworden indeß, mich blaichte der Eispol,  
Und im Feuer des Süds fielen die Loken mir aus.  
Doch, wie Aurora den Tithon, umfängst du in lächelnder Blüthe  
Warm und fröhlich, wie einst, Vaterlandserde, den Sohn.*<sup>119</sup>

Schillers Zivilisationsprozeß impliziert als ambivalente, aber notwendige Folge der Aufklärung das Zerbrechen der Fesseln und damit auch die chaotische Entfesselung der zerstörerischen Mächte; der Schrecken der Französischen Revolution wird als Ausbrechen der Tigerin Natur aus ihrem Käfig gedeutet, nachdem die Herrschafts- und Gesellschaftsformen zum zynischen anachronistischen Zwangs- und Ausbeutungssystem verkommen waren. Herders Abhandlung dagegen mit ihrem Gedanken der Palingenesie, der ständigen Verjüngung der Kultur lehnt die Annahme, Revolution sei für die Bildung von Geschichte notwendig, explizit ab. Hölderlin zitiert die Abhandlung in einem Brief an Neuffer vom Juli 1794.<sup>120</sup> Während Schillers Wanderer mit einem schauernden Traum von revolutionärer Zerstörung und Reduktion der Zivilisation auf ihre Elemente und „Stoffe“ (v. 177) geschreckt wird und zur Natur als dem der menschlichen Zivilisation entgegengesetzten Bereich zurückkehrt, bleibt der Wanderer Hölderlins, getreu dem Herderschen Kulturgedanken, stets in der Natur und erfährt den menschlichen Kulturgang als natürlichen Prozeß. So hatte ja auch Goethe in seiner Rede zum Shakespeares-Tag die Wanderung durch die Naturextreme und ihre Milderung schon mit der Menschheit verbunden; Shakespeare, der Wanderer mit Siebenmeilenstiefeln, schreitet durch die Menschheit, wobei „nichts so Natur als Shakespeares Menschen“ ist:

Das, was edle Philosophen von der Welt gesagt haben, gilt auch von Shakespearen, das, was wir böse nennen, ist nur die andre Seite vom Guten, die so notwendig zu seiner Existenz und in das Ganze gehört, als Zona torrida

<sup>119</sup> StA I, 207, v. 41–46.

<sup>120</sup> Nr. 83; StA VI, 125. Vgl. die Erweiterung des Zitats StA VI, 682, zu Z. 30–40.

brennen und Lappland einfrieren muß, daß es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe. Er führt uns durch die ganze Welt [...].<sup>121</sup>

Natürlich konnte Hölderlin diese erst 1854 veröffentlichte Rede nicht kennen, aber wie sein 'Wanderer' war sie im Kontext der Herderschen Denkanstöße entstanden. Und noch der „Wanderer“<sup>122</sup> der 'Römischen Elegien' löst die großen Gegensätze von Tradition und Erfahrung, Antike und Moderne, Vorstellung und Wirklichkeit in dem ebenfalls auf die klimatologische Diskussion zurückgehenden Gegensatz von Norden und gemäßigtem Süden sowie in dem Naturmythos von der weltschaffenden Liebe.

Je deutlicher sich Hölderlin dem organischen Natur- und Geschichtsdanken zuwendet, desto dringlicher wird eine eigene Bestimmung der historischen Situation und der Aufgabe des Dichters ihr gegenüber. Von dieser in Auseinandersetzung auch mit Schiller geführten Selbstdefinition zeugen nicht nur die poetischen und theoretischen Arbeiten der kommenden Jahre und das der „Verjüngung“ gewidmete 'Iduna'-Projekt<sup>123</sup>; schon der 'Wanderer' enthält wichtige Hinweise. Während Schiller in der 'Naiven und sentimentalischen Dichtung' die Elegie zum Austragungsort eines metaphysischen Gegensatzes von Ideal und Wirklichkeit, Natur und Kunst macht, sind diese Gegensätze für Hölderlin hier noch die Aspekte und Phasen einer in sich widersprüchlichen Natur und ihrer Geschichte. Der elegische Dichter kann demnach nicht die Aufgabe haben, vom sentimentalischen Standpunkt aus die Natur als verloren oder das Ideal als unerreicht zu betrauern, denn Natur und Ideal sind im Prinzip immer präsent und herstellbar, wenn sich der Mensch dieser Präsenz und seiner Pflicht zur Herstellung des Natürlichen und Idealen entsinnt. Die Aufgabe des elegischen Dichters wird dann die Erinnerung<sup>124</sup>: in der Glut der Wüste und in der Kälte des Eispolars wird die verlassene Heimat zur Erinnerung einer vorhandenen, aber in der Gegenwart nicht verwirklichten Präsenz. So wie die Extreme in ihrer lebensverneinenden Qualität die Erinnerung an das Verlassene erst hervortreiben und dieses zum Ideal werden lassen, so ist das Verlassene, nach den entgegengesetzten Versuchen und ihrer Korrektur, das

<sup>121</sup> Goethes Werke, Hamburger Ausgabe Bd. 12, S. 224, 226 f.

<sup>122</sup> Römische Elegien II, v. 8; ebd. Bd. 1, S. 157.

<sup>123</sup> Vgl. auch hier Herders Gespräch 'Iduna, oder der Apfel der Verjüngung', erschienen 1796 in den 'Horen'.

<sup>124</sup> Vgl. Helmut Bachmaier, Hölderlins Erinnerungsbegriff in der Homburger Zeit. In: Christoph Jamme, Otto Pöggeler (Hrsg.), Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte, Stuttgart 1981, S. 131–160.

erreichte Vaterländische, sofern im Vaterland das erinnerte Ideal verwirklicht ist. Aufgabe des elegischen Dichters ist also nicht Klage um den Verlust, sondern Bildung der Erinnerung am Bewußtsein des Mangels und handlungsleitende Ergänzung des Mangels aus der Erinnerung. Während der 'Wanderer' in erster Fassung „idyllisch“ endet und das Vaterland gealtert, aber tatsächlich erreicht, bleibt das Vaterländische in der zweiten Fassung erst die Aufgabe; die Wechselwirkung zwischen Erinnerung und Erfahrung wird zum unabschließbaren Problem, was dem Elegischen angemessener und von der um 1800 gewonnenen Geschichtssicht her realistischer ist.

Auch hinsichtlich der Bestimmung der historischen Situation kann Hölderlin sich nicht an Schiller orientieren, dessen metaphysischer Ideal-Begriff im 'Spaziergang' die radikale Verurteilung der gegenwärtigen Wirklichkeit als Traum und Stoffchaos ermöglicht, ja geradezu fordert. Wenn (im Vorgriff auf 'Patmos') in der Gefahr das Rettende wächst, wird für Hölderlin die Bestimmung des historischen Ortes und des Verhältnisses zwischen Mangel und Verwirklichung des Ideals zu jedem Zeitpunkt neu erforderlich. So sehr in Naturbildern der 'Wanderer' sich zu genügen, nur die umfassendste Natursphäre zu berücksichtigen scheint, so deutlich sind mit „Vaterlandserde“ (v. 46) und „Vaterlands-sonne“ (v. 78) Signale einer menschen- und geschichtsbezogenen Sphäre gesetzt.<sup>125</sup> Eine intertextuelle Beziehung verdeutlicht und vertieft auch diesen Aspekt:

*Seeliges Land! kein Hügel in dir wächst ohne den Weinstock,  
Nieder ins schwellende Gras reegnet im Herbste das Obst.  
Fröhlich baden im Strome den Fuß die glühenden Berge,  
Kränze von Zweigen und Moos kühlen ihr sonniges Haupt.*<sup>126</sup>

Diese Verse zeigen nicht bloß den Ausgleich des Glühenden und der Kühlung in der Natur der gemäßigten Zone, sie zitieren mit der Anspielung auf Klopstocks Ode 'Der Rheinwein' Vaterländisches:

O du, der Traube Sohn, der im Golde blinkt,  
Den Freund, sonst Niemand, lad' in die Kühlung ein.  
Wir drey sind unser werth, und jener  
Deutscheren Zeit, da du, edler Alter,

Noch ungekeltert, aber schon feuriger  
Dem Rheine zuhinst, der dich mit auferzog,

<sup>125</sup> Die Handschrift spricht noch vom „heiligen Vaterlandsboden“ in v. 16 (StA I, 516).

<sup>126</sup> StA I, 207, v. 47–50.

Und deiner heißen Berge Füße  
Sorgsam mit grünlicher Woge kühlte.<sup>127</sup>

Die „deutscheren Zeit“, die hier durch den Wein präsent gemacht wird, liegt „bald ein Jahrhundert“ zurück und läßt „Kato's Ernstere Tugend“ dem Wein entglühen, also den altrömischen Biedersinn des älteren Cato. Der Rheinwein ahmt „des Deutschen Geist“ nach – „bist glühend, nicht aufflammend, Taumellos, stark, und von leichtem Schaum leer“. Der Wein wie der deutsche Geist werden im Gegensatzpaar von Glut und Kühle, Kraft und Kelterung/Bändigung gefaßt, wie der Begriff der „Tugend“ die Elemente der Tüchtigkeit und der Selbstbeherrschung enthält. Die durch das Klopstock-Zitat nahegelegte „vaterländische“ Lesung des 'Wanderers' bildet die Natur-Bilder (als Extreme und als Verbindung) auf das Vaterland des Deutschen ab: schon bei Klopstock ahmt ja der „Geist“ des Weins in seiner abgeklärten Glut den Geist des Deutschen nach, wie er der Gegenwart zum Vorbild gemacht wird. Aus Klopstocks Komparativ von der „deutscheren Zeit“ tönt schon die Überzeugung, in diesem Geist wieder leben zu wollen; sie tönt aus Hölderlins entschiedenem „Aber jetzt keh' ich zurück an den Rhein“.

Der von Hölderlin damit festgelegte Zeitpunkt einer Rückkehr im Jetzt ist die bewußte Wendung zum Vaterländischen, und zwar zu dem schon von Klopstock als Erzeugung des Geistes aus Gegensätzen von Glut und Kühlung, Kraft und Wissenschaft vorgezeichneten harmonischen Ideals eines vaterländischen Geistes, der aus der erfahrenen und geklärten Spannung zwischen den in der Sphäre des Deutschen herrschenden Widersprüchen hervorgeht. So sollten ja auch „das strebende Herz“ besänftigt, die extremen Naturbilder und ungeheuren Distanzen durch die feste Form des Distichons gebändigt erscheinen. Auch der Wechsel der Töne, jener Herderschen Sprachen der Leidenschaft, der Einbildungskraft und des Verstandes, soll ja durch die Opposition der Sprachen als Grundton und Kunstcharakter in jedem Moment des Gedichts die vaterländische Befreiung erzeugen, die wir als Erscheinung des Geistes im Entgegengesetzten erkannt haben.

Vielleicht ist sogar in der Reihenfolge der Stationen dieser Wanderung die Reihe der „wesentlichen Richtungen“<sup>128</sup> des modernen Abendländers angegeben. Hölderlin hatte ja von Herder gelernt, daß der prosaische Verstand, das bürgerliche Nützlichkeitsdenken den Abendlän-

<sup>127</sup> Zitiert nach der Ausgabe Klopstocks sämtliche Werke, Leipzig 1823; I, S. 112. Hinweis auf das Zitat bei Beißner, StA I, 523 (zu v. 49).

<sup>128</sup> StA III, 163.



dern „natürlich“ ist, daß „die Mundarten Europas mehr für die Überlegung, als für die Sinne und die Einbildungskraft“ sind.<sup>129</sup> Der exemplarische Wanderer, von der Vaterlandssonne erweckt und aus dem prosaisch begründeten Eigenen getrieben, wendet sich zunächst dem Feuer vom Himmel als dem Gegensatz seines Grundes zu, dann der Eiskälte des Allzunüchternen als der Hyperbel dieses Grundes, um endlich seinen Ausgangsort als das Vaterland erfahren zu können, zu dem seine lebenerhaltende Erinnerung ihn inzwischen umgedeutet hat. Der Gegensatz zwischen dem zu kalten Verstand und dem Feuer vom Himmel war schon in dem Unmutsgedicht 'An die klugen Rathgeber' von 1796 zum Ausdruck gekommen und explizit mit Hesperien verbunden worden:

*Des Weins Gewächs verschmäht die kühlen Thale,  
Hesperiens beglückter Garten bringt  
Die goldnen Früchte nur im heißen Strahle,  
Der, wie ein Pfeil, in's Herz der Erde dringt;  
Was warnt ihr dann, wenn stolz und ungeschändet  
Des Menschen Herz von kühnem Zorn entbrennt,  
Was nimmt ihr ihm, der nur im Kampf vollendet,  
Ihr Weichlinge, sein glühend Element?*<sup>130</sup>

Jetzt, im Wanderer, wird dem glühenden Element, in dessen Extrem das Leben verdorrt, der Durchgang durch das eiskalte Extrem des nationalen Hesperischen und dann erst das gemilderte des Vaterländischen gegenübergestellt. Vaterländische Dichtung läßt also 1796/97, zur Zeit der Entstehung dieser Gedichte, den versöhnenden belebenden Geist durch harmonischen Ausgleich extremer Gegensätze zur Erscheinung kommen, und zwar im Hinblick auf die kulturgeschichtliche Situation des Abendlandes und das Ziel der Humanität, im Hinblick auf den Wechsel der Töne als Sprachen und damit Denk- und Vorstellungsarten, im Hinblick auf das extrem fremde und dann vaterländische Verhältnis zwischen exemplarischem Ich und Natur, endlich im Hinblick auf den Ausgleich zwischen Nationaldichtung und antikisierender Dichtung.

Ein Programm der Klassik, fürwahr, genauer, ein Programm des harmonisch entgegengesetzten Ausgleichs von Klassik und Klassizismus. Herder hatte ja in seinen 'Fragmenten' den „klassischen Schriftsteller“ als denjenigen definiert, der auf der prosaischen Sprach- und Denkgrundlage Europas durch Aneignung der fremd gewordenen Sprachen

<sup>129</sup> Herder, Frühe Schriften, S. 187.

<sup>130</sup> StA I, 223. Vgl. StA I, 114, v. 17–20; 522, Z. 8–10.

der Sinne und der Einbildungskraft sowie durch Weiterbildung des philosophischen Grundcharakters die vollständige Gestalt menschlicher Weltbezüge (Sprachen, Logiken) verwirklicht.<sup>131</sup> Schiller z. B. war ihm gefolgt, dessen Schrift 'Über Anmut und Würde' Hölderlin 1794 bescheinigt: „Ich erinnere mich nicht etwas gelesen zu haben, wo das beste aus dem *Gedankenreiche* und dem Gebiete der *Empfindung* und *Fantasie* so in Eines verschmolzen gewesen wäre.“<sup>132</sup> Vaterländische Dichtung, die vom Nationellen ausgehend das Fremde sich aneignet und beide zur harmonischen Synthese eines Maximums bringt, ist in diesem Herderschen Sinn klassische Dichtung, weil sie das eingeschränkt Nationale, nämlich die prosaische Basis des nüchternen Bürgerverstandes, zu der durch Aneignung des Fremden von dieser Basis aus möglichen Vollkommenheit der Humanität führt. Auch nach Schillers 9. 'Ästhetischen Brief' ist der

Künstler [...] zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günstling ist. Eine wohlthätige Gottheit reiße den Säugling bei Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, eine fremde Gestalt, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen.<sup>133</sup>

Den hier durchschimmernden idealischen Klassizismus hatte jedoch nicht nur Goethe, auf den er gemünzt war, in den 'Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten' sogleich dementiert<sup>134</sup>; auch Hölderlin behielt zwar die Denkform von Auszug und Rückkehr als Fremder über den 'Wanderer' bis in die späte Homburger Zeit bei, aber seine Zuwendung zu Herders Humanitätsideal und zu Goethes Verbindung von Nationalklassik mit Klassizismus zeigt die Abwendung von Schiller in diesem Punkt.

Hatte Schiller geschrieben, der Dichter solle „die Sphäre des Wirklichen“ dem hier einheimischen Verstande überlassen und „aus dem Bunde des Möglichen mit dem Notwendigen das Ideal zu erzeugen“ stre-

<sup>131</sup> Herder, Frühe Schriften, S. 168, und Fragment 18.

<sup>132</sup> Brief Nr. 77; StA VI, 114 (Hervorhebungen von mir, U.G.).

<sup>133</sup> Schiller, Säkular-Ausgabe Band 12, S. 30.

<sup>134</sup> Vgl. meine Abhandlung 'Soziale Bildung gegen ästhetische Erziehung. Goethes Rahmen der »Unterhaltungen« als satirische Antithese zu Schillers »ästhetischen Briefen« I–IX'. In: Helmut Bachmaier, Th. Rentsch (Hrsg.): Poetische Autonomie? Stuttgart 1987.

ben<sup>135</sup>, so klingt es wie eine präzise formulierte Gegenposition, wenn Hölderlin im September 1797 an den Bruder schreibt: „Der idealische Kopf thut am besten, das Empirische, das Irrdische, das Beschränkte sich zum Elemente zu machen. Setzt er es durch, so ist er, und auch nur er, der vollkommene Mensch.“<sup>136</sup> Und am Ende des 'Einzigen' heißt es: „Die Dichter müssen auch / Die geistigen weltlich seyn.“

### Vaterländische Poetik

Die beschränkte wirkliche Sphäre, die als entgegengesetzte frei gewählt wird und damit den Wählenden in Freiheit zu sich selbst setzt, ist die zentrale Idee der Poetik einer neuen vaterländischen Dichtung, die in der 'Verfahrungsweise' ausgearbeitet wird. Hier versucht Hölderlin Schillers und Goethes theoretische Positionen zum Verhältnis zwischen dem Schriftsteller und seinem Jahrhundert konsequent zu verbinden und zu überwinden. Schiller hatte, wie gesagt, die Freiheit des Künstlers von seinem Jahrhundert gefordert. Goethe betonte in dem Aufsatz 'Literarischer Sansculottismus', der 1795 in den 'Horen' veröffentlicht worden war, das Gegenteil. Seine Stellungnahme zum Begriff des Klassischen möchte ich vollständig zitieren:

Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor? Wenn er in der Geschichte seiner Nation große Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden Einheit vorfindet; wenn er in den Gesinnungen seiner Landsleute Größe, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke und Konsequenz nicht vermißt; wenn er selbst, vom Nationalgeiste durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangnen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren; wenn er seine Nation auf einem hohen Grade der Kultur findet, so daß ihm seine eigene Bildung leicht wird; wenn er viele Materialien gesammelt, vollkommene oder unvollkommene Versuche seiner Vorgänger vor sich sieht und so viel äußere und innere Umstände zusammentreffen, daß er kein schweres Lehrgeld zu zahlen braucht, daß er in den besten Jahren seines Lebens ein großes Werk zu übersehen, zu ordnen und in *einem* Sinne auszuführen fähig ist.<sup>137</sup>

Goethe macht im folgenden darauf aufmerksam, daß die Bedingungen keineswegs erfüllt sind, daß man einen vortrefflichen Nationalschrift-

steller nur von der Nation fordern dürfe, deren Lage in Deutschland zwar geographisch eng, politisch aber zerstückelt sei, und meint im Blick auf den politischen Sansculottismus: „Wir wollen die Umwälzungen nicht wünschen, die in Deutschland klassische Werke vorbereiten könnten.“

Hölderlin war spätestens seit dem 'Hyperion' gegen revolutionäre Gewalt eingestellt. Seine Einschätzung der nationalen Kultur stimmt mit der Goethes überein – „kinderähnlich“ nennt er sie noch 1803<sup>138</sup>; insofern wäre auch für ihn der Entwurf einer vaterländischen Poetik unmöglich – und nichts anderes als vaterländisch in seinem Sinn ist die Poetik eines „klassischen“, d. h. zum individuellen Maximum dieser Nation emporgestiegenen „Nationalautors“.

Goethes Einschätzung steht aber auf dem Satz: „Eine bedeutende Schrift ist, wie eine bedeutende Rede, nur Folge des Lebens“.<sup>139</sup> Diese behauptete Abhängigkeit von den Zeitumständen will Hölderlin ebensowenig akzeptieren wie die von Schiller aufgestellte Forderung nach Abhebung von der Zeit und Einnahme einer satirischen, furchtbar reinigenden Haltung.

Hölderlins Poetik beruht auf der freien Wahl einer harmonisch entgegengesetzten äußeren Sphäre<sup>140</sup>, durch die der Mensch und der Dichter „die wahre Freiheit seines Wesens“<sup>141</sup> erreicht. Die Dialektik im Verhältnis zur Sphäre fehlt bei der von Schiller geforderten Negation ebenso wie bei der von Goethe behaupteten Abhängigkeit.

Deshalb kann Hölderlin auch den Geist anders definieren als Schiller oder Goethe: Bei Schiller nimmt der Künstler das Ideal einer reinen Form, die „von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens“ entlehnt ist und „aus dem reinen Äther seiner dämonischen Natur“ stammt<sup>142</sup>; in Hölderlins Terminologie setzt Schiller also hier auf ein rein ‚intellectuales moralisches‘<sup>143</sup> Prinzip, das in der 'Verfahrungsweise' als „reines poëtisches Leben“ erscheint.<sup>144</sup> Goethe dagegen meint mit dem Nationalgeist das Prinzip der Einheit in der bestimmten historischen Sphäre der Nation zum Zeitpunkt des Maximums ihrer Entwicklung, also den Geist der Sphäre, der der Dichter angehört. Dieser Geist

<sup>138</sup> Brief Nr. 243; StA VI, 436.

<sup>139</sup> Hamburger Ausgabe 12, S. 241.

<sup>140</sup> StA IV, 256 f.

<sup>141</sup> Ebd. S. 257.

<sup>142</sup> Schiller, Säkular-Ausg. Bd. 12, S. 30.

<sup>143</sup> StA IV, 280, Z. 14.

<sup>144</sup> Ebd. S. 247, Z. 23 u.ö.

<sup>135</sup> Schiller, Säkular-Ausg. Bd. 12, S. 31.

<sup>136</sup> Brief Nr. 145; StA VI, 252; vgl. Brief Nr. 131, Z. 21–31; ebd. S. 227.

<sup>137</sup> Hamburger Ausgabe 12, S. 240 f.

ist zwar vaterländisch, d. h. der höhere Zusammenhang dieser Sphäre, aber er ist historisch begrenzt.

Worum es Hölderlin nun geht, ist der Geist, der in allen Sphären das Einigende ist, um die „Einheit des Einigen“<sup>145</sup> im reinen poetischen Leben *und* in jeder wählbaren Sphäre. Es ist tatsächlich der Höchste, dem der Dichter geeignet ist. Deshalb beginnt die ‚Verfahrungsweise‘, mit den Wenn-Sätzen des ersten Absatzes eine offenkundige Replik auf Goethes Definition des klassischen Nationalautors: „Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist, wenn er die gemeinschaftliche Seele, die allem gemein und jedem eigen ist, gefühlt und sich zugeeignet, sie vestgehalten, sich ihrer versichert hat [...]“.<sup>146</sup> Diese fühlbare Seele ist allem gemein und jedem eigen: Goethe meinte nur die einem Bestimmten eigene Seele, Schiller nur die einem Allgemeinen eigene Einheit, Hölderlin meint das Einigende, das im Bestimmten und Allgemeinen Einheit herstellt. An den Bruder schreibt er 1801: „Wie wir sonst zusammen dachten, denke ich noch, nur angewandter! Alles unendliche Einigkeit, aber in diesem Allem ein vorzüglich Einiges und Einigendes, das, an sich, kein Ich ist, und dieses sei unter uns Gott!“<sup>147</sup> Hölderlins Dichtung ist in dieser Hinsicht vaterländisch für das Reich Gottes, die umfassendste aller denkbaren Sphären. Jedes Gedicht hat bis zu dem Mittelpunkt zu führen, an dem die Einheit des Einigen fühlbar wird, bevor sich dann, wenn es nicht auf diesem Punkt abbricht<sup>148</sup>, innerhalb der gewählten Sphäre des Gedichts, die bis zu diesem Punkt hin aufgelöst wurde, eine neue Sphäre bildet und schließlich konkretisiert.

### *Binnenstruktur der poetischen Sphäre*

Das Ergreifen dieser Einigkeit und des Einigenden in der umfassendsten Sphäre wird jedoch nur möglich durch die freie Wahl einer bestimmten Sphäre. Mit der Tendenz zum Umfassendsten geht also die Tendenz zum Bestimmten einher: Hölderlin wählt Sphären von der Einheit einer Stuttgarter Kaufmannsfamilie in ‚Das Ahnenbild‘ bis hin zur Einheit der antiken und abendländischen Kultureinheiten, also der Geschichte als Sphäre historischer Sphären, wie er es im ‚Einigen‘ versucht.

<sup>145</sup> Ebd. S. 249, Z. 32.

<sup>146</sup> Ebd. S. 241, Z. 3–5.

<sup>147</sup> StA VI, 419, Nr. 231.

<sup>148</sup> So z. B. die Frankfurter Kurzoden, die später fortgesetzt werden; vgl. die Interpretation von ‚Lebenslauf‘ in meiner Dissertation ‚Der gesetzliche Kalkül‘, S. 253–56.

Wie der zitierte Satz aus dem Brief an den Bruder klarmacht, ist zwischen der Einigkeit überhaupt und dem „vorzüglich Einigen und Einigenden“ in der Sphäre zu unterscheiden. Dadurch ergibt sich eine Struktur, die in jeder Sphäre aufgesucht werden muß. In der *Natur* ist es die Struktur von allumfassendem Aether, von Zeit, Tageslauf, Sommer-Wachstum und Winterruhe verursachender Sonne, den schaffenden und leidenden Halbgöttern der Ströme und der durch diese Kräfte gestalteten und zeichenhaft werdenden Erde mit ihrem Klima von Winden, Wolken, Regen und Gewittern. Dieses System macht z. B. der ‚Wanderer‘ in der 2. Fassung deutlich:

*Du aber, über den Wolken,  
Vater des Vaterlands! mächtiger Aether! und du  
Erd' und Licht! ihr einigen drei, die walten und lieben,  
Ewige Götter! mit euch brechen die Bande mir nie.*<sup>149</sup>

In der *Geschichte* als Sphäre findet sich entsprechend dem Aether, der aber auch in historischen Sphären, z. B. im Griechenland von ‚Brod und Wein‘, so genannt wird, der Allebendige oder der Friede oder Saturn. Der Sonne, dem aktiven Prinzip entsprechend, wird ein Gott der Sphäre erkannt und benannt, Zeus oder der Gott der Zeit oder Christus als Prinzip der Liebe, die über das Abendland allein herrschte.<sup>150</sup> Den schaffenden und leidenden Strömen entsprechen die Halbgötter, Dionysos, Herakles, Christus als leidende Knechtsgestalt, ferner die „Göttermenschen“, zu denen Diotima zählt. Der Erde, die zum Zeichen wird und vaterländisch bedeutende Gestalt annimmt, entspricht das Volk oder die Kulturstufe mit ihrem spezifischen Nationellen. Aufgrund der nationalen Spezifik haben sich die Halbgötter und der Gott der Zeit zu definieren; wie die Ströme die Erde furchen und bilden, um sie fruchtbar zu machen, so müssen die Halbgötter sich dem Nationellen entgegensetzen: Herakles und Dionysos treten als bildende und ordnende auf, die die verdrossene Irre richten, Gesetze geben und – wie insbesondere Dionysos – das Pathos und das zu erleidende Schicksal leichter machen. Wenn den Griechen das „Feuer vom Himmel“ angeboren ist, haben sie damit eine Tendenz, die zum „menschenfeindlichen Naturgang“ in die „wilde Welt der Toten“ würde, wirkte nicht eine Kraft entgegen. Dies leistet ihr Bildungstrieb zur Nüchternheit, aber auch Zeus, der bei ihnen jedoch nur ‚inne zu halten‘ braucht, weil sein

<sup>149</sup> StA II, 83.

<sup>150</sup> ‚An die Madonna‘, StA II, 211.

ordnendes Wirken dem Bildungstrieb der Nation entspricht.<sup>151</sup> Der ‚eigentlichere Zevs‘ der Hesperier ist der Gott mit der größeren Aufgabe: als Nationelles ist das Nüchterne zu Kälte und träger Ruhe geneigt; als Bildungstrieb tendiert das Pathos der Leidenschaft zum Hinwegjauchzen von dieser Erde.<sup>152</sup> Nationale Anlage und Bildungstrieb streben einander also nicht ausgleichend entgegen wie bei den Griechen, sondern streben zerreißen auseinander zum Allzunüchternen in den Orkus und zum Allbegeisterten ins Elysium.<sup>153</sup> Der Gott muß dann den „menschenfeindlichen Naturgang“ dieses Bildungstriebes aufhalten und „entschiedener zur Erde“ zwingen<sup>154</sup>; er leistet dies, indem er *als* Gott Menschengestalt annimmt, Halbgott wird und durch seine Kreuzigung erinnertes Leid und dankende Liebe, also Pathos im menschlichen Sinn, als festhaltende Prinzipien dem Geschichtsgang einprägt.

Die Formulierung der in jeder Sphäre analogen Strukturelemente muß der Sphäre genau angepaßt sein; jede Sphäre verlangt vom Dichter also eigene vaterländische, d. h. die lebendige Spannung zwischen Natur und Mensch, Geist und Zeichen wiedergebende und im Hörer bewirkende *Namen*. Eine solche neue Sprache kann erst entwickelt werden, wenn in der Mitte seiner Verfahrungsweise der Dichter die Einheit des Einigen fühlt, d. h. den gemeinsamen Geist in sich selbst und in dem gewählten Stoff gefunden hat und den Stoff nun als Sphäre vaterländisch behandeln kann. Dieser Vorgang, daß dem Dichter die anfängliche Bestimmtheit sich auflöst bis zum scheinbar versöhnten Widerstreit des Reinen, Allgemeinen und Individuellen in der Mitte des Verfahrens, um von da in die neue Bestimmtheit der Sphäre sich auszubilden, dieser Vorgang wiederholt sich in jedem Gedicht noch einmal. Daher rühren die scheinbaren Themenwechsel in der Mitte von Hölderlins Gedichten. Die Regel, nach der diese Auflösung und Neukonstitution geschieht, bezeichnet Hölderlin als gesetzlichen Kalkül; sie stimmt mit der Schöpfungshieroglyphe überein, die ich seinerzeit bei Oetinger exemplifiziert habe. Deutlicher aber analysiert und verwendet sie Herder in vielen seiner Werke und empfiehlt sie im ‚Geist der Ebräischen Poesie‘ sowie in der ‚Ältesten Urkunde‘ als Verfahren der Naturpoesie<sup>155</sup>, das z. B. auch Goethe und Novalis konsequent einsetzen, da es als die durchdachtste

<sup>151</sup> Zitate StA V, 268 f.

<sup>152</sup> ‚Der Einzige‘, 3. Fassung, StA II, 163.

<sup>153</sup> Vgl. dazu Dietrich Sattler, Orkus und Elysium. Zum hesperischen Entwurf Hölderlins und Vergils. In: *Pauvre Holterling* 3 (1978), S. 13–34.

<sup>154</sup> StA V, 269.

<sup>155</sup> Herder, *Sämtliche Werke* XI, S. 247, 294; XII, S. 214–219; XIII, S. 421–427.

Weise erkannt wurde, wie der schaffende Geist sich selbst ergreifen und sich selbst eine Regel geben kann.

### *Wechsel der Töne*

Beim Wechsel der Töne, den Herder als *μελοδίας ἐναλλαγή* oder *centus mutatio* auf die antike Rhetorik und Poetik zurückführt und in den Psalmen Davids als „Veränderung der Tonart“ nachweist, die dort jeweils mit dem Wort „Sela“ angezeigt wird<sup>156</sup>, ergibt sich durch die freie Entgegensetzung des poetischen Geistes mit seiner Sphäre eine Anzahl Bestimmungen, die die Behandlung des Tonwechsels ebenfalls zum vaterländischen Vollzug macht.

Die Töne sind nach Herder, der Breitingers<sup>157</sup> Ansätze und Klopstocks Andeutungen<sup>158</sup> weiter ausarbeitet, Logiken, d. h. systematisch gebildete, für sich bestehende Bezüge des Menschen zur Welt und zu sich selbst, die eigene Sprachen ausbilden<sup>159</sup> – wir haben seine Aussprüche zitiert, daß „die Mundarten Europens mehr für die Überlegung, als für die Sinne und die Einbildungskraft“ sind, daß aus „der Sprache der

<sup>156</sup> Ebd. XII, S. 215, 250.

<sup>157</sup> Johann Jacob Breitingers Theorie der Machtwörter und der „hertzrührenden Schreibart“ in seiner ‚Critischen Dichtkunst‘, Bd. II, sowie die Lehre von der Logik der Fantasie in dem Werk ‚Vom Gebrauche der Gleichnisse‘, Kap. I.

<sup>158</sup> In dem Aufsatz ‚Von der heiligen Poesie‘, der 1755 den 1. Band des ‚Messias‘ einleitete, unterscheidet Klopstock „Verstand, Einbildungskraft, und Willen, als Hauptkräfte“ der Seele (*Sämtliche Werke*, Leipzig 1857, Bd. 10, S. 228). Die Ordnung im Plan des Gedichts besteht in einer Zuordnung der Elemente, die diese Seelenkräfte besonders ansprechen: „Ich meine die Verbindung und die abgemessene Abwechselung derjenigen Scenen, wo in dieser die Einbildungskraft; in jener die weniger eingekleidete Wahrheit; und in einer andern die Leidenschaft vorzüglich herrschen: wo sie diese Scenen einander vorbereiten, unterstützen, oder erhöhen; wie sie in dem Ganzen eine größte, unangemerkte, aber gewiß gefühlte Harmonie geben.“ (S. 230) Auch das Verhältnis von Grundton und Kunstcharakter ist vorgebildet: „Der Poet zeigt uns ein Bild. Dem Bilde giebt er so viel Ebenmaß und Richtigkeit, daß es auch den Verstand reizt, oder er weiß ihm gewisse Züge mitzuthellen, die nahe an die Empfindung des Herzens gränzen.“ (S. 231) Hier sind die idealisch Heroischen bzw. idealisch Naiven Verhältnisse vorbereitet. Klopstock gibt weitere Beispiele für andere Tonkombinationen.

<sup>159</sup> Vgl. meinen Vortrag ‚Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder‘, der in der Veröffentlichung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts über die Herder-Tagung 1984 erscheinen wird. Die Einführung des unklaren Diskursbegriffs zur Bezeichnung der Töne, wie Karlheinz Stierle sie vornimmt (Zur Identität des Gedichts – Hölderlin als Paradigma. In: O. Marquard, K.H. Stierle (Hrsg.), *Identität*, München 1979 = *Poetik und Hermeneutik* 8), ist nicht hilfreich; sinnvoller erscheint „Logik“, vgl. StA V, 265, Z. 10 und meine Anm. 157.

Leidenschaft [...] eine Sprache des mittlern Witzes: und endlich des Verstandes“ wird.<sup>160</sup> Wie Klopstock stellt Herder Untersuchungen darüber an, wie der Dichter eine Empfindung in die andere überleitet, also Schmerz in Ruhe, Ruhe in freudiges Zutrauen, Betrachtung in Entzücken, Entzücken in Betrachtung. „Jeder Affect hat seinen eigenen Gang, es giebt mithin einen ambitum des lyrischen Gesanges, wobei man am Ende Vollendung fühlet.“<sup>161</sup> Dies wird im ‘Geist der Ebräischen Poesie’, dem von Hölderlin schon für die Magisterarbeit studierten Werk, an den Psalmen nachgewiesen. Schon Herder sieht die Poesie als die Form, in der die in einzelne Weltbezüge auseinanderfallende Humanität sich integral wieder herstellen kann.

Für Hölderlin wird dies zur vaterländischen Aufgabe. Die Herstellung und Fühlbarmachung des höheren Zusammenhangs in dem von sich selbst entfremdeten Menschen, in der durch einseitige Logik verdinglichten Sphäre, im Zusammenhang zwischen Mensch und Sphäre ist notwendige Voraussetzung dafür, daß die Menschen zu sich selbst kommen, sich in Freiheit selbst ergreifen und mit andern zusammen das Göttliche des gemeinsamen Geistes erfahren. So wie die frei gewählte Sphäre den Wählenden befreit, so werden deshalb dem aus einem allgemeinen Geist als Grundton eingenommenen logischen Weltbezug künstlich negierende und auflösende oder aber ergänzende und aufbauende Elemente aus den anderen Logiken entgegengesetzt. Die Entgegensetzungen zeigen sich als auflösende oder ergänzende Tendenzen im poetischen Zeichen.

Das Verhältnis zwischen Geist, Grundton und Kunstcharakter ist analog der in der Sphäre festgestellten Struktur. Der Geist entspricht dem Aether, der allbelebenden Einheit, die erst in der Mitte des Gedichts als vereinigender Grundton zu herrschen beginnt. Der Grundton entspricht dem in bestimmter Gestalt waltenden und seine Haltung verändernden Zeitgott, der Kunstcharakter dem Zeichen, der historischen Erscheinung, die von dessen Walten sichtbar erzeugt wird. Sind diesem Zeichen negierende Elemente eingefügt, so verweisen sie auf die waltende Kraft des Grundtons und wirken als solcher. Ist in der Mitte des Gedichts der Geist als Grundton erschienen und hat den waltenden Grund in einer vaterländischen „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“<sup>162</sup> dazu gebracht, sich direkt und nicht nur als Negation zu

zeigen, so wird nun das Verhältnis zwischen dem als Grundton waltend gewordenen Geist und dem als Kunstcharakter Sprache und Zeichen gewordenen Gott der Zeit oder der Sphäre ein aufbauendes; die im Zeichen eingefügten Elemente sind nicht mehr direkt entgegengesetzt, negierend und auflösend, sondern harmonisch entgegengesetzt, ergänzend und aufbauend, so daß der vollendende dritte Ton jeweils als Form des höheren Zusammenhangs im Hörer zur Wirkung kommt. Der Wechsel der Töne, die in der Sphärenstruktur wechselwirkenden Elemente Geist, Grundton und Kunstcharakter und die in der Kategorie der Wirkung<sup>163</sup> sich zeigende vaterländische Umkehrung des Hörers in der umfassenderen Sphäre zwischen Dichter und Publikum erweisen sich also als wesentlich vaterländische Ereignisse.

Hölderlins Poetik ist der letzte und durchdachte Versuch der Integration des Menschen, der Ermöglichung seiner Selbstergreifung als Individuum, als Gattung und als Naturwesen angesichts einer zu dieser Zeit noch unerhörten Erfahrung und Analyse der Desintegration, Entfremdung und Verdinglichung von Mensch und Welt. Vaterländisch ist diese Poetik, weil sie anstrebt, den Geist, der allen gemein und jedem eigen ist, als einigendes Prinzip in den sphärischen Welten, in denen die Menschen sich befinden, auf eine ihrer nationalen Eigentümlichkeit angemessene Weise zur erfahrbaren Erscheinung und Wirkung zu bringen und die „vaterländische Umkehr [...] aller Vorstellungsarten und Formen“ herbeizuführen. Dieser ständige Ruf des μετανοείτε, die sich in chiliastischer Hoffnung aussprechende Absicht der ἀποκατάστασις τῶν παντῶν verbieten es, von Literatur oder Dichtung im gewohnten Sinn einer abgelösten Geistesbeschäftigung zu sprechen, obwohl die Dichtung hier als synthetische Aufhebung von sinnlichem Weltbezug, Mythos und Philosophie die Gestalt höchster Autonomie angenommen hat. So sehr sie für sich Bestand hat und als dichterisch Gestiftetes bleibt, so sehr ist sie zugleich Instrument im Dienste der Erfahrung und Selbsterfahrung, der Bildung von Vorstellungen, Begriffen und Sprache, der Herstellung kommunikativer und sozialer Bezüge des menschlichen Zusammenlebens, der Aufrichtung einer neuen Form von Religiosität,

<sup>163</sup> Die Kategorien Geist, Grundton, Kunstcharakter und der Gedanke, daß Haltung, Nachdruck und Richtung sich im Kunstcharakter „auszeichnen und individualisieren“ müssen, finden sich StA IV, 267, Z. 23–30 besprochen; die Wirkungskategorie ist ebd. S. 271 benutzt und S. 242, Z. 28–36 begründet. Zum Übergang des Geistes in den Grundton in der Mitte des Gedichts vgl. StA IV, 263, Z. 3–27 und Hölderlins häufige Überlegungen zur „Katastrophe“, zum Austausch und zur scheinbaren Versöhnung extremer Gegensätze in der Mitte von Zeit- und Gedichtsverlauf.

<sup>160</sup> Herder, Frühe Schriften, S. 186 f.

<sup>161</sup> Herder, Sämtliche Werke XII, S. 222.

<sup>162</sup> StA V, 271.

indem sie den Schleiermacherschen Sinn für das Unendliche einschließt, aber sich zur Aufgabe macht, „jedem den eignen Gott“ zu singen<sup>164</sup>, d. h. konkret in der Sphäre den höheren mehr als mechanischen Zusammenhang erfahrbar zu machen und so jede der besungenen Sphären für die Hörer zum Vaterland, zum Reich Gottes werden zu lassen.

### Gesang

In einer letzten Überlegung ist noch der Begriff des Gesangs zu klären, der z. B. im Brief an Wilmans 1803 als „das hohe und reine Frohloken vaterländischer Gesänge“ von dem „müden Flug“ der „Liebeslieder“ abgesetzt wird.

Geht man noch einmal auf den Sphärenbegriff zurück, der für die Poetik so aufschließend ist, so ergibt sich für den Dichter Hölderlin das Problem, inwieweit er in der gewählten Sphäre als Individuum mitgesetzt und von ihr mitbedingt ist. Die 'Verfahrungsweise' löst ja das Freiheitsproblem durch die Regel, der Mensch oder der Dichter solle sich „mit freier Wahl in harmonische Entgegensetzung mit einer äußeren Sphäre“ setzen.<sup>165</sup>

Die Regel läßt sich leicht befolgen, wo der Dichter der Prinzessin Auguste ein Geburtstagsgedicht oder einer Verlobten eine Ode schreibt. Sie läßt sich auch da noch befolgen, wo der Dichter bestimmte Stimmungen und Selbstreflexionen, ja sogar Betrachtungen über seinen Dichterberuf als Sphäre behandelt: immer kann er, der sich des gemeinsamen Geistes ohnehin versichert haben muß, sich hier als eingeschränktes Wesen wie eine fremde äußere Sphäre behandeln.

Problematischer wird die Befolgung der Regel, wenn die Sphäre eine Situation benennt, in der sich zwischen dem Dichter und anderen Menschen ein höherer Zusammenhang hergestellt hat, sei es im Gespräch wie etwa mit Heinse in 'Brod und Wein', sei es bei der 'Heimkunft', bei 'Stutgard' oder beim 'Wanderer' in zweiter Fassung, wo sich zwischen dem sprechenden Ich und den daheimgebliebenen Menschen und der heimatlichen Landschaft ein Moment neuen geistigen Bezugs herstellt. In diesen Situationen ist der Dichter in der Sphäre nicht nur eingeschränkt mitgesetzt, sondern er hat wesentlich zur Bildung des Geistes in dieser Sphäre beigetragen; sie kann ihm insofern nicht mehr rein

<sup>164</sup> 'Dichtermuth', 1. Fassung, StA II, 62.

<sup>165</sup> StA IV, 255 f.

äußerlich bleiben, denn die Art, wie er sich als Dichter des gemeinsamen Geistes versichern kann, impliziert die Art, wie er sich als dichterisch Heimkehrender den Verwandten gegenüber verhalten hat. Hier entsteht also das Problem der Befreiung, der Lösung vom eigenen Ich als gegenüber dem unendlichen Geist eingeschränktem Geist. Während die Beziehung zu einer rein als äußerlich betrachtbaren Sphäre sich nach meinen Beobachtungen meist in den Oden ausdrückt, sind die Elegien die Form, in der sich der Prozeß der Befreiung von der situativ eingeschränkten Individualität des Geistes vollzieht. Dieser Versuch der Zuordnung der späten Gedichtgattungen, den ich hier als Hypothese zur Diskussion stelle, muß noch genauer überprüft werden.

Die schwierigste, aber vaterländisch notwendige Situation ergibt sich da, wo die vom Dichter gewählte Sphäre ihn und sein Dichten vollständig enthält, wo die Sphäre die transzendente Bedingung der Möglichkeit seines Dichtens, seines Ergreifens des Geistes, Wechselns der Töne, Findens einer Sprache ist. Da die Dichtung dieses Bezugs weiterhin vaterländisch sein soll, muß sich das poetische Ich nicht nur von sich in einer bestimmten Situation, sondern von sich überhaupt frei setzen und sich selbst als frei gewählte Sphäre ergreifen. Das ist in nochmals hyperbolischer Form „die Hyperbel aller Hyperbeln der kühnste und letzte Versuch des poetischen Geistes, [...] die ursprüngliche poetische Individualität, das poetische Ich aufzufassen“.<sup>166</sup> Ich sage „nochmals hyperbolisch“, denn schon diese Hyperbel aller Hyperbeln wurde durch freie Entgegensetzung einer äußeren Sphäre geleistet; die konsequente Fortführung des Gedankens bringt Hölderlin um 1800 dazu, diese Auffassung der poetischen Individualität durch den poetischen Geist wiederum aufzufassen und zur Sphäre zu machen. Es ist unverkennbar, daß das klassische Programm der vaterländischen Dichtung damit das romantische Programm der progressiven Transzendentalphilosophie in sich aufgenommen hat.

An diesem Punkt muß das Problem der Sprache neu durchdacht werden. Die für die gewählte Sphäre neu zu bildende Sprache ist nach 'Verfahrungsweise' „Product“ einer „schöpferischen Reflexion“, in der der Dichter mit dem „reinen Tone seiner ursprünglichen Empfindung [...] sich umsieht in seiner Welt“ und diese ihm neu und unbekannt erscheint.<sup>167</sup> Diese Sprache ist also das Zeichen der vaterländischen Einheit zwischen der poetischen Empfindung und der gewählten Sphäre.

<sup>166</sup> StA IV, 252.

<sup>167</sup> StA IV, 263.

So entstehen dann neue Namen, d. h. Interpretationen im Sinne der in der Sphäre gefundenen Bedeutung. Etwa soll im 'Gesang des Deutschen' das mit neuem Namen begrüßte Vaterland nun die „erste aller / Musen, Urania“ heißen<sup>168</sup>, oder Lindau wird mit ‚liebendem Namen‘ zur Pforte zum Rheintal und weiter nach Como, also nach Südosten, woher der Geist nach Deutschland kommt, „Oder hinab, wie der Tag wandelt, den offenen See“, und das heißt nach Westen, wohin der Geist weiterwandelt auf seinem Kulturweg um den Globus.

Solche Sprache kann sich bilden, wo das poetische Ich außerhalb oder nur teilnehmend innerhalb der Sphäre ist. Wo es vollständig in der Sphäre enthalten und durch sie ermöglicht ist, kann die Sprache nur aus der Sphäre selbst heraus erneuert werden, der das Ich angehört. Damit nun die Sprache nicht die alte bleibt, wird sie mit allen verfügbaren Mitteln zur Sprache der Sprache erhoben. Sie wird Gesang, indem sie zwar die Musik, die von Novalis „vaterländisch“ genannte „allgemeine n Sprache“<sup>169</sup> nicht instrumental einsetzt, wohl aber die deklamierende Stimme zum Singen bringt und im 'Rhein' z. B. ikonisch im Vokalismus den Blick von den Berggipfeln in die Via-Mala-Schlucht herunterwandern läßt:

*Jetzt aber, drinn im Gebirg,  
Tief unter den silbernen Gipfeln  
Und unter fröhlichem Grün,  
Wo die Wälder schauernd zu ihm,  
Und der Felsen Häupter übereinander  
Hinabschaun, taglang, dort  
Im kältesten Abgrund [...]*<sup>170</sup>

Die Sprache der Sprache semantisiert die Semantik mit immer kühneren Metaphern und Mehrfachbedeutungen der Wörter und Namen. So ist etwa der Rhein als von Bergen herunterbrausender, Hindernisse durchreißender und überspringender Strom zunächst dieser selbst, der in seinem Lauf verfolgt wird; dieser Lauf spielt in Hölderlins mythischer Geographie eine bedeutende Rolle; das Bild des Bergstroms ist traditionell für Pindars dithyrambischen Gesang überliefert; Herder wandte das Bild vom Waldwasser, das „von Klippe zu Klippe geworfen“ zu Tal

<sup>168</sup> StA II, 4. Daß das Femininum „Urania“ die beiden Schlußstrophen als Subjekt bestimmt, geht aus dem Femininum „Unsterbliche“ Z. 60 hervor.

<sup>169</sup> Novalis Werke, hrsg. v. Gerhard Schulz, <sup>2</sup>München o.J., S. 456, Nr. 34 (= HKA Nr. 245 Allg. Brouillon).

<sup>170</sup> StA II, 142.

stürzt, auf den „Gang der Cultur“ an, sowohl im Ganzen wie innerhalb eines einzelnen Kulturwegs<sup>171</sup>, und wie Hyperions Schicksalslied zeigt, gebraucht Hölderlin es auch für das Einzelschicksal der Menschen. In der naturmythisch ausgedrückten Struktur der Sphäre spielen die Ströme die Rolle der Halbgötter; dieses Thema wird dann zu einem zentralen Punkt in der zweiten Hälfte des Gedichts, wo dieses viele Bedeutungen verknüpfende Anfangs-Symbolon aufgelöst ist und seine Elemente in eine neue Formulierung der Sphäre entläßt. Die Verdichtung der Sprache geschieht auch syntaktisch, z. B. durch Übereinanderprojektion von Subjekt und Objekt in den Anfangszeilen von 'Patmos': „Voll Güt' ist; keiner aber fasset / Allein Gott.“<sup>172</sup> Gott ist, so liest man daraus, Subjekt und Objekt zugleich. Bedeutung wird verdichtet durch periphrastische Umschreibung eines Elements der Sphäre aus den Gesichtspunkten der drei Logiken, wie es in 'Germanien' heißt: „Dreifach umschreibe du es“, nämlich das Wahre, das zwischen Tag und Nacht erscheint.<sup>173</sup>

Bedeutungsverdichtung geschieht durch Aussparung, Ellipse, Apoptose, vor allem den gedanklichen Hiat zwischen direkt entgegengesetzten Elementen. In 'Germanien' heißt es nach der Empfehlung der dreifachen Umschreibung: „Doch ungesprochen auch, wie es da ist, / Unschuldige, muß es bleiben.“ Wie in der Tragödientheorie schon früher formuliert, springt der unmittelbare Geist durch die Vernichtung des Zeichens heraus:

*Eigentlich nemlich kann das Ursprüngliche nur in seiner Schwäche erscheinen, insofern aber das Zeichen an sich selbst als unbedeutend = 0 gesetzt wird, kann auch das Ursprüngliche, der verborgene Grund jeder Natur sich darstellen.*<sup>174</sup>

Diese Theorie wird nun so weiterentwickelt, daß die z. B. semantisch verdichteten Sprachzeichen sich nicht etwa = 0 setzen, daß aber zwischen ihnen durch Entgegensetzung, Paradoxie, scheinbares Nichtzusammengehören Lücken der Bedeutung entstehen, die der Leser durch eigenes Erfassen des Geistes ausfüllen muß, so daß der gemeinsame Geist nicht ausgesprochen und sprachlich fixiert ist, sondern durch die Füllung der Lücke lebendig werden muß. Daraus ergibt sich der Lakonismus der Spätdichtung, die Vereinzelung der oft durch Punkte ge-

<sup>171</sup> Herder, Sämtliche Werke XIV, S. 233 f.

<sup>172</sup> StA II, 179.

<sup>173</sup> StA II, 152.

<sup>174</sup> StA IV, 274.

trennten Wörter, die nicht zusammenstimmenden Bedeutungsrichtungen, die gewollten Paradoxien. Hölderlin schreibt im zweiten Böhlendorff-Brief über „das Höchste der Kunst, die auch in der höchsten Bewegung und Phänomenalisierung der Begriffe und alles Ernstlichgemeinten dennoch alles stehend und für sich selbst erhält, so daß die Sicherheit in diesem Sinne die höchste Art des Zeichens ist.“<sup>175</sup>

So verdichtet sich auch für den Denker Hölderlin in dieser Spätzeit der Buchstabe, die Satzung, die Herrschaftsform bis zur Anerkennung der Monarchie, denn nur durch den Anhalt solcher vielbedeutender Zeichen und ihre paradoxe Kontraposition wird es möglich, den immer allgemeiner zu fassenden gemeinsamen Geist durch die Lücken dieser Zeichen, in denen das poetische Ich verteilt mit aufgehoben ist, sprechen, das Ursprüngliche sich darstellen zu lassen. In diesem Sinne kann Hölderlin an Böhlendorff schreiben, daß er seit den Griechen zum ersten Mal wieder anfangs, „vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen.“<sup>176</sup> Vaterländisches *Singen*, das durch diese Sprachbehandlung den allgemeinen Geist, den absoluten Ursprung sich *unmittelbar* äußern läßt, ist „eigentlich originell“.

Bedeutungsverdichtung geschieht endlich durch intensive intertextuelle Anspielungs- und Zitierungstechnik, die nicht nur die ganze Literaturtradition seit Bibel und Antike umgreift, sondern das eigene Werk in mannigfacher Weise einbezieht. Es genügt nicht, hier von Einflüssen zu sprechen; vielmehr handelt es sich um bewußte Auseinandersetzungen, die oft mit einem einzigen Bild oder Satz einen Kommentar zur Bedeutung eines zitierten oder anspielend einbezogenen Werks impliziert. So ist der Gesang 'Andenken' z. B. nicht nur ein Zurückdenken an Bordeaux, sondern ein Andenken an zitierte Texte, aus deren Gesamtaussage sich erst die Bedeutung des Gedichts erschließt.

Verdichtung der Bedeutung und verfestigende Vereinzelnung des Zeichens gehen nun einher mit der Wahl des Versmaßes, das Klopstock aus den Psalmen und dem pindarischen Hymnenstil entwickelt hatte. In den 'Fragmenten' hatte Herder eine Ode Klopstocks metrisch analysiert und dem Urteil der 'Literaturbriefe', dies sei „eine künstliche Prose“, sein Urteil angefügt, es sei „die natürlichste und ursprünglichste Poesie“. Daran hatte er eine ganze Poetik angeschlossen, die diese Kunstprosa, mit der wieder Naturpoesie erreicht werden konnte, in ihren verschiedenen Anwendungen besprach.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> StA VI, 432 f.

<sup>176</sup> Ebd.

<sup>177</sup> Herder, Frühe Schriften, S. 231–34.

Mit der Wahl dieses Versmaßes konnte Hölderlin in seinem Sinne vaterländisch und *natürlich* singen: Die prosaische Basis dieser Versform konnte sich, das Fremde einholend, bis in pindarische Begeisterung und den pathetischen Anruf steigern und legte als kunstvoll behandelte Prosa Zeugnis ab vom freien Gebrauch des Eigenen. Natürlichste und ursprünglichste Poesie war sie, sofern in dem freien Verhältnis zwischen festen, Antikes wieder anklingen lassenden metrischen Einheiten und neu sich bildenden Rhythmen der poetische Geist sich ungeprochen als lebendiges Verhältnis manifestierte, wie auch in dem dialektischen Wechselbezug zwischen triadisch anzusehender Strophenordnung nach Pindar und dem mit dieser Ordnung nicht durchgängig konsonierenden gedanklichen Vollzug. Hölderlins Dichtung wird in der späten Homburger Zeit eine Dichtung, in der das Verschwiegene, das als Sinn zwischen den disharmonischen Bedeutungen und Formen herauspringen muß, eine ebenso große Rolle spielt wie das Gesagte.

Gesang endlich ist für den Dichter die Form der Äußerung, in der er nicht nur seine poetische Individualität durch Entgegensetzung einer Sphäre erfaßt, sondern in der er sein poetisches Schaffenskönnen, das Ergreifen des allgemeinen Geistes überhaupt erfaßt, nicht nur durch Einbezug der allgemeinsten Sprache der Musik, sondern eine Transformation seines poetischen Geistes in einen allgemeinen poetischen Geist: Singen ist ja nicht wie Sagen oder Gespräch eine einzelne einmalige Äußerung zur Mitteilung, Aufforderung etc., sondern ist prinzipiell Mitsingen, Wiederholen eines schon Gesungenen oder Stiftung eines künftig immer wieder zu Singenden. Singen impliziert die Gemeinde, die Hölderlin in den 'Vaterländischen Gesängen' mehrmals anspricht, wenn er auch seine Rolle des zu früh oder als Vorsänger Singenden genau bestimmt. Das poetische Ich ist damit zum Glied einer Gemeinde poetischer Ichs, des vaterländischen Ich geworden, das sich nun in seiner poetischen Individualität als einzelnes und allgemeines zugleich ergreifen kann. Sofern der Mensch in und mit einer Sphäre Zeichen und Sprache ihres höheren Zusammenhangs ist, wird er hier, in dieser Sphäre der Sphären selbst zum Gesang. Diese prägnante Hoffnung drückt der Satz aus 'Friedensfeier' aus:

*Viel hat von Morgen an,  
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,  
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.*<sup>178</sup>

<sup>178</sup> StA III, 536.



## Zusammenfassung

*Mein Lieber! ich denke, daß wir die Dichter bis auf unsere Zeit nicht commentiren werden, sondern daß die Sangart überhaupt wird einen andern Charakter nehmen, und daß wir darum nicht aufkommen, weil wir, seit den Griechen, wieder anfangen, vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen.*

Diesen Satz galt es zu deuten. Ich fasse zusammen:

Hölderlins Begriff des Vaterlandes hat nichts zu tun mit Staatsform, Verfassungsform oder Nationellem. Die deutschnationale Vereinnahmung von Hölderlins Gedichten, die viel zu seiner Renaissance im 20. Jahrhundert beigetragen hat, beruht auf falschen Voraussetzungen und unzulässiger Vereinfachung.

Zum Verständnis von Hölderlins Vaterlandsbegriff dient entscheidend die Konzeption der Sphäre oder des Wirkungskreises, als deren höherer, mehr als physischer und mehr als intellektueller oder moralischer Zusammenhang sich der vaterländische Geist erfahren läßt, der als Einheit und als Einigendes überhaupt in allen Sphären erscheinen und sie zum Reich Gottes machen kann. Die umfassendste Sphäre ist die Natur; sie erlaubt dem Menschen zwar kein bleibendes Leben im Geist, muß aber dem Dichter „statt Vaterlandes“ dienen, wenn die Menschen nicht auf den vaterländischen Geist vorbereitet sind. Vaterland ist die größere oder kleinere gemeinsame Menschensphäre, in der sich ein besonderes Verhältnis zwischen Mensch und Natur bildet und den vaterländischen Geist als Einigendes und als Kultur, Zusammenleben und Humanität beförderndes Leben zur Erfahrung bringt. Das besondere Verhältnis wird von der Natur durch klimatische und geographische Vorgaben, von den Menschen durch deren Position in der Geschichte bestimmt; diese stiftet z. B. das Nationale der Griechen und das der Abendländer. Innerhalb des Abendlandes sind die Deutschen durch ihre geographische Lage als Mitte und Zentralorgan gekennzeichnet, in dem sich das Belebende sammelt und gereinigt, mit neuem Lebensgeist und dem einigenden Prinzip erfüllt wieder in den abendländischen Körper ausgeteilt wird.

Hölderlins Dichtung ist vaterländische Dichtung, nicht nur weil sie das Vaterland, sei es der Griechen, der Neugriechen oder der Syrakusener oder der Deutschen als gesellschaftliche Sphäre thematisch macht, sondern weil seine Poetik vaterländisch im definierten Sinne ist. Sie ist damit in spezifischem Sinn ein Programm klassischer Dichtung, das Schillers und Goethes klassische Konzeptionen vereinigt. Nach 1800

wird das Programm der romantischen Transzendentalpoesie ebenfalls integriert. Verhältnis zwischen Dichter und Stoff, Behandlung des Stoffs als Sphäre, in der sich, der Herderschen Schöpfungshieroglyphe gemäß, Auflösung bis zur Erscheinung des Geistes und Neukonstitution vollzieht, Lehre vom Wechsel der Töne mit dem Sphärenverhältnis von Geist, Grundton, Kunstcharakter und, im Autor-Leser-Bezug, Wirkung – alle Einzelheiten dieser Poetik sind rückführbar auf die Absicht, die Hörer mit vaterländischem einigendem Geist zu begeistern und sie für das Vaterland zu bilden.

Vaterländischer *Gesang* endlich ist die spezifische Form der Dichtung, in der der Dichter von der Bedingung der Möglichkeit seines Dichtens her in der Sphäre mitgesetzt ist, die er zum Gegenstand seines Gedichts wählt. Hier setzt sich seine poetische Individualität zum antizipierten Chor, zur Gemeinde in einen höheren Zusammenhang, in dem sie sich selbst teilnehmend, prophetisch bespricht und das Wirken des Geistes an sich selbst thematisiert. Die Sangart ist damit vaterländisch, eigentlich originell, den absoluten Ursprung eröffnend.

Die Sprache wird tendenziell archaisch, asyntaktisch, auf statische Gesamtzeichen verdichtet, aus deren Spannung, den Lücken des Schweigens, sich der einigende Geist zur Erfahrung bringen kann. Die Versform der vaterländischen Gesänge ist „künstliche Prosa“ und „ursprünglichste und natürlichste Poesie“; diese in höchster Kunst vollzogene Rückkehr zur ursprünglichen und natürlichen Poesie, die Hamann die Muttersprache des Menschengeschlechts genannt hat, läßt Hölderlin behaupten, daß er als erster seit den Griechen natürlich, eigentlich originell singe.

Im Begriff des Eigentlich-Originellen konvergieren also die im Gesang geleistete besondere Behandlung des Vaterländischen, die den allgemeinsten Geist unmittelbar werden läßt, und der durch kunstvolle Behandlung des Verstandesmäßigen, Syntaktischen der Sprache erzielte freie Gebrauch des Eigenen, mit dem das den Abendländern Natürliche in den Status der ursprünglichen Poesie und damit der eigentlichen Originalität zurückgeführt wird. So kann Hölderlin beanspruchen, er singe als erster seit den Griechen vaterländisch und natürlich, eigentlich originell.

*Mein ist*

*Die Rede vom Vaterland. Das neide*

*Mir keiner. Auch so machet*

*Das Recht des Zimmermannes*

*Das Kreuz.*<sup>179</sup>

<sup>179</sup> StA II, 337.

# Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings<sup>1</sup>

Von

Dieter Henrich

## I. Einleitung

Die Jahre der Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings sind nicht nur die Jahre, in denen die Revolution in Frankreich ihre Bahn durchlief. Für Deutschland sind sie zugleich die Jahre der Verwandlung der gesamten intellektuellen Welt unter dem maßgeblichen Einfluß der Philosophie, die von Immanuel Kant begründet worden ist. Als Hegel und Hölderlin im Sommer 1788 das Stift bezogen, war diese Philosophie schon an einigen Universitäten zu beherrschendem Einfluß gekommen. Er wurde gefestigt und ausgebreitet durch die Politik der bedeutendsten wissenschaftlichen Rezensionszeitungen: Sechsmal wöchentlich wurden in Jena die „Stücke“ der 'Allgemeinen Literatur-Zeitung' ausgegeben. Anonyme, aber offenkundig gewichtige Rezensenten bemühten sich in ihnen, Kantische Begründungsgänge ins rechte Licht zu stellen und den Widerstand anderer Philosophenschulen gegen die Kantische Lehre nach Möglichkeit zu entkräften.

Aber erst von 1789 an, mit dem Auftreten von Carl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie, kamen innerhalb der Kantischen Schule selbst Kontroversen auf, welche auch die Grundlegung der noch neuen Lehre betrafen. Und schon bald erwies es sich, daß die Veränderung der Denkweise und Begründungsart, die von Kant ausging, in eine intellektuelle Bewegung einmünden sollte, die Kantische Ideen mehrfach von Grund aus neu formulieren würde und die mit diesen Formulierungen auch in alle Bereiche des Lebens und in die Verständigung über dies Leben eingriff – in die des Glaubens und die der Dichtung zumal. 1792 erschien Fichtes erstes Werk, eine Untersuchung über die Grundlagen

einer auf Offenbarung zu begründenden Lehre, 1793 Schillers Abhandlung 'Über Anmut und Würde', die kantianisierend, ebenso aber Kantkritik war; 1794 trat Fichte mit seiner Wissenschaftslehre vor die Öffentlichkeit.

Aber obwohl die Zahl derer, die unter Kantischen Einfluß kamen und die seine Sprache zu führen begannen, weiterhin und sogar schnell zunahm, traten doch nur wenige in diese zweite Bewegung ein, die den Kantischen Impuls noch weiter vorantreiben wollte. Die Mehrzahl machte Front gegen die Umschreibungen der Kantischen Begründungsweisen, – bestärkt nunmehr auch durch die Literaturzeitungen, die sich zuvor in den Dienst des Kantischen Programms gestellt hatten, und unter ihnen auch durch die 'Jenaische Allgemeine'. Wenigstens darin stimmten die Kantianer nunmehr also überein mit ihren eigenen Gegnern, die schon früher die Ausbreitung von Kants Lehre mit kritischer Stimme begleitet hatten. Zu diesen Gegnern gehörte auch die Stimme der 'Tübingschen Gelehrten Anzeigen', deren wichtige philosophische Rezensionen den noch jugendlichen Extraordinarius *Johann Friedrich Flatt* zum Verfasser hatten. Während der Lehrstuhlinhaber (der leibnizianische Logiker Ploucquet) durch einen Schlaganfall an der Lehre gehindert, aber noch am Leben und somit ohne Nachfolger war, lag der gesamte Tübinger Unterricht der theoretischen Philosophie in Flatts Hand.

Umso mehr muß es erstaunen, daß die neue, die nachkantische Bewegung einige ihrer wichtigsten Impulse aus dem Kreise derer erfahren hat, die in jenen Jahren ihre Studien im Tübinger Stift begonnen haben, – mehr noch aber, daß dies im unmittelbaren Anschluß an ihre Tübinger Studienzeit oder gar noch aus ihrer Stube im Stift selbst heraus geschah: Hölderlin hat im Frühjahr 1795, wenig mehr als ein Jahr nach seinem theologischen Examen, an der Jenaer Universität, unter Fichtes Einfluß und zugleich im Gegenzug gegen ihn, eine eigene philosophische Position formuliert. Sie hat Hegel, zwei Jahre später und im in Frankfurt erneuerten Gespräch der Freunde, zu einer für seinen Weg entscheidenden Wende veranlaßt. Schelling, der mit fünfzehn Jahren 1790 ins Stift eingetreten war, hat noch vor seinem Examen mit zwei Schriften in die nachkantische Entwicklung eingegriffen, – als erster Autor überhaupt, der, wie er selbst an Hegel schrieb, „den neuen Helden, Fichte, im Lande der Wahrheit“ begrüßte.

Wir können dies nicht allein aus dem Zufall einer Häufung von Begabungen an einem Ort und in einem Hause erklären, – noch auch aus dem allein, was der Orientalist Paulus bei der Reform des Stifts, im

<sup>1</sup> Manuskript eines Vortrags für die Universität Tübingen aus Anlaß der 450-Jahrfeier des Tübinger Stifts im November 1986. Dem Manuskript sind Anmerkungen, die über Nachweise hinausgehen, vor allem dort beigegeben, wo auch von der Forschung noch nicht beachtete Tatsachen und Texte zur Sprache kommen.

Jahre 1794 rühmend hervorhob: die „höchst wirksame Gelegenheit“ einer Anstalt, „deren Zöglinge sich durch ungezwungenen Umgang mit vielen Studierenden von gleichem Alter, ähnlichen Zwecken und höchstverschiedener Geistesbildung vielseitig“ ausbilden.<sup>2</sup> Wir müssen vielmehr vermuten, daß die Konstellation der Problemlagen, in die sie der Gang ihrer Studien hineingeführt hat, jenen Zufall und diese Gelegenheit allererst zu ihrer Auswirkung gebracht haben. Wo immer die klassische deutsche Philosophie Aufmerksamkeit auf sich zieht, da wird eben diese Wirkung auch dem Tübinger Stift eine Erinnerung und ein von Verwundern und Bewunderung durchzogenes Nachdenken sichern.

Schon oft ist versucht worden, den Bildungsgang der drei Freunde nachzuzeichnen und ihn aus den Konstellationen zu begreifen, in denen er sich vollzogen hat. Die Quellen fließen nicht spärlich, und die Publikationen der Zeit sind leicht zu erschließen. Aber die Komplexion der Problemlagen, denen die Freunde ausgesetzt waren, ist von sehr hohem Grad. Und die Verwicklungen, welche diese Problemlagen miteinander eingingen, können dem Nachgeborenen nur mit Mühe zugänglich und verständlich werden. Die Gespräche der gemeinsamen Studienzzeit sind ihm fast gänzlich entzogen (nicht nur deshalb, weil ihr Gehalt den Ohren derer oftmals zu verbergen war, die über den Gang der Studien zu wachen und zu berichten hatten). Vertrauliche Briefwechsel gehören daher zu unseren wichtigsten Dokumenten. Zwischen Hegel, Hölderlin und Schelling gingen aber Briefe erst dann hin und her, als sie alle voneinander getrennt waren und Schelling für zwei Jahre allein im Stift zurückgeblieben war. Vieles bleibt also nur zu erschließen. Gleichwohl läßt sich ein Bild von dem Problemdruck zurückgewinnen, unter dem jene entscheidenden Jahre des Studiums im Stift standen, wenn man sich auf die Korrespondenzen anderer Stiftler stützt, die wenig früher das Stift verlassen hatten. Über Repetenten, die ihren Jahrgängen zugehörten und die nun im Stift tätig waren, sind sie mit dessen Leben verbunden geblieben. Stellt man die Erwägungen dieser Briefwechsel in den Zusammenhang der Problemlagen, die sich in der öffentlichen Debatte entfaltet hatten, so gewinnt, was zuletzt nur durch Rekonstruktionen verständlich gemacht werden kann, doch einen verlässlichen Anhalt.

<sup>2</sup> H.E.G. Paulus, Das theologische Stift in Tübingen in Beziehung auf die neuesten für dasselbe getroffenen Verbesserungsanstalten, in: Neues theologisches Journal, hrsg. v. C.F. Ammon, H.C.A. Hänlein und H.E.G. Paulus, Band 5, erstes Stück, Nürnberg 1795, S. 70.

Bisher sind nur wenige solcher Briefkonvolute ans Licht gekommen. Die wichtigsten von ihnen sind einer anderen Konstellation von drei Freunden zuzuordnen, die auch für sich allein ein gewisses Interesse verdienen würden. *Friedrich Immanuel Niethammer* verließ 1790 Tübingen mit einem Familienstipendium, um seine Zweifel, welche die Grundlagen des Glaubens berührten, mit Reinholds Hilfe in Jena zu klären. Das Ergebnis dieser Bemühungen war eine Reihe von philosophischen Abhandlungen und philosophisch-theologischen Büchern in Kants Nachfolge. 1794 hat er sich bemüht, ein Extraordinariat in Tübingen zu erhalten, um „im Vaterland“ kantische Philosophie zu etablieren. 1798 wurde er (inzwischen Jenenser Theologieprofessor) mit Fichte unter den Verdacht des Atheismus gezogen. *Friedrich Gottlob Süßkind* verbrachte 1790/91 ein Jahr an der Göttinger Universität, um danach als Repetent ins Stift zurückzukehren. Er war, anders als Niethammer, zwar nicht in eine Glaubenskrise, wohl aber in eine Krise seiner theologischen Orientierung geraten und dabei, seine Studien von Dogmatik und Exegese weg und auf die Kirchengeschichte umzuorientieren. Von 1798 an war er dann aber doch der Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik an der Tübinger Universität. Der Dritte und der Briefpartner beider ist *Carl Immanuel Diez*, Süßkinds bester Freund. 1790 bis 1792 war er einer der Repetenten und als solcher mitverantwortlich für die „Loci“, die Übungen über die Lehrstücke der Dogmatik, die alle Montage stattfanden und an denen Hegel und Hölderlin teilzunehmen hatten. Diez war der Sohn eines der Medizinprofessoren, der zugleich Hausarzt vieler seiner philologischen und theologischen Kollegen war. Aus dem Repetentenamt faßte er den Entschluß zur Apostasie von der Theologie und wohl auch vom christlichen Glauben und ging selbst nach Jena, um Medizin zu studieren. Reinhold hat ihm dort aber alsbald einen wichtigen Einfluß auf die Veränderung seiner eigenen philosophischen Konzeption bescheinigt. Diez' Name wurde uns zuerst im Zusammenhang mit einem Bericht über Hegels Studienzzeit als der eines kantischen Radikalen, eines „enragé“ bekannt. Was es damit auf sich hat, mag hier schon aus einem Brief Süßkinds an Diez angezeigt sein, in dem Süßkind vom Tode des orthodoxen Konsistorialrats Rieger Kenntnis nimmt: „Hätte der selige Mann noch erfahren, daß die Repetenten die reale und vielleicht auch die logische Möglichkeit der Offenbarung bestreiten, – er wäre wahrhaftig noch früher gestorben“.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Der Brief ist am 26. Februar 1791 in Göttingen geschrieben. Er wird im Rahmen der (leider schon lange verzögerten) Ausgabe der Briefschaften und Schriften von Diez aus den Jahren 1790 bis 1794 veröffentlicht werden.

## II. Storrs System und Probleme der Versöhnungslehre

Niethammer, Süßkind und Diez hatten ebenso wie Hölderlin, Hegel und Schelling *Gottlob Christian Storr* zum theologischen Lehrer, und Süßkind, der sein Nachfolger wurde, war zudem mit ihm verwandt und während seines Studiums in ständigem Umgang mit ihm. Will man die theologisch-philosophischen Problemlagen der Stifter zwischen 1789 und 1793 verstehen, so muß man von dem Werk dieses bedeutenden Neutestamentlers und Dogmatikers ausgehen. Selbst Kant erwähnte ihn als den „berühmte[n] Herr[n] D. Storr in Tübingen“. 1789 hatte Storr seine theologische Konzeption zum ersten Mal in ihrem ganzen Umfang bekannt gemacht, als er sie im zweiten Buch seines Werkes über den Brief an die Hebräer und unter dem Titel 'Über den eigentlichen Zweck des Todes Jesu' vortrug. 1793 erschien dann seine Dogmatik, die später für viele Generationen württembergischer Pfarrer das verbindliche Lehrbuch gewesen ist.<sup>4</sup> Im gleichen Jahre veröffentlichte er einen Angriff auf Kants philosophische Religionslehre, die ihrerseits erst 1792 zu erscheinen begonnen hatte.<sup>5</sup> Storrs Denken war von beherrschendem Einfluß auf alle Stifter, die unter ihm studierten, – wie sich zeigen wird gerade auch dann, wenn sie alle Energien ihres Denkens gegen ihn aufzubieten versuchten.

„Berühmt“ war Storr wegen seines Scharfsinns, seiner umfassenden Gelehrsamkeit in der Exegese des neuen Testaments und wegen der systematischen Kraft, mit der er eine durchaus eigenständige Theologie ausgearbeitet hatte. Mit ihr trat er den exegetischen Neuerungen der ihm vorausgehenden Generation entgegen. Für diese war charakteristisch gewesen, daß sie den eigentlichen Gehalt der christlichen Lehre

<sup>4</sup> G.C. Storr, Pauli Brief an die Hebräer erläutert, Tübingen 1789; ders., *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita*, Stuttgart 1793. Diese biblische Dogmatik, die Storr von der kirchlichen unterscheidet (er trug beide Kollegs im Wechsel vor), erschien in einer deutschen Übersetzung durch C.C. (den jüngeren) Flatt als 'Lehrbuch der Christlichen Dogmatik', Stuttgart 1803, – erheblich erweitert durch Erläuterungen und Literaturhinweise, die von Storr selbst durchgesehen und gebilligt waren. 1807 erschien die lateinische Dogmatik postum in einer aus Storrs Manuskripten erweiterten Fassung. Im folgenden werden Stellen der ersten Auflage zitiert, aber in der Übersetzung von C.C. Flatt von 1803, und zwar als: Dogmatik.

<sup>5</sup> G.C. Storr, *Annotationes theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, Tübingen 1793, deutsch als: Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, Tübingen 1794, übersetzt und mit Bemerkungen in Beziehung auf Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung ergänzt von F.G. Süßkind. Diese Übersetzung wird im folgenden zitiert als: 'Bemerkungen'.

auf das zurückgenommen hatte, was „subjektive Religion“ zu werden, also in die persönliche sittliche Erfahrung und in das sittliche Leben der Gemeinde einzugehen vermag. Sie stützte diesen Scheidungsakt zwischen wahren und obsoleten Lehrstücken in der Überlieferung der Kirche auf ihr fortgeschrittenes historisches Wissen. Dieses Wissen erlaubt es, in der Überlieferung all das, was sich aus der Anpassung von Christi und der Apostel Leben und Wirken an den Geist und die Umstände ihrer Zeit versteht, von dem zu scheiden, was eigentliche und auf alle Zeit fortwirkende christliche Botschaft war und bleiben wird. Dieser These, daß sich nämlich die Begründer des Christentums an eine versunkene Welt „akkommodiert“ haben, stellt Storr das protestantische Schriftprinzip in einer neuen Form und mit erneuerter Strenge entgegen: Insofern die Schriften des Kanons göttlichen Ursprungs sind, haben sie auch göttliche Autorität; und so sind sie nur in ihrem Wortsinne, in dem aber zur Gänze, zu nehmen und anzunehmen. Die exegetisch-theologische Arbeit hat darauf zu gehen, zu prüfen und sicherzustellen, daß die Schriften authentisch und ohne Korruption überliefert sind. Aufgabe der Dogmatik ist es sodann, das Evangelium in seinem Zusammenhang zu erschließen. Und das meint, daß in durchgängigem Bezug auf die Schriftstellen des Kanons die eine beseligende Lehre, welche die Bibel als göttliches Wort enthalten muß, zur Darstellung zu bringen ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist es dem Exegeten ebenso versagt, die Inspiration des heiligen Geistes bei seiner Auslegung in Anspruch zu nehmen, wie es dem Systematiker versagt ist, den Sinn von Gottes Wort nur unter der Bedingung zu erschließen, daß sein Sinn auch in vernünftiger Überlegung erreicht oder gar hergeleitet werden könnte. Darum kann die Beglaubigung der Wahrheit des Wortes auch nicht schon aus seinem Sinn allein gewonnen werden. Beglaubigt ist es vielmehr deshalb, weil wir von ihm wissen, daß es göttliche „Belehrung“ ist. Und dies wiederum wissen wir aus allem, was uns von Jesu Leben bekannt und was uns bekannt ist von den Wundern, die seine Wirkung auf Erden begleiteten. Der Sinn dieser Wunder ist die Bestätigung von Jesu Status als eines göttlichen Gesandten und Heilsbringers und damit zugleich die Bestätigung der Wahrheit seiner Religionslehre, die durch keine Vernunft zu gewinnen gewesen wäre. Am Schluß der Vorrede zu seiner Dogmatik mahnt Storr mit Worten Melanchthons seine Tübinger Studenten, dessen eingedenk zu sein, daß sie die Pflanzschule Gottes ausmachen, da aus ihrer Mitte der Sohn Gottes die Diener des Evangeliums nimmt, die nach seinem Willen in den Lehranstalten zu dieser Bestimmung vorbereitet werden. Und er schließt mit diesen Worten:

„Lasset uns [...] diese so wichtige Bestimmung mit Treue und Gewissenhaftigkeit gegen Gott, gegen die Kirche und gegen die Nachkommenschaft erfüllen, lasset uns die Wahrheit erforschen, werthschätzen, behaupten und auf unsere Nachkommen unverfälscht fortpflanzen“.<sup>6</sup>

In diese eine Mahnung ist Storrs ganze Lehre ebenso eingegangen, wie Ziel und Art seiner Wirkung in ihr klar zum Ausdruck kommen. Keiner derer, die sich gegen beide auflehnten, hat diesem Mann, den sie als gleichermaßen fromm, milde im Umgang und kraftvoll im Denken kannten, die Achtung versagt. Niethammer, der Storrs Dogmatik für unbegründbar erklärte, bekannte doch 1796 öffentlich in seinem hochangesehenen 'Philosophischen Journal', daß er „während fünf Jahren [Storrs] Predigten, welche meist dogmatischen Inhalts sind, nie ohne Erbauung gehört“ habe.<sup>7</sup> Für die aber, die ihm anhängen, war er noch in vielen späteren Jahren immer nur „unser Storr“. Als er 1797, als Hofprediger nach Stuttgart berufen, Tübingen verlassen hatte, da schien Flatt seine Universität wie verödet.

Wer die Stärke des Gegners nicht kennt, vermag nicht abzuschätzen, was denen an eigener Kraft, sowohl des Entschlusses als auch der selbständigen Begründung abverlangt war, die sich ihm nicht nur entziehen, sondern ihm eine eigene und überlegene Konzeption entgegenstellen wollten. Die Gründe jedoch, die Diez, Niethammer, Hegel und Schelling gerade dazu bewogen, sind nicht schwer auszumachen. Storrs Lehre „pflanzte“, wie Hegel am 24. Dezember 1794 an Schelling schrieb, „das alte System so getreulich fort wie sonst nirgends“. Von den Tendenzen des Zeitalters war es zwar berührt, und zwar sowohl in seinen exegetischen Mitteln wie in seiner Argumentationsart, die Wortsinn nüchtern aus Texten erschließen und in ausweisbaren Schritten Stück um Stück zusammenfügen will. Aber der Gehalt von Storrs Dogmatik sollte ihm alles bewahren, was der Mehrheit seiner Zeitgenossen gänzlich unannehmbar geworden war. Eben darum waren ja die neologischen Theologien hervorgetreten und zur Vorherrschaft gekommen, deren Einfluß Storr nun beheben wollte, wie er ihn übrigens auch wirklich für Jahrzehnte in Württembergs Kirche inhibiert hat.

Was als unannehmbar erschien, war nun alles das, dessentwegen Storrs Lehre als „Supernaturalismus“ bezeichnet wurde. Und wer nicht alles dies ebenso annahm, wohl aber christlicher Theologe blieb, war

<sup>6</sup> Storr, Dogmatik (vgl. Anm. 4), Vorrede S. XX.

<sup>7</sup> F.I. Niethammer, Philosophische Briefe über den Religionsindifferentismus, o.O. 1796 (Sonderausgabe nach der Erstveröffentlichung im 'Philosophischen Journal'), S. 13 Anm.

damit von Storrs Gesichtspunkt aus als „Heterodoxer“ kenntlich gemacht. Schon dem Wortsinn nach steht dem Supernaturalismus aber eigentlich ein Naturalismus entgegen. „Naturalist“ im theologischen Sinne ist nun der, der alle Wahrheiten der eigentlich christlichen Lehre mit nur eben den Wahrheiten zusammenfallen sieht, welche die Vernunft, zumindest im Prinzip, auch ohne Anleitung durch eine Offenbarung einzusehen vermöchte. Der Storr eigene Supernaturalismus ist aber durch mehr als dadurch charakterisiert, daß er solche naturalistische Lehre zur Gänze verwirft. Storr beharrt auch mit Nachdruck auf solchen Lehren, die denen, die zur „Heterodoxie“ neigen, mit der Vernunft in einer Art von Widerstreit zu sein schienen, der sich weder schlichten noch aushalten läßt. Diese Lehren widerstreiten dem, worauf die Vernunft beharren muß als auf einem für sie unabweisbar maßgeblichen Prinzip. Je nach dem, welches Lehrstück es ist, von dem man einsieht, daß es in einem solchen Widerstreite steht, ergibt sich dann eine je andere Form von Heterodoxie.

Man kann leicht absehen, welche Glaubensartikel („Symbole“) der christlichen Lehre vorzüglich in solche Heterodoxien treiben können, da sie schon von alters her Anlaß zur Häresie gewesen sind: die Lehre der Trinität und mit ihr die von der Göttlichkeit Jesu, die Lehre von der Erbsünde und die der stellvertretenden Genugtuung im Tode Jesu für die Verfehlungen der Menschen vor der Gerechtigkeit Gottes. Heterodoxie kann sich aber auch an die Lehre von der Gegenwart des Sohnes im Abendmahl und an die Annahme der Wunder als Gründe der Bewahrheitung von Jesu Lehre anschließen. Und damit steht im Zusammenhang Storrs These von der Autorität des gesamten Bibeltextes in eben dem Umfang, in dem er unkorumpiert überliefert ist. Andere Heterodoxe konnten meinen, daß mit dieser These ohne Grund zu weit gegangen sei, da es doch möglich ist, an die Göttlichkeit der Lehre Jesu zu glauben, ohne darum auch schon behaupten zu müssen, daß auch die Texte der Evangelisten und Apostel aus Christi Lehre und Gottes Geist zu durchgängiger buchstäblicher Wahrheit inspiriert oder in solcher Wahrheit durch die Rolle der Apostel, Gottes und des Gottessohnes Boten zu sein, bestätigt sind.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren alle diese Heterodoxien längst schon weithin verbreitet. Storr verwarf sie allesamt. Da er aber jedes Bibelverstehen, das selbst auf die Quelle der Verständigung aus dem Geiste sich begründete, ebensosehr ablehnte, da er vielmehr auf der Darlegung des Schriftsinnes in nüchterner Klarheit bestand, nahmen seine Begründungen in den Artikeln der Dogmatik oftmals eine Form

an, die befremdend wirkte. Klarheit und Schärfe des Diskurses auf der einen Seite und der Gehalt der göttlichen Wahrheit, der mit seiner Hilfe verdeutlicht werden wollte, auf der anderen, erschienen als schwer vereinbar miteinander.

Einige der Symbole des Glaubens mußten, zumal in Storrs Behandlungsart, besonderen Anstoß erregen, sobald der Vernunft einmal die Kompetenz zugesprochen war, auch die Urteile über gut und böse und somit über das, was sittlich möglich ist, nach von ihr selbst ausgebildeten Kriterien zu bestimmen. Und so versteht man also, in welchem Sinne der Eindruck, den Kants Moralphilosophie allgemein machte, die Annehmbarkeit einiger Symbole beeinträchtigen mußte, die für die christliche wie für die Storr'sche Lehre doch gleichermaßen zentral sind. Die stellvertretende Genugtuung durch den Kreuzestod (das Symbol der „satisfactio vicaria“) ist dafür ein herausragendes Beispiel. 1794 hat *Carl Friedrich Stäudlin*, selbst Storr'schüler, nun aber Göttinger Professor, die Schwierigkeit in prägnanten Sätzen zusammengefaßt und gegen Storr vorgebracht:

Wenn man die Lehre der Schrift, daß Jesus die göttlichen Strafen der Sünden des Menschengeschlechts getragen habe, wörtlich nimmt, so entstehen unauflösbare Schwierigkeiten, welche tief in das moralische Bewußtsein eingreifen und die heiligsten praktischen Grundsätze erschüttern.<sup>8</sup>

Ein göttlicher Richter kann die Tugend nur an ihrem Urheber belohnen, das Laster nur an seinem Urheber bestrafen. [...] Moralische Schulden können nicht wie Geldschulden übertragen werden.<sup>9</sup>

Es kann nichts helfen, wenn man sich entweder auf einen unerforschlichen Rathschluß Gottes oder darauf beruft, daß die Lehre von einer eigentlichen stellvertretenden Genugtuung doch nur wahrhaft gebesserten Menschen Vergebung der Sünden [...] verheiße.<sup>10</sup>

Im einen Falle können ‚Rathschlüsse‘, welche den ausgemachtsten Grundsätzen widersprechen, gar nicht für göttliche ‚Rathschlüsse‘ gehalten werden. Im zweiten Falle wird zwar der Mißbrauch der Lehre, der darin besteht, daß man die eigene Besserung meint vernachlässigen zu dürfen, von der stellvertretenden Genugtuung verhütet. Aber der Anstoß, den die Lehre selbst gibt, wird nicht beseitigt, sondern nur

<sup>8</sup> Vgl. C.F. Stäudlin, Von dem Zwecke und den Wirkungen des Tods Jesu, in: Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur, hrsg. von J.F. Schleusner und C.F. Stäudlin, Band 1, 1794/5, S. 875/6.

<sup>9</sup> Ebd. S. 876.

<sup>10</sup> Ebd. S. 877, in ausdrücklicher Beziehung auf Storr.

unter dem unhaltbaren Doppelsinn verborgen, demzufolge unsere Begnadigung in fremdem und eigenem Verdienste zugleich liegen soll.

Stäudlin hat an diese Einsicht eine ziemlich gewundene Theorie über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu angeschlossen. Gegenüber der Lehre Storrs ist sie Heterodoxie, obwohl sie weder an der Göttlichkeit Jesu noch an der Wirklichkeit von Wundern und Offenbarungen zweifeln läßt. Storr aber hat seine eigene Verständigung über den „eigentlichen Zweck des Todes Jesu“ (1789) in der Abhandlung mit diesem Titel und dann wieder in der Dogmatik (1793) vorgetragen. Und man muß von ihr sagen, daß sie sich weit mehr zur wirklichen Erbauung in Storrs Predigten eignet, über die Niethammer berichtet hat: Jesus hat sich durch Gehorsam bis in den Tod von Gott die Erlaubnis und Belohnung verdient, die von ihm so sehr geliebten Menschen trotz ihrer Schuld über alles ihnen erdenkliche Maß hinaus zu beseligern. So bewegend nun auch dieser christologische Gedanke ist, so setzt er doch voraus, daß es Gottes Gerechtigkeit war, die ihn solchen Todesgehorsam von seinem Sohne verlangen ließ, womit wieder vorausgesetzt ist, daß er stellvertretend für die Schuld der Menschen gelitten hat. Und eben diese Lehre erschüttert auch nach Meinung der Jüngeren im Stift, so wie Stäudlin es sagte, die „heiligsten praktischen Grundsätze“ des moralischen Bewußtseins.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Für die Frühzeit von Hegel, Hölderlin und Schelling ist dies am deutlichsten aus Hegels ‚Tübinger Fragment‘ zu belegen, und zwar aus seinem letzten Teil, der in Bern und wahrscheinlich spät im Jahre 1794 entstanden ist (vgl. Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, S. 60–69). In diesem Text wird die Lehre der satisfactio vicaria als Grundlehre des christlichen Glaubens verstanden; und es wird ihr Hegels Bild von Jesus als das in einem ‚Gottmenschen‘ hervortretende Ideal der Tugend entgegengestellt. Hegel fand wohl, daß es notwendig sei, auf diese Mitte der Lehren der ‚objektiven Religion‘ und des orthodoxen Systems ausführlicher einzugehen, als er dies in dem vorausgehenden Text (a.a.O. S. 50–60, vgl. S. 59) getan hatte. Und dabei mußte er die wesentlichsten Züge und Argumente der Theologie in der Versöhnungslehre berücksichtigen und in knappen Skizzen abweisen. Es ist wahrscheinlich, daß dies auch der Grund dafür war, daß er Schelling zu eben der Zeit (am 24. XII. 1794) darum bat, ihm die Rezensionen von Maucharts ‚Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften‘ nach Bern zu vermitteln, die zwei Jahre zuvor in der Salzburger Oberdeutschen Literaturzeitung erschienen waren. Die beiden ersten Bände des Repertoriums kamen 1792 in Nürnberg heraus, wohl zur Frühjahrs- und zur Herbstmesse; die Rezensionen sind in der Oberdeutschen Literaturzeitung im 86. Stück (20. Juli 1792) und im 139. Stück (21. November 1792) erschienen. Sie haben zu ihrem beinahe einzigen Gegenstand eine Abhandlung des (wenig später gestorbenen) Repetenten G.C. Rapp ‚Über moralische Triebfedern, besonders die der christlichen Religion‘ (im Repertorium Maucharts Band 1, S. 130–156, Band 2, S. 133–218). Im zweiten Teil dieser Abhandlung (Band 2, S. 142 ff.) hat Rapp es unternommen, Storrs Lehre von der stellvertretenden Genugtuung durch Christus gegen Einwürfe zu verteidigen und dabei auch in einigen Punkten zu verbes-

Storr sah jedoch deutlich, daß die Preisgabe dieser Lehre von der stellvertretenden Genugtuung sein ganzes System untergraben würde. Sie führt, um nur einiges zu nennen, unmittelbar zu einer Akkommodationstheorie. Der Schriftsinn ist dann nämlich nicht mehr in seinem klaren Wortlaut festzuhalten. Zudem beruht der Grund zur Preisgabe auf einem Naturalismus wenigstens der praktischen Vernunft: Ihre Kriterien werden als höchste Bedingungen der Glaubwürdigkeit einer Offenbarung ins erste Recht eingesetzt. Der jüngere Bruder von Flatt hatte in Göttingen studiert und dort, unter Stäudlins Einfluß, philosophisch-exegetische 'Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott' publiziert, deren Ergebnisse nicht mit Storr und eher mit Stäudlin übereinstimmten.<sup>12</sup> Es wird berichtet, daß Storr diesem jüngeren Carl Christian Flatt, als auch er (1804) nach Tübingen berufen werden sollte, es zur Bedingung machte, die Grundgedanken dieser Schrift zurückzunehmen. Flatt junior, inzwischen längst wieder zum Storrianer geworden, soll dann wirklich sogar möglichst viele Exemplare seines Buches wieder zurückgekauft und vernichtet haben.<sup>13</sup>

sern. Die Rezension vom 21. November 1792 geht fast durchgängig auf diesen Versuch Rapps ein. Sie zeigt Schwächen in Rapps Verteidigung und Verbesserung von Storrs Lehre auf und erklärt, die Versöhnungslehre sei nicht als Teil der Lehre von Gottes Gerechtigkeit, sondern als Teil der Lehre von der Vorsehung zu behandeln (Stück 139, S. 978). Hegel muß schon in Tübingen von diesen Fragen bewegt gewesen sein und dann bei seiner Ausarbeitung in Bern das Bedürfnis gehabt haben, die Argumente des Rezensenten im einzelnen wieder vor Augen zu bekommen. M. Brecht in: 'Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788–1795)' (in: 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen, hrsg. v. H. Decker-Hauff u.a., Tübingen 1977, S. 390 ff.) hat auf Rapps Bedeutung für Hegels Entwicklung in der Rezeption von Kants Moralphilosophie hingewiesen. Die Rolle der Rezensionen von Rapps Abhandlung, in denen auch schon Fichtes Offenbarungskritik und C.C.E. Schmidts moraltheologische Arbeiten berücksichtigt sind, bedarf ebenso wie Rapps Arbeit im Zusammenhang der Theologie der Zeit noch weiterer Aufklärung. Im folgenden werden dazu noch einige Daten beigebracht. Schon vor sehr langem habe ich darauf hingewiesen, daß in dieser Debatte die Rezeption von Schillers Kritik der Kantischen Moraltheorie durch die Tübinger einen Hintergrund hat, der sogar Schiller selbst über die Gespräche in seinem Tischkreis erreicht haben könnte. Der Impuls, der die Tübinger Umbildung der Kantischen Philosophie auch in ihren Prinzipien bewog, kann aber dennoch von ihr nicht ausgegangen sein. Hegel war auch in Bern noch lange damit befaßt, Kants Autonomielehre gegen seine Widersacher, zumal die Tübinger, dadurch durchzusetzen, daß er sie mit einem vertieften Verständnis der öffentlichen und zugleich subjektiven Religion und des Geschichtsganges zum Bewußtsein der Freiheit verband und daß er zugleich den Gebrauch der in der Moraltheologie begründeten Postulate einzugrenzen versuchte (vgl. dazu u. s. 79 ff.).

<sup>12</sup> Band 1, 1797; Band 2, 1798.

<sup>13</sup> M.A. Landerer, *Neueste Dogmengeschichte*, Heilbronn 1881, S. 168 und Anm. 2. Der erste Band von C.C. Flatts Werk ist wirklich kaum noch zu beschaffen, aber in der Göttinger Universitätsbibliothek vorhanden.

Am ausgezeichneten Beispiel der Versöhnungslehre ist also zu sehen, daß die Entschiedenheit von Storrs Orthodoxie in der Verbindung mit der Konsequenz und dem systematischen Geist im Aufbau seiner Lehre es waren, die einen ebenso entschiedenen wie systematischen Widerspruch herausfordern mußten. Modifikationen bei der Verständigung über einzelne Glaubensartikel liefen Gefahr, nur zurückzufallen hinter das, was Storr in einem durchdachten Zusammenhang geltend gemacht hatte, – eindrucksvoll im Rang der Systemform und auch nach seiner Motivation. Und dennoch war ganz offenbar, daß sein Geist mit allen Einsichten der Zeit und zumal ihrer Philosophie im Widerstreit war. Leicht konnte es daher einleuchtend werden, daß der Storrschen Konsequenz am Ende wohl nur mit einem konsequenten Naturalismus zu begegnen sein würde.

### *III. Kantische Kritik und theologischer Naturalismus*

Theologischer Naturalismus ist jede Religionslehre, welche das Recht des Glaubens auf die Annahme nur dessen zurückführt, was auch der Vernunft als solcher einsichtig werden kann. So sind es also Vernunftbegriffe oder Theorien der Vernunft, von denen her sich jede besondere Form eines theologischen Naturalismus auszubilden hat. Und damit wird einsichtig, wieso sich die von Storr geprägte Problemlage in der Theologie mit der durch Kant bestimmten Problemlage nun auch in der theoretischen Philosophie verschlingen mußte.

Kants kritische Philosophie entfaltete nämlich einen neuen Vernunftbegriff, der Voraussetzung ist für den Freiheitsbegriff seiner Moralphilosophie: Die Vernunft generiert Regeln, welche einerseits die Erkenntnis von Gegenständen in der Erfahrung und welche andererseits den Entwurf von Gedanken eines Unbedingten ermöglichen. Auch der sittlich-gute Wille beruht auf einem solchen Entwurf, – auf der Idee einer maximalen Übereinstimmung der Freiheit mit sich selbst in allen möglichen Handlungen. Daß Freiheit kraft der ihr innewohnenden Idealität uns wirklich unter unbedingte Forderungen stellt, dafür steht zunächst unser sittliches Bewußtsein. Daß Freiheit, Idee und Imperativ aber auch nicht als bloße Fiktionen unter Verdacht zu bringen sind, dafür steht, daß unsere theoretische Erkenntnis den Bereich, in dem Freiheit einen Ort hat, nicht aufzuschließen vermag. Wissen haben wir nur von dem, wovon sich auch Erfahrungen machen lassen. Vernunft selbst aber reicht weiter als Gegenstandserkenntnis. Sie ist es, welche die Grenzen

möglicher Gegenständlichkeit erkennt und bestimmt. Damit aber rechtfertigt sie zugleich auch die Prinzipien des sittlichen Bewußtseins, die gar nicht aus einer Wissenschaft von dem, was ist, sondern allein aus dem Selbstbewußtsein einer praktischen Vernunft zu gewinnen sind. In der Philosophie ist, wie Kant mit Rousseau sagt, alles am Ende der Freiheit zu subordinieren.

Diese Lehre war von einem Denker vorgetragen, von dem bald alle einsahen, daß er zu den größten zu zählen sei, welche die Welt je gesehen hatte. Schon darum konnte niemand selbst Lehrer der Philosophie sein, ohne sich zu ihr in ein Verhältnis zu bringen. Zudem aber hatte die Lehre einen Gehalt, der die Jüngeren, die sich von den Tendenzen ihres Zeitalters bewegt und getragen wußten, unwiderstehlich anzog und, wie viele Ältere es sahen, ohne zureichende Prüfung in ihren Bann schlug. Was aber den Tübinger Storr und dessen Lehre betraf, – welcher Gegensatz konnte sowohl größer als auch eindeutiger sein als der zwischen Storrs Beharren auf der göttlichen Autorität des Wortes allein und Kants Prinzip, dem Prinzip der Autonomie der Vernunft?

Johann Friedrich Flatt war Tübingens einziger Philosoph von Belang; in der Theologie aber war er Storrs ergebener Schüler.<sup>14</sup> Früh hatte er sich in Deutschland einen Namen gemacht, durch zahlreiche Abhandlungen, Bücher und Rezensionen, in denen er zumeist Kantische Lehren untersuchte, – immer mit dem Resultat, daß sie nicht hinreichend begründet seien. Aber diese Arbeiten wiesen auch ein ausgebreitetes Studium der Kantischen Werke aus. Und Flatts Scharfsinn wie auch seine Kenntnisse trugen ihm Respekt ein bei Kantianern und Hochschätzung bei denen, die ihrerseits Kantische Schlußfolgerungen abzuweisen versuchten, so etwa bei dem Göttinger Feder, der es verstand, Göttingens Philosophie von Kantischem Einfluß weitgehend freizuhalten. In Tübingen trug Flatt Vorlesungen vor, die Kants Theorien weiter entgegenkamen als etwa die Rezensionen, die er mit schneller und spitzer Feder für die Tübingischen Gelehrten Anzeigen schrieb. Aber auch in ihnen machte er gegen Kant geltend, die Möglichkeit einer Erkenntnis auch von Dingen an sich und somit auch einer Erkenntnis von Gottes Wesen und Dasein sei von Kant mit unzureichenden Gründen ausgeschlossen

<sup>14</sup> Man vergleiche u. a. den Brief Flatts an Fr. H. Jacobi vom 29. September 1807 in: F.H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel in zwey Bänden, Leipzig 1827, Band 2, S. 402f. In ihm spricht Flatt von dem Wunsch, Jacobi seine „große Verehrung persönlich bezeugen zu können“, als von einem seiner „angelegentlichsten Wünsche“. (Vgl. dazu u. S. 87) Und er übersendet Jacobi die von ihm und Süßkind besorgte Ausgabe der Predigten „meines unvergeßlichen mir ewig theuren Lehrers und väterlichen Freundes, Storr“.

worden. Eigentlich ging es Flatt aber darum, den weiteren Nachweis zu führen, daß ein Minimum geretteter natürlicher Theologie der Anknüpfungspunkt für eine Storrs Geist verpflichtete Offenbarungslehre würde sein können und müssen.

Auch Kants eigene Lehre lief offenbar nicht auf jenen philosophischen Naturalismus hinaus, für den alles, wovon wir überhaupt mit Sinn etwas sagen und wissen können, dem Bereich der natürlichen Dinge zugehört. Kant bestritt nur die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis von Objekten, die nicht jener Natur zugehören, in die wir durch unsere Erfahrungen gebunden sind. Aber auch Ideen sind Vernunftbegriffe. Und von der Realität zumindest einer Idee, der Freiheitsidee nämlich, haben wir eine im praktischen Selbstbewußtsein gegründete Kenntnis. Auch Religion ist auf solche praktische Gewißheit zu begründen. Doch gehen die Glaubensartikel dieser Religion über die der vernünftigen Gotteslehre des Deismus nicht hinaus: Der gute Wille impliziert über den Gedanken von seiner Wirksamkeit in der Welt, von dem er nicht lassen kann, das Dasein des être suprême und der Unsterblichkeit der freien Wesen. Während der ersten Jahre der Studien Hegels und Hölderlins waren von Kant noch keine Schriften erschienen, welche das Verhältnis der kritischen Philosophie zum Christentum und zur christlichen Theologie unmittelbar berühren.

Wohl aber waren Bücher anderer Autoren publiziert, die zeigen wollten, daß Kantische praktische Religion und der eigentliche Gehalt der von akkommodierter Dogmatik freigemachten Christenlehre identisch seien. Wenig später war auch schon das Programm formuliert, demzufolge die Methode der kritischen Philosophie auf die Dogmatik als solche anzuwenden sei. 1791 veröffentlichte Stäudlin seine 'Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion'.<sup>15</sup> 1795 hat sich ihm Niethammer mit seiner 'Religion als Wissenschaft' angeschlossen.<sup>16</sup> Die Kantische Begründungsform hatte in die theologische Wissenschaft selbst Eingang gefunden. Storr und seine Schule konnten demgegenüber nicht gleichgültig bleiben.

Schon früher aber gingen Klagen und Gerüchte um, die dahin gingen, daß sich im Stift der Naturalismus ausbreite. Ephorus Schnurrer bestritt ihren Wahrheitsgehalt, obwohl er noch mehr wissen mußte als Storr, dem als Mitglied des „Inspektorats“ die Oberaufsicht über die theologi-

<sup>15</sup> Göttingen 1791.

<sup>16</sup> Ohne Verfasser, Über Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, Neustrelitz 1795.



schen Studien auch im Stift selber oblag und der dem Unterricht im Locus oft beiwohnte. Schnurrer selbst war alles andere als ein Naturalist, wohl aber seiner sicher in der Meinung, daß jugendliche Überzeugungen instabil seien, so daß auf solide Ausbildung und guten Willen vorerst allein Wert zu legen sei. Welche Konsequenzen aber wirklich dann gezogen werden konnten, wenn ein Versuch gewagt wurde, die Kantische Systematik der Storr'schen frontal entgegenzustellen, das tritt deutlich heraus aus den Briefen und Schriften des „enragierten“ Reptenten Diez. Kaum jemals wieder hat einer aus Kants Lehre in seinem Denken und für sein Leben so weitgehende Folgerungen gezogen wie er. Und wenn er auch bei seinen Altersgenossen fast nur auf Widerstand stieß, so hat er doch das Muster einer Storrs Theologie in allen Punkten radikal entgegengesetzten Position ausgebildet. Wenige Jahre später wurde dasselbe Muster, mit ganz anderer Ausrichtung und aus einer weit größeren philosophischen Begabung heraus, von Schelling ausgefüllt.

Das Arsenal für seinen Generalangriff waren für Diez die grundlegenden Argumentationsweisen der Kritik der reinen Vernunft. Und er applizierte sie ziemlich unvermittelt auf die theologischen Problemlagen. Sehen wir zu wie:

(1) Storr spricht einer Offenbarung, deren Gehalte durch Vernunft nicht einzuholen sind, eine Autorität zu, und von ihr muß unser christlicher Glaube seinen Ausgang nehmen. Kant aber zeigt, daß alles Wissen an die Bedingungen möglicher Erfahrung gebunden ist, und weiter, daß zu diesen Bedingungen die Möglichkeit einer Herleitung jedes Ereignisses aus anderen Erfahrungsdaten gehört. Solche Herleitung ist aber durch den Begriff der Offenbarung selbst gerade ausgeschlossen. Da wir von Gottes Handlungen keine Erfahrungen haben können, ist alle Offenbarung als solche nicht herleitbar. Wenn also auch rein nur nach dem Gottesbegriff eine Manifestation Gottes in seiner Welt gedacht werden kann, so ist es doch unmöglich, ihr einen Platz im Bereich dessen einzuräumen, wovon der Mensch aus seinem Standort heraus irgendetwas wissen kann. Storrs Bemühung um den Nachweis der „Authentic“ der biblischen Quellen hatte aber die einzige Absicht, den göttlichen Ursprung von Jesu Lehre unter Beweis zu stellen. Einen solchen Beweis zu führen ist aber grundsätzlich ganz ausgeschlossen. Offenbarung für Menschen ist also unmöglich.

(2) Aus denselben Gründen folgt weiter, daß die Texte des Evangeliums, die doch von Menschen geschrieben wurden, in Wahrheit von Gott inspirierte Texte gar nicht haben sein können. Da sie aber wirklich

von übernatürlichen Einsichten und Wahrheiten handeln, müssen sie von solchen Personen geschrieben worden sein, die von jenen Illusionen unseres Denkens beherrscht waren, deren Gründe Kant in seiner Kritik der metaphysischen Theoriebildungen aufgedeckt hatte. Da die Vernunft sich in Widersprüche verwickelt, wenn sie die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet, ist zu erwarten, daß sich solche Widersprüche auch in den Texten des Evangeliums auswirken werden. Diez leitete daraus die Vermutung ab, daß die Belegstellen von Storrs Theologie in deren eigenem Rahmen keine konsistente Auslegung zulassen. In seinen Loci machte er also jeweils den Versuch, unter der Voraussetzung von Storrs Schriftprinzip hinsichtlich des Wortsinnes von Bibelstellen widersprüchliche Folgerungen herzuleiten. Er ging auch mit dem Plan um, eine Sammlung von exegetischen Abhandlungen zu publizieren, die in dieser Beweisart miteinander übereinkommen sollten.

(3) Läßt die Bibelkritik Storrs wirklich die Folgerung zu, daß Jesus selbst so gelehrt und seinen Lebensweg so verstanden hat, wie die Evangelisten und Apostel es berichten, so muß er ein „Fantast“ gewesen sein, dem die Apostel als „Abergläubige“ gefolgt sind. Konnten sie doch nichts von dem wirklich wissen, was sie uns überliefern wollten.

(4) Wenn Storr zeigen kann, daß der Geist der Sittenlehre Jesu darauf begründet ist, daß sich der Mensch auch in seinem Handeln an offenbarten Wahrheiten und somit an deren Autorität orientieren soll, so folgt daraus, daß Kantische und christliche Sittenlehre miteinander unvereinbar sind, – der Meinung vieler entgegen, die beide ineinander aufgehen lassen wollten.

Nun wußte Diez freilich wohl, daß Kant selbst behauptete, der vernünftige und gute Wille führe auf einen Glauben an Gott. Daraus könnten Theologen folgern, Gott müsse mit dem Prädikat der Allmacht gedacht werden und aus ihm folge, daß er auch Mittel für eine Offenbarung müsse finden können, die als solche zu erkennen sei. Allen Folgerungen dieser Art und anderen, die ihnen vergleichbar sind, trat Diez mit der These entgegen, praktische Gewißheit könne niemals in theoretische Lehre überführt werden. Was und wie lange wir um der inneren Konsequenz der sittlichen Praxis willen etwas voraussetzen, das auch zum Gehalt der kirchlichen Dogmatik gehört, hängt allein von den Umständen ab, unter denen sich unser Handeln ausbildet und bewährt. Dogmatische Begründungen lassen sich darauf niemals aufbauen.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Alle Nachweise werden sich in der Ausgabe der Briefe und Schriften von C.I. Diez finden (vgl. Anm. 3).

Diese Position war nun auch in der philosophischen Theorie wirklich nichts anderes als der reinste Naturalismus. Nur war er mit einem Praktizismus in der Ethik verbunden, und zwar so, daß Rückschlüsse aus der Ethik in der Theorie, welche den Naturalismus eingegrenzt hätten, ausgeschlossen waren. Diez wußte, daß andere Kantianer zu diesen Folgerungen nicht gelangt waren. Er sah auch, daß Reinhold über allerlei theologische Positionen rasonierte, die von Kant her würden bezogen werden können. Im übrigen war sein eigenes Kantstudium noch unvollkommen. Es mußte nun aber zugleich noch mit Rücksicht auf die in der Kantischen Schule selbst aufkommenden Kontroversen vertieft werden. So begann Diez schon 1790 mit einer Abhandlung über Reinholds Elementarphilosophie.<sup>18</sup> Sie ist nicht überliefert. Doch müssen Gedanken, die sich an sie anschlossen, den Gesprächen zugrundegelegen haben, in denen Diez 1792 in Jena auf Reinhold selbst einen Einfluß hatte.<sup>19</sup> Im Frühjahr 1791 kündigte er Süßkind dann den Plan zu einer „Theorie der ersten Gründe aller Philosophie“ an.<sup>20</sup> Er nannte sich selbst „verwegen“ ob eines so weit reichenden Ausgriffs. Auch von dieser Arbeit ist nichts erhalten. Aber wir können uns klarmachen, um welcher Ziele willen er meinte, eine solche Theorie entwerfen zu müssen: Sie hätte zu zeigen gehabt, daß die von Kant freigelegten Fundamente der Erkenntnis keine Aufbauten von der Art zulassen, wie Reinhold selbst sie ins Auge zu fassen schien. Verlässlich ist uns überliefert, daß Diez in einem Kreis, dem auch Schelling zugehörte, „häufig“ über kantische Themen im Gespräch war.<sup>21</sup> Schelling aber legte seinerseits zu seinem Magisterexamen 1792 als das erste seiner specimina eine Abhandlung vor, die den Titel hatte: ‘Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie’. Sein zweites specimen betraf die Frage der Verhältnisbestimmung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft. Auch diese Texte sind nicht überliefert. Doch muß ihre Beziehung auf Diez’ philosophisch-theologische Problemlagen unterstellt werden. So war schon im Jahre 1792 der Grund dafür gelegt, daß aus dem Stift neuartige Versuche zur Verhältnisbestimmung von Kantischer

Philosophie zu Religion und christlicher Theologie hervorgehen konnten.

Das Herzogliche Stift sollte die künftigen Pfarrer des Landes auf ihren Dienst vorbereiten. Wer aber eine Pfarre erhielt, hatte sich zuvor durch seine Unterschrift auf die symbolischen Bücher der Kirche zu verpflichten. Im Unterschied zu anderen Landeskirchen schloß die Stuttgarter Verpflichtung nicht nur die Augsburger Confession, sondern auch die Concordienformel ein. In ihr sind aber alle die Symbole bis ins einzelne festgelegt, die zu rechtfertigen auch Storrs Theologie unternommen hatte. Storr hat in seiner Dogmatik nicht nur die Berechtigung zur Forderung dieser Unterschrift begründet. Er hat ihren Sinn auch dahin festgelegt, daß nur solche Lehrer einer Gemeinde sein könnten, die sich für sich selbst an die Lehre Christi halten und die dazu fähig sind, diese Lehre vorzutragen und zu verteidigen.<sup>22</sup> Damit war die Möglichkeit ausgeschlossen, der Unterschrift nur den Sinn zu geben, ein Pfarrer werde nicht gegen die Symbole lehren, so daß er also schwierige Punkte mit Stillschweigen würde übergehen können.

Diez verfaßte nicht nur eine Schrift gegen die Rechtsmäßigkeit der Forderung einer solchen Unterschrift. Er agitierte auch mit ihr, – nicht nur im Stift, sondern auch in Korrespondenzen, die weit über die Grenzen Württembergs hinausgriffen. Für sein und vieler Stiffter skrupulöses Gewissen war die Forderung der Unterschrift das Haupthindernis auf dem ihnen bestimmten Berufsweg. Storr hatte seinen Studenten selbst ins Gewissen gesprochen: Niemand sei auch nur ein Protestant, der nicht die „Auctorität“ der heiligen Schrift als einzige und zuverlässige Richtschnur seiner Urteile über Lehren und Lehrer annehme.<sup>23</sup>

Den betrügerischen Namen eines christlichen und protestantischen Lehrers zur Untergrabung des Ansehens Christi und der heiligen Schrift mißbrauchen, und für die feindselige Mühe, die er auf die Erschütterung der Grundsäulen des Christentums und des Protestantismus wendet, einen Sold, welcher nur für die Erhaltung und Vertheidigung des Christenthums bestimmt ist, unter der Maske eines christlichen Lehrers zu erschleichen, – dies kann sich kein rechtschaffener und gewissenhafter Mann erlauben.

Diez hat diese Mahnung, die wiederum ganz aus dem Geiste von Storrs Theologie gefaßt ist, in der einzigen Weise beherzigt, die ihm noch

<sup>18</sup> Vgl. die Briefe von Diez an Niethammer vom 19. Juni 1790 und vom 12. Juli 1791.

<sup>19</sup> Dies geht aus einem unveröffentlichten Brief Reinholds an J.B. Erhard vom 18. Juni 1792 hervor, dessen Kenntnis ich den Bearbeitern der Reinhold-Korrespondenz Ausgabe verdanke.

<sup>20</sup> Dies geht hervor aus F.G. Süßkinds Gegenbrief vom 26. Februar 1791 aus Göttingen.

<sup>21</sup> Vgl. Dieter Henrich, Leutwein über Hegel, in: Hegelstudien Band 3, 1965, S. 56 f.

<sup>22</sup> Vgl. Dogmatik (vgl. Anm. 4) § 107, Anm. 2, S. 673. Vgl. dazu auch Storrs Abhandlung ‘Über den Geist des Christentums’, in: Magazin für Dogmatik und Moral, hrsg. v. J.F. Flatt, 1796, S. 103 ff., insbesondere S. 163 ff.

<sup>23</sup> Ebd. S. 675, dort auch das folgende Zitat.

Dieser Profilwandel war von einer Verwandlung der Situation in der Kantischen Literatur selbst ermöglicht und nahegelegt. Fichte hatte 1792 seinen 'Versuch einer Kritik aller Offenbarung' herausgegeben, der zunächst anonym erschien und der für ein Werk Kants gehalten wurde. Fichtes Buch sollte die Grenzen dessen bestimmen, was als Offenbarung würde angenommen werden können. Er zog sie insofern als Naturalist, als er all dem die Anerkennung als Gehalt einer möglichen Offenbarung entzog, was nicht auch gemäß Kants Analyse als Postulat für die Menschenvernunft als solche zugänglich ist. Aber er schloß nicht aus, daß gewisse Menschen und Zeitalter im Zustand gänzlicher Willensverderbnis einer solchen Offenbarung bedürfen. Und dabei mußte er nun wohl unterstellen, daß Gott eine solche Offenbarung wirklich ergehen lassen kann, daß sich also der Mensch dessen zu vergewissern vermag, eine für göttlich ausgegebene Lehre sei auch wirklich eine Offenbarung. So endete Fichtes Werk weitab von Diez' These, und doch hatte es für ein Werk Kants genommen werden können.

Kant selbst begann 1792 mit der Publikation einer philosophischen Religionslehre in Aufsätzen. Im Frühjahr 1793 lag sie als Buch vor (in Jena und somit außerhalb des preußischen Zensurbereiches gedruckt). Sie ist von ganz anderer Anlage und Zweckbestimmung als Fichtes Offenbarungskritik. Kant will zeigen, in welcher Weise eine philosophische Theorie, die auf dem Grund der 'Kritik der praktischen Vernunft' entwickelt wurde, die Religionsurkunden des Christentums zu interpretieren vermag. Er betont von vornherein, daß diese Interpretation keine Ansprüche gegenüber der eigentlich biblischen Theologie machen werde. Und er hält sich vorsichtig fern von allen Aussagen über eine in der Bibel mitgeteilte göttliche Offenbarung. So impliziert sein Werk auch weniger als Fichtes Offenbarungskritik in Hinsicht auf die Erkennbarkeit von göttlichen Mitteilungen oder Manifestationen. Dafür entwickelt Kant nun aber wirklich eine eigene Rechtfertigungslehre. Sie ist freilich nur das Ergebnis vielfach abgesicherter moralischer Auslegungskunst: Jesus ist die personifizierte Idee reinsten Gesinnung. Und insofern wir eine solche Gesinnung annehmen, insofern wir Jesus also in uns selbst aufgenommen haben, kann sein Tod *verstanden* werden als die Abtragung der Sündenschuld, die wir aus unserem früheren Leben ansonst weiter zu tragen hätten. Zugleich ist Jesu Tod die Versicherung der göttlichen Gnade, diese Schuld dem neuen Menschen, zu dem wir geworden sind, nicht mehr zurechnen zu wollen. In Stäudlins Ausle-

offenstand, nachdem er sich von der Haltlosigkeit eben der Theologie überzeugt hatte, die ihrerseits glaubwürdig machen konnte, die wirkliche Lehre der christlichen Kirche seines Vaterlandes zu sein. Ich zitiere aus einem Brief an Niethammer vom Dezember 1791 einen erschreckend-eindrucksvollen Passus. In ihm kommt Diez' Theologiekritik in ihrer Konsequenz ebenso deutlich zum Ausdruck wie Storrs Theologie in der Mahnung an seine Schüler, die künftigen Pastoren:

Freund! eine Nachricht, die Ihnen ebenso unerwartet sein wird als ich sie Ihnen mit Freuden gebe! Ich, Magister Immanuel Carl Diez, Repetent an dem herzoglichen Stifte allhier, bin [...] entschlossen, die hochheilige Theologie, unempfindlich gegen die Reize, welche die Metze durch eine falsche Schminke sich aufgetragen hat, und unempfindlich gegen den Hurenlohn, den sie mir mit einer Gewißheit, die sie sonst nirgends hat [...], verspricht, zu verlassen und auf nächste Ostern Jena [...] zu beziehen, um allda einer neuen Göttin, der Medizin zu huldigen und ihrem Dienste mich zu weihen.

So hat der Arztsohn die Konsequenz gezogen, in die ihn seine Gewissensnot und sein kantischer Praktizismus gleichermaßen gewiesen hatten. Diez starb 1796 in Wien an Typhus. Und Schelling schrieb an denselben Niethammer: „Ja gewiß war er ein trefflicher, bidrer Mann! Wissen sie wohl, daß er ein Opfer seines Fleißes in den Hospitälern geworden ist?“

Die Kirche wählt ihre Lehrer, so sagte Storr, damit sie die wahre christliche Lehre nicht nur vortragen, sondern auch verteidigen. Er selbst aber war der Lehrer aller dieser Lehrer. Die Verteidigung war somit seine erste Aufgabe, als deutlich wurde, in welchem Ausmaße Folgerungen aus Kantischen Begründungen die Autorität seines Christentums in Frage stellten und untergruben. Aus solchem Grunde schrieb Storr 1793 eine akademische Streitschrift, die zuerst für den Gebrauch in der Tübinger Universität selbst bestimmt war, – unter dem Titel 'Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre'.<sup>24</sup> Im Jahr darauf wurde sie von Süßkind, der inzwischen zu Storr zurückgewonnen und Repetent im Stift geworden war, ins Deutsche übersetzt und mit eigenen Bemerkungen zum „Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung“ herausgegeben. Diese Bemerkungen waren in Beziehung auf Fichtes erste Publikation abgefaßt worden, in Wahrheit aber aus dem Überzeugungskampf mit Diez, dem Freunde, hervorgegangen. Beide Schriften leiteten eine zweite Phase der Kantrezeption in der Tübinger Theologie ein. Gegenüber der ersten zeigt sie ein gänzlich verändertes Profil.

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 5.

gung der *satisfactio vicaria* sind Kants knappe und verschachtelte Bemerkungen zu einer eigenen Rechtfertigungstheologie ausgearbeitet, die nunmehr selbst auch biblische Theologie sein will.<sup>25</sup>

Hat man die theologische Problemlage in Tübingen im Auge, so wie sie *vor* dem Erscheinen dieser beiden Werke bestand, so kann man leicht verstehen, daß beide Storr nicht unwillkommen sein konnten. Fichtes Theorie ist zwar Naturalismus und somit unvereinbar mit Storrs Lehrbegriff. Aber mit Fichte läßt sich nicht mehr die Möglichkeit einer Offenbarung schlechtweg bestreiten. So ist durch einen vorzüglichen Kantianer zumindest ein Ansatz für die Verteidigung der Christenlehre eingeräumt. Kant leitet weiterhin seine gesamte Interpretation aus der praktischen Vernunft her und bleibt insofern ebenfalls Naturalist. Aber er bezichtigt die Christenlehre nicht der Haltlosigkeit in jeder Beziehung. Und da er die biblische Theologie als solche gar nicht angreift, bietet sein Werk einen Ansatz dazu, diese Theologie nunmehr auch in Beziehung auf die Philosophie der reinen praktischen Vernunft zur Gänze wieder in ihr Recht einzusetzen.

Storr und Süßkind bedienten sich mit erheblichem Geschick der Möglichkeiten, die höchste Autoritäten des Kantischen Naturalismus nunmehr geradezu angeboten zu haben schienen. Zwar kritisieren sie Fichte und Kant, insoweit beide auf der Ausschließlichkeit der Ansprüche der praktischen Vernunft allein bestehen. Aber ihre Kritik ist nunmehr Kant-immanent: Sie läuft auf eine Adoption der Grundideen der kritischen Moralthologie zum Zweck einer neuen Begründung der orthodoxen Kirchenlehre hinaus. Was eigentlich waren denn die Gründe dafür gewesen, daß Kant schon von Beginn an den Glauben an Gott als unverzichtbar für den guten Willen und das Selbstbewußtsein der Freiheit erklärt hatte? Es ist gar nicht einfach, auf diese Frage aus Kants Schriften eine konsistente Antwort zu gewinnen. Flatt hatte Kant schon früh in diesem Punkt der Widersprüchlichkeit bezichtigt. Aber zwei Gründe werden von Kant gewiß doch durchgängig geltend gemacht: (1) Ohne Gottesglauben verliert der Mensch die Hoffnung, die mit der Idee einer reinen Gesinnung und ihrer Verwirklichung in der Welt unabweisbar verbunden ist. (2) Der Gottesglaube verstärkt die Kräfte, die auf die Ausbildung einer sittlichen Gesinnung hinwirken, indem er das Vernunftgesetz zugleich als Wille des höchsten Wesens der Welt zur Vorstellung bringt.

An diese Prämissen knüpfen Storr und Süßkind nun mit dem Gedanken an, daß auch die kirchliche Gotteslehre und daß die Annahme einer Offenbarung durch Gott die Vergewisserungsgründe und die praktische Kraft der sittlichen Wahrheit verstärken können und müssen. Verhält es sich aber so und gibt es keinen Grund mehr, die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung von vornherein zu bestreiten, dann steht der Mensch, der sich um seine Besserung müht, sogar geradezu unter der *Pflicht*, gegenüber den Beweisen für die Göttlichkeit einer bestimmten Offenbarung nicht in Gleichgültigkeit zu verharren. Mit diesem Argument tritt Storr der kunstvollen Isolierung der Kantischen moralischen Interpretation gegenüber der biblischen Theologie entgegen, damit zugleich aber auch noch der Indifferenz seiner vom Kantianismus infizierten Studenten gegenüber dem Studium seiner eigenen Dogmatik. Prinzipiell betrachtet läuft sein Argument jedoch darauf hinaus, der Forderung zur Prüfung der Authentie der kanonischen Schriften und zum Studium Storr'scher Theologie einen Status zu verleihen, der dem nahekommt, der auch einem Postulat der reinen praktischen Vernunft eignet.

Süßkinds Begründungen machen deutlich, in welchem Ausmaß diese Argumentationsweise in der Folge noch weiterhin geltend gemacht werden kann. Zwar kann nur der Glaube an solche Gehalte der Offenbarung als praktisches Postulat eingefordert werden, die ihrerseits auch eine praktische Bedeutung für unser Handeln aus gutem Willen haben können. Aber „wenigstens die christliche Offenbarung [enthält] keine einzige exegetisch-erweisliche Lehre [...], die bloß spekulativ [ist]“.<sup>26</sup> Im übrigen ist es „Pflicht, in Hinsicht auf jede Lehre der Offenbarung genau zu untersuchen, ob sie für uns praktisch seyn könne, weil es Pflicht ist, jedes Mittel zur Erleichterung unserer Willensbestimmung nach dem Moralgesetz gewissenhaft aufzusuchen“.<sup>27</sup> Diese Pflicht erstreckt sich nunmehr auch auf solche Lehren, die nur ‚positiv‘ sind und die aus der Vernunft als solcher niemals herzuleiten wären. Selbst die Kirchenpraxis samt der Teilnahme am Abendmahl läßt sich aus Postulaten begründen: Kirche und Sakramente sind unentbehrliche Mittel zur Erhaltung und Beförderung des Christentums, das seinerseits auf Offenbarung beruht und dessen Lehren unentbehrliches Beförderungsmittel der Moralität sind. „So ist es Pflicht eines jeden, zur Erhaltung jener äußern Anstalten das seinige beyzutragen“.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Vgl. 'Bemerkungen' (vgl. Anm. 5), S. 237.

<sup>27</sup> Ebd. S. 238/9.

<sup>28</sup> Ebd. S. 223.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 8.

Man bemerkt mit Staunen, daß sich das Prinzip der Autonomie der Vernunft mit dem der Autorität von Offenbarung und Kirche in vollendeter Harmonie darzustellen beginnt. Die Vermutung liegt nahe genug, daß dabei etwas nicht mit rechten Dingen zugegangen sein kann. Storrs und Süßkinds Raisonement wird man freilich am besten dann gerecht, wenn man seinen apologetischen Charakter in den Vordergrund rückt, – wenn man also annimmt, daß sie den Kantianern nur nachweisen wollen, sie müßten auf ihrem Weg zu denselben Resultaten gelangen, die sich für sie selbst auf in Wahrheit ganz *anderen* Wegen ergaben. Doch dieses Bild würde die innere Situation, in welche die Tübinger Theologen geraten waren, wiederum nicht angemessen nachzeichnen. Kant hatte auch in ihnen selbst das Vertrauen in andere als Kantische Begründungsgänge erschüttert. Nur Flatt versuchte noch, älteren philosophischen Denkweisen und Argumenten Respekt und theologische Relevanz zu sichern. Storr und Süßkind aber, soweit sie als Dogmatiker nicht umhin konnten, sich auch in philosophische Begründungsgänge einzulassen, wurden wirklich vom Kantischen Sog im intellektuellen Klima ihrer Zeit erfaßt, an das ihre Studenten längst angepaßt waren. Erst viel später, als die Kantische Bewegung und mit ihr die Kraft auch Fichtes und Schellings für eine Weile erloschen schienen, hat sich Süßkind mit einer im Eigenbau verfertigten natürlichen Theologie hervorgewagt.<sup>29</sup> Aber während der Hochzeit der Kantischen Bewegung war nicht nur die Apologetik der Storrschule, sondern auch Storrs eigene Dogmatik von Kantischen Versatzstücken durchsetzt und in der Stabilität ihres Baues von ihnen auch abhängig geworden. Auch an Storr bewährt sich somit Bultmanns These, daß gerade die bedeutende Dogmatik jeder Zeit die Distanz zur Philosophie eben dieser Zeit nicht zu halten vermag. Der Preis dafür war in Tübingen in der besonderen Gestalt eines Amalgams aus Autonomie und Autorität zu entrichten. Für die Nachkommenden besteht also kaum Anlaß, eine Hand zum Steinwurf zu erheben.

Zugleich versteht man aber auch die Gründe, derentwegen sich Zeitgenossen, die ernsthaft ins Denken gezogen waren, mit diesem Amalgam nicht abfinden konnten. Den meisten der Tübinger schien es freilich zunächst einmal die Lösung aller Zweifel und Gewissenskrupel zu

<sup>29</sup> F.G. Süßkind, Über die Gründe des Glaubens an eine Gottheit, als außerweltliche und für sich bestehende Intelligenz, in Beziehung auf das neueste System der absoluten Identität, in: Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte, und Anwendung im Vortrag der Religion, fortgesetzt von F.G. Süßkind, 11. Stück, Tübingen 1804, S. 143 ff., 12. Stück, 1805, S. 24 ff., insbesondere S. 150 ff.

gewähren. Von Schelling selbst erfahren wir, zu welchem Einfluß Storrs und Süßkinds Bemühung um die theologische Domestizierung von Kant zunächst gediehen ist:

Willst Du wissen, wie es bei uns steht? – Lieber Gott, es ist ein αὐχμὸς eingefallen, der dem alten Unkraut bald wieder aufhelfen wird. Wer wird es ausjäten? Wir erwarteten alles von der Philosophie und glaubten, daß der Stoß, den sie auch den Tübinger Geistern beigebracht hatte, nicht so bald wieder ermatten würde. Es ist leider so! [...] Zwar gibt es jetzt Kantianer die Menge [...] aber nach vieler Mühe haben nun endlich unsere Philosophen den Punkt gefunden [...] und [dort] Hütten gebaut, in denen es gut wohnen ist [...] Und wer will sie noch in diesem Jahrhundert daraus vertreiben? [...] Eigentlich zu sagen, haben sie einige Ingredienzien des Kantischen Systems herausgenommen (von der Oberfläche, versteht sich), woraus nun [...] so kräftige philosophische Brühen über quemcumque locum theologicum verfertigt werden, daß die Theologie, welche schon hektisch zu werden anfang, nun bald gesünder und stärker als jemals einhertreten wird. Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt [...] (An Hegel am 6. Januar 1795)

Schelling ging mit dem Plan um, „im Aerger über den Unfug der Theologen zur Satire die Zuflucht [zu] nehmen und die ganze Dogmatik – mit allen Anhängseln der finstersten Jahrhunderte auf praktische Glaubensgründe zurückzuführen“ (An Hegel am 4. Februar 1795). Nicht nur Mangel an Zeit hielten ihn von der Ausführung ab, sondern auch die Furcht, die Satire würde wohl von den meisten als Ernst genommen werden.

#### V. *Studium Jacobis und Rezeption Fichtes*

Wüßten wir nicht sehr viel mehr über Schellings Gedanken aus dieser Zeit, so würde uns eine Bemerkung in der zitierten Passage schon aufhorchen lassen: die Tübinger hätten nur Ingredienzien aus Kants System „von der Oberfläche“ für ihre „philosophische[n] Brühen“ abgezogen.<sup>30</sup> Schelling ist offenbar der Meinung, daß der wirkliche Gehalt von Kants praktischer Philosophie von dem zu unterscheiden ist, woran die Storrrianer Anschluß nahmen mit ihrer Kantexegese, die sich doch um Texttreue bemühte. Und als Hegel (Ende Januar 1795) zurückschrieb, dem

<sup>30</sup> Die folgenden Überlegungen sind vom Vf. im Zusammenhang des 'Jena-Projektes' ausgearbeitet worden, für das das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus Sondermittel bereitgestellt hat.

„Unfug“, über den Schelling berichtet hatte, habe Fichtes Offenbarungskritik unstreitig Tür und Angel geöffnet, stimmt ihm Schelling zu und äußert die Vermutung, Fichte habe vielleicht selbst nur eine Satire schreiben wollen, „um seine Freude mit dem Aberglauben zu haben und den Dank der Theologen lachend einzustecken“ (4. Februar 1795). Aber Fichtes Buch war doch von vielen Kantianern für ein Werk des Königsberger Meisters gehalten worden!<sup>31</sup> So zeigt sich also, daß Schelling davon abgekommen ist, die Kantische Lehre wort- und argumentgetreu gegen die Tübinger Theologen zu bewahren und wieder in ihr Recht zu bringen.

Wir müssen sogar annehmen, daß er *schon längst* die Richtung auf eine neue und, wie es bald hieß, ‚tiefere‘ Begründung der Wahrheiten eingeschlagen hatte, hinsichtlich derer „mit Kant“ nur „die Morgenröte“ aufgegangen war (4. November 1795). Haben wir doch gesehen, daß er schon zwei Jahre früher mit dem Unternehmen in Verbindung stand, das Diez aus ähnlicher Problemlage heraus in Gang zu bringen versuchte: eine „Theorie der ersten Gründe aller Philosophie“, kraft derer, wie Schelling nun sagt, „die letzte Türe des Aberglaubens verrammelt“ sein wird.

Wir sahen schon, daß es Schellings Absicht war, mit Schriften, die eben dies leisten würden, alsbald vor die Öffentlichkeit zu treten und so „als einer der ersten Fichte im Lande der Wahrheit zu begrüßen“, – nicht den Fichte der Offenbarungskritik, die ja allenfalls auch hätte Satire sein können, wohl aber den Verfasser der Wissenschaftslehre, die eben in einer Folge von Lieferungen in Umlauf gekommen war. Aber Schelling ist doch Fichte niemals einfach nur gefolgt. In den Briefen an Hegel, aus denen schon zitiert wurde, nennt Schelling sein Unterfangen, „die höchsten Prinzipien aller Philosophie auf[z]ustellen“ eine „Ethik à la Spinoza“ (6. Januar 1795). Damit ist ein bedeutungsträchtiges und folgenreiches Motiv ins Spiel gebracht. Den Sinn, in dem er es verstanden wissen will, erläutert Schelling mit dem folgenden Grundsatz: „*Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen*“ (kursiv v. D.H.). Es fragt sich dann nur noch, worin für eine jede Philosophie das

<sup>31</sup> In einer Rezension von Fichtes ‚Versuch einer Kritik aller Offenbarung‘ in: ‚Neue allgemeine deutsche Bibliothek, des zweiten Bandes erstes Stück‘ von 1793, S. 3 ff., war schon die Möglichkeit erwogen worden, „es sey dem Hrn. Fichte mit seiner Theorie über die Offenbarung gar kein rechter Ernst“ (S. 43). Hegels Bemerkung zu der mit Fichtes Werk verbundenen Gefahr könnte ebenso wie Schellings Vermutung auch allein aus dieser Rezension hergeleitet werden, die wahrscheinlich Gottlob Ernst Schulze zum Verfasser hat (vgl. J.G. Fichte-Gesamtausgabe, hrsg. v. R. Lauth u. a., Band I, S. 13).

Unbedingte gelegen ist. Der zweite Titel der Schrift ‚Vom Ich als Prinzip der Philosophie‘, die Schelling im März 1795 zum Druck brachte, weist deutlich aus, daß dieser Grundsatz für Schelling im Range einer methodischen Orientierung für die Philosophie insgesamt steht. Er lautet: „Über das Unbedingte im menschlichen Wissen“. Er war wohl zudem dazu bestimmt, einer Öffentlichkeit, die mit Fichtes Ideen noch nicht vertraut sein kann, die Art seiner Begründungsweise anzuzeigen.

Schelling selbst setzt den unbedingten Ausgang des Denkens mit Fichte in ein absolutes Ich, das rein nur Handeln ist und dem wir uns in unserem endlichen Willen anzugleichen haben. Warum aber bekennt sich Schelling dann nicht einfach als Fichteaner, – warum sagt er, daß er Spinozist geworden sei? Schellings weitere Erklärungen sind zwar jedem Kenner der Philosophie dieser Jahre geläufig. Ihr Sinn ist gleichwohl noch immer nicht erschlossen. Aber dieser Sinn ist durchaus geeignet dazu, uns auf die Spur einer anderen Problemlage im Tübinger Stift zu bringen, – einer Problemlage, die nicht mit Kant, sondern erst 1790 aufgekommen ist und an der somit die Generation von Diez und seinen Freunden keinen Anteil mehr genommen hat. Ohne sie läßt sich aber der philosophische Impetus, der gerade von den jungen Stiftern ausgegangen ist, gar nicht zureichend verstehen.

Schelling spricht Hegel als einen „Vertrauten Lessings“ an (4. Februar 1795). Im Zusammenhang mit seinem eigenen Bekenntnis, nunmehr Spinozist zu sein, weisen also alle seine Sätze auf *einen* Ausgang hin: auf Friedrich Heinrich Jacobis Buch ‚Über die Lehre des Spinoza‘. Es war zuerst schon 1785 erschienen und hatte damals ein der Kritik der reinen Vernunft entsprechendes Aufsehen gemacht. Denn in ihm war bekannt gemacht worden, Lessing sei eigentlich Spinozist gewesen. Ihm sei der Gedanke eines Gottes, der über der Welt steht, unbegreiflich geblieben – und das vor allem deshalb, weil eine Schöpfung der Welt aus Nichts überhaupt nicht zu denken sei. Der transzendente unendliche Gott müsse also durch ein immanentes Unendliches ersetzt werden. Und damit seien für ihn, Lessing, die orthodoxen Begriffe von Gott „nichts mehr“. Man sieht leicht, daß das Spinozabüchlein Waffen enthält, die sich in der Kritik einer orthodoxen Theologie gut hätten einsetzen lassen. Es ist auch sicher bezeugt, daß Hölderlin, Hegel ‚und andere Freunde‘ in ihrer Stiftszeit Jacobis Spinozabuch lasen und durchsprachen.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Vgl. K. Rosenkranz, G.W.F. Hegel's Leben, Berlin 1844, S. 40.

War es aber wirklich nur Lessings spinozistische Häresie, die im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit stand? Jacobi, der Autor des Buches, hatte sich selbst nicht zum Spinozismus bekannt. Seine These war vielmehr, daß sich in Lessings Raisonement die Philosophie, die ihre Wahrheiten über ein Absolutes durch Schlüsse herausbringen wolle, selber ad absurdum führe. Darum sei zuletzt immer von einem (philosophischen) Glauben auszugehen. Mit allem, was in der Erkenntnis durch Gründe gesichert werden kann, liege er notwendig in unauflösbarem Streit.

Es war nun gerade diese These Jacobis, mit der sich Hölderlin schon im Jahre 1790 aus einer ersten Glaubenskrise herausgeholfen hat.<sup>33</sup> Schon damals hat er auch Kants Grenzbestimmung all der Erkenntnis, die für ihre Erklärungen Bedingungen ausmachen muß, als das endliche Gegenstück zu Jacobis unvermittelter Gewißheit vom Unendlichen verstanden. Ist es also Jacobis eigene Lehre und gar nicht der Spinozismus Lessings, welche dem Spinozabüchlein im Stift solche Aufmerksamkeit zuwachsen ließ? Dann aber würde Schellings Erklärung, daß er nun Spinozist geworden sei, nicht so ganz unmittelbar zu verstehen sein. Sie würde eine komplexere Diskussionslage und Rezeptionsgeschichte in den Stiftsjahren voraussetzen. Und aus eben dieser Vorgeschichte müßte sich verstehen lassen, wieso sich Schelling immerhin zehn Jahre nachdem die These von Lessings Spinozismus in die staunende Öffentlichkeit gelangt war und unter dem Eindruck von Fichtes Wissenschaftslehre zum Spinozisten wandelte.

Auf alle diese Fragen haben wir bis heute keine schlüssige Antwort erhalten. Zu ihr läßt sich aber der Anfang machen, wenn man Einblick nimmt in die zweite Auflage des Spinozabüchleins, die im Jahre 1789 erschien. Verwunderlicherweise ist sie seither nie wieder ganz unverkürzt abgedruckt worden.<sup>34</sup> Wir können aber unterstellen, daß die

<sup>33</sup> Vgl. D. Henrich, Über Hölderlins philosophische Anfänge, in: Hölderlin-Jahrbuch 1984/5, S. 16 ff. Hölderlins Exzerpten aus dem „Spinozabüchlein“ liegt dessen erste Auflage zugrunde. Hölderlin besaß möglicherweise auch die zweite Auflage (vgl. StA IV, 397 f.). Das Exemplar, auf das sich diese Vermutung gründet, war aber von ihm, wenn überhaupt, nur wenig durchgearbeitet. Wann, wie und nach welchem Exemplar Hölderlin die zweite Auflage studierte, soll hier nicht diskutiert werden. Zieht man aber die Bedeutung in Betracht, welche in Tübingen der zweiten Auflage und ihrer Beilage VII zugemessen wurde, so ist die Vermutung wohl begründet, daß gerade dieser Text Hölderlins Aufmerksamkeit nicht entging. Auch Jacobi selbst verweist wiederholt im Gange der zweiten Auflage auf gerade diese Beilage.

<sup>34</sup> Die Fassung der 'Werke' F.H. Jacobis von 1819 ist überarbeitet und gibt nicht mehr alle Anmerkungen der 2. Auflage wieder. Der vollständigste Nachdruck in H. Scholz 'Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit [...] (Neudruck seltener philosophischer Werke, hrsg. von

Freunde gerade sie erörtert haben, und das wiederum aus einem durchaus Tübingischen Grunde: Johann Friedrich Flatt war – entgegen allem, was man vermuten würde – von tiefer Verehrung für Jacobi erfüllt.<sup>35</sup> In einer seiner Jacobi-Rezensionen in den 'Tübingischen Gelehrten Anzeigen' spricht er Jacobis zweitem Buch 'David Hume über den Glauben' „überhaupt unter den philosophischen Producten unsers Zeitalters einen ganz vorzüglichen Platz“ zu; und er sagt weiter, daß es unmöglich sei, dies Buch durchzulesen, „ohne Bewunderung und Hochachtung für den wahrhaft großen Mann, den [es] zum Verfasser hat, zu fühlen“.<sup>36</sup> Seine Rezension der zweiten Auflage des Spinoza-Büchleins<sup>37</sup> beginnt in ganz ähnlichem Tone: „Je mehr der Rez. den Tiefsinn und Scharfsinn des berühmten Hrn Verfassers [...] verehrt“ etc. etc. Auch Jacobi schätzte seinerseits Flatt hoch ein. In einer VII. Beilage zur zweiten Auflage nennt er ihn einen „von mir sehr verehrte[n] scharfsinnige[n] und gelehrte[n] Forscher“.<sup>38</sup>

der Kant-Gesellschaft, Bd. VI), Berlin 1916, verzichtet auf den ungekürzten Abdruck der in diesem Zusammenhang wichtigen Vorrede.

<sup>35</sup> Vgl. auch Anm. 14.

<sup>36</sup> Tübingische Gelehrte Anzeigen, 90. Stück des Jahres 1787, vom 8. November 1787, S. 713 ff. Daß diese Rezension von Flatt verfaßt wurde, ergibt sich u. a. aus einem Selbstzitat auf Seite 718.

<sup>37</sup> Tübingische Gelehrte Anzeigen, 34. Stück des Jahres 1790, vom 29. April 1790, S. 266 ff. Daß auch diese Rezension Flatt zum Verfasser hat, ergibt sich aus ihrem Stil und den Schwerpunkten seiner Nachfragen an Jacobi. Flatt war zumindest bis zum Eintreffen Abels im Jahre 1791 für die 'Anzeigen' der fundamental-philosophischen Literatur verantwortlich. Spätestens mit Flatts Übergang in die theologische Fakultät (im Frühjahr 1792) ging der Rang dieses Teils der 'Anzeigen' deutlich zurück.

<sup>38</sup> F.H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza, neue, vermehrte Ausgabe, Breslau 1789, S. 415 A. Jacobis Erwähnung von Flatt ergibt sich aus den Argumenten, welche dieser gegen Jacobis Theorie über die Kausalität in seiner wichtigsten Schrift vorgebracht hatte (vgl. J.F. Flatt, Fragmentarische Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffes und Grundsatzes der Kausalität [...], Leipzig 1788). Jacobi hat in der Beilage VII zur zweiten Auflage des 'Spinoza-Büchleins' die These seines 'David Hume' wiederholt, daß der Begriff der Ursache in dem, wodurch er sich von dem Begriff des Grundes unterscheidet, nur ein Erfahrungsbegriff sei, der vom Bewußtsein unserer eigenen Wirkungsfähigkeit abgeleitet ist. Der Grundsatz der Kausalität sei aber, wie der des Grundes, ein identischer Satz, – nur eben nicht, wie der des Grundes, auf einen Begriff a priori begründet. Alle Abhängigkeit, welche die Vernunft einsehen könne, sei die von Gleichzeitigem, während die Kausalität die Abhängigkeit von einer in der Zeit vorausgehenden Ursache verlange. Flatts 'Fragmentarische Beiträge' begründen in allen diesen Punkten eine andere Theorie; und sie widersprechen Jacobi ausdrücklich in Beziehung auf den Zusammenhang des Begriffes der Ursache mit dem der zeitlichen Sukzession auf den Seiten 20–26. – Jacobi hat die in der Beilage VII angekündigten Erklärungen zu Flatts Argumenten niemals nachgeholt. Seine Analyse der Begriffe von Grund und Ursache ist aber sein wichtigstes, eigentlich sogar sein einziges Instrument zur Widerlegung von Spinozas

Auf eben diese Beilage nun verweist Jacobi selbst und deutlicher noch Flatt, der Lehrer der Stiftler, in seiner Rezension als auf eine der beiden wichtigsten Abhandlungen in dieser Schrift. Was aber findet sich in diesem Text, auf den die Stiftsfreunde 1790 mit solchem Nachdruck hingewiesen worden sind? Jacobi hat in ihm die Verpflichtung zu erfüllen gesucht, seine eigene Glaubenslehre nicht nur aus der Selbstreduktion des Spinozismus sowohl in den Fatalismus wie ins Vernunftwidrige zu begründen, sondern auch in einer eigenen Grundtheorie festzumachen. Der Umriß dieser Theorie aber ist der folgende: Des Menschen Bewußtsein bildet sich aus unter zwei ursprünglichen Vorstellungen, der eines Bedingungs-zusammenhangs und der eines Unbedingten. Im Bedingungs-zusammenhang bewegen sich alle Erklärungen, die somit ein Unbedingtes niemals erschließen können. Wir brauchen aber auch das Unbedingte gar nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Dasein dieselbe, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Dasein haben. (S. 424) Insofern kann und muß die Philosophie immer vom Unbedingten ihren Ausgang haben. Da aber dies Unbedingte außer der Sphäre unserer erklärenden Erkenntnis liegt, kann es von uns nur so angenommen werden, wie es uns gegeben ist: ‚Es ist‘ schlechthin und entspricht insofern dem, was für Spinoza ‚das Seyn‘ oder die Substanz gewesen war.

Auch diese Gedanken begründen einen Widerstand gerade gegen Storrs Orthodoxie, – und zwar auch einen solchen, der nicht den philosophischen Naturalismus geradewegs zur Konsequenz hat. Storr wollte in besonnenen Argumenten die Gewißheit der Offenbarung erschließen und so, von Jacobi aus gesehen, in eigentlich nur endlicher Erkenntnis uns dem Unendlichen aufschließen. Jacobis Gedankenführung läßt sich weiterhin auch mit Kant in einen Zusammenhang bringen.<sup>39</sup> Denn die kritische Philosophie wollte alles dem unmittelbaren Bewußtsein von

Philosophie des Unendlichen. Flatts Kritik dieser Analyse sollte die Rationalität der Ursachen-erkenntnis und mit ihr dann auch die Erkenntnis einer ersten Ursache in der Form des kosmologischen Gottesbeweises wieder herstellen. In ganz anderer Weise und Absicht hat später auch Hegel Jacobis Analyse kritisiert, – und zwar so, daß aus der Kritik der Anschluß an Spinozas eigenen Begriff des Absoluten und an dessen Erkenntnis zurückgewonnen werden kann (vgl. ‚Glauben und Wissen‘, in: Hegel, Ges. Werke Bd. IV S. 351 ff.). Die Beilage VII ist hier, wie auch in Hegels anderen Kritiken an Jacobi, Hegels Haupttext. In einem Brief an Reinhold vom 11. Februar 1789 bemerkt Jacobi selbst, daß er die VII. Beilage, „als Werk des Geistes betrachtet, für den vorzüglichsten unter meinen philosophischen Aufsätzen halte“ (vgl. E. Reinhold, Karl Leonhard Reinholds Leben und literarisches Wirken, Jena 1825, S. 233).

<sup>39</sup> Dies hat Kant selbst in seinem Brief an Jacobi vom 30. August 1789 getan.

der sittlichen Bestimmung des Menschen subordinieren. Sie läßt sich schließlich, und vor allem, auch mit Begriffen vom Absoluten zusammenführen, die sich von denen unterscheiden, die Jacobi selbst gewinnen wollte: Jacobi setzte an die Stelle des Unbedingten den persönlichen Gott des Deismus. Aber gerade dafür haben ihm die überzeugenden Begründungen gefehlt – ein Mangel, den auch Flatt am Ende seiner Rezension des ‚Spinoza-Büchleins‘ notierte. Und so lag es nahe, im Gedanken von der Vorgängigkeit des Unendlichen in jedem Gedanken des Endlichen eine Nähe und einen indirekten Einfluß von Spinozas Denkart zu vermuten, und dann auch den Versuch zu machen, Jacobis eigenen Hauptgedanken in einen spinozistischen Zusammenhang zurückzuübersetzen.

Mit dem Erscheinen von Fichtes Wissenschaftslehre mußte Jacobis Theorie des Ausgangs vom Unbedingten, das in begründenden Handlungen nicht zu ‚vermitteln‘ ist, in einem neuen Lichte erscheinen. Und Schelling besetzte nun alsbald und wohl noch im Jahre 1794 mit Fichtes absolutem „Ich“ die Stelle jenes Unbedingten, das er mit den Mitteln Jacobis definierte und das er zugleich Spinozas Ethik als deren eigenen Ausgang zuwies. Er erläutert dies Hegel damit, daß er ihn an Jacobis Grundsatz erinnert: „Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen“. Spinozist aber ist Schelling nun in mehrfacher Bedeutung. Zunächst insofern, als er den orthodoxen Begriffen den Platz des Unbedingten verweigert. Spinozist in einem Nebensinne ist er auch insofern, als er anerkennt, daß die Stelle des Unbedingten auch anders besetzt werden könnte und daß sie sogar aus dem Bewußtsein des absoluten Ich heraus in einer Weise besetzt werden kann, die nicht zu den philosophischen Herleitungen Fichtes, sondern zu denen des Spinoza hinführen würde. Schließlich und wohl vor allem ist Schelling Spinozist insofern, als er Spinozas Ausgang von der Definition der unendlichen Substanz im Sinne eben jenes Ausgangs deutet, den Jacobi, der Gegner des Spinoza, der aber selbst schon unter dem Einfluß der Gedanken dieses seines wesentlichsten Gegners stand, für sein eigenes und für alles Denken in Anspruch genommen hatte, das sich von der gründenden, aber nicht begründbaren Wahrheit des Unbedingten her organisiert.

So bewegt sich Schelling also im Anschluß an Jacobi und an Kant zugleich auf dem Felde einer Elementarphilosophie, die von Beginn an schon über Fichtes eigene Begründungsweisen hinausgreift und die Fichte in einem Zusammenhang wahrnimmt, begreift und begrüßt, der von ihm selbst gar nicht vorgegeben wurde. Daraus erklärt sich die Schnelligkeit, die Leichtigkeit und auch die Selbständigkeit von Schel-



lings Fichterezeption. Und so können wir nun auch die Konturen des Zusammenhanges erkennen, der von dem Doppelstern Jacobi und Kant durch die Problemlagen der jüngeren Stifter bis zur Ausbildung ihrer reifen Lebensleistungen hinüberführt.<sup>40</sup>

Damit haben wir zugleich die weitere Möglichkeit gewonnen, noch andere Bewegungen auf dem Problemfeld, in dem sich Schelling orientierte, zu erwägen und zu erkunden und sie den Zeugnissen zuzuordnen, die uns aus dem späteren Entwicklungsgang der drei Stiftsfreunde wohl bekannt sind. Insbesondere wird es nun möglich, uns verständlich zu machen, was Hölderlin schon 1795 dazu instand gesetzt hat, Fichtes Wissenschaftslehre als der vermutlich erste seiner Schüler eine eigenständige Konzeption des Absoluten entgegenzustellen. Und wir können weiter zu verstehen beginnen, welche Überlegungen zwischen Hölderlin und Schelling ausgetauscht worden sein mögen, als sie sich im Sommer und Winter 1795 zu langen Gesprächen im Stift und in Nürtingen zusammenfanden, wobei sie, wie Hölderlin berichtet, „nicht immer accordirend“ miteinander sprachen.<sup>41</sup> Der Rückschluß aus den weni-

<sup>40</sup> In Jacobis Gedankenführung zeichnet sich zum ersten Mal ein Theoriemuster ab, das für den spekulativen Idealismus Hegels, Hölderlins und Schellings grundlegend geworden ist: Endliches Bewußtsein läßt sich nur aus einem Prinzip begreifen, das selbst weder den Status einer kantischen Idee hat noch aus der Form der Bewußtheit als solcher definiert werden kann. Es ist aber nichtsdestoweniger in diesem Bewußtsein und als sein Möglichkeitsgrund in einer Weise ‚gegenwärtig‘, die zu bestimmen eine der wesentlichsten Aufgaben der Philosophie ausmacht. – In Jacobis VII. Beilage wird das Unbedingte nicht mehr als Abschluß des Regresses in der Reihe der Bedingungen genommen. Es ist als das von dieser Reihe unabhängige und das ihr vorgängige sowohl begriffliche wie reale Korrelat zu aller Bedingtheit gedacht. Und da wir ein Bewußtsein von uns selbst als von einem bedingten Dasein haben, ist uns das Dasein des Unbedingten gewisser als dieses Dasein selbst. – Jacobi nannte in der zweiten Auflage des Spinoza-Büchleins alles Wissen, das aufgrund eines Satzes vom Grunde zustandekommt, ‚vermitteltes‘ Wissen und diesen Satz selbst einen solchen der ‚Vermittelung‘ (a.a.O., S. 424, S. XXII). Insofern kann jenes Wissen, das auf ein Unbedingtes geht, welches aller Vermittelung vorausliegt, nur ‚unmittelbares‘ Wissen sein. – Die Begriffsform von Hegels Denken, in dem aus der Begriffskorrelation von Unmittelbarkeit und Vermittelung die Einheit eines einzigen Gedankens geworden ist, ist zumindest ihrem sprachlichen Ausdruck nach direkt von der Terminologie der zweiten Auflage von Jacobis ‚Spinoza-Büchlein‘ herzuleiten. Hegel hat diese nunmehr spekulative Begriffsform erst um die Jahrhundertwende gewonnen. Aber in seinem sprachlichen Anschluß an Jacobi und auch noch in der nunmehr vehementen Kritik an ihm tritt die Bedeutung der Auseinandersetzung gerade mit seinem Denken deutlich hervor. Ihre Wurzeln in Tübinger Problemlagen sind, wie hier gezeigt ist, noch hinreichend deutlich zu erkennen.

<sup>41</sup> StA VI, 203. Hölderlin hat ebenso wie Schelling Fichte zuerst in einem durch Jacobi vorbereiteten Bezugsrahmen wahrgenommen, woraus sich auch die Spinozastudien in Waltershausen erklären (StA VI, 155). Im Unterschied zu Schelling war er aber mit der Kritik an Reinhold vertraut, die in Jena, unter anderem von Niethammer, geübt wurde und die unmit-

gen Quellen kann, wird er einmal beharrlich verfolgt, zu einem Bild führen, das mehr als ein Dämmerlicht in die Bewegung bringt, die aus den Stiftsstuben heraus die intellektuelle Welt verändert hat.

Mit ihr verwandelte sich auch die Theologie und die Sprache, die sie zu sprechen vermochte. Die aus dem Stift hervorgingen, arbeiteten schließlich Konzepte aus, die es erlaubten, von Gott den Ausgang zu nehmen, ohne damit sogleich auch die Freiheit unter ihr äußerliche und fremde Bedingungen zu zwingen. Und sie brachten Licht in die Bewegungen des Bewußtseins, die in ihm selbst anheben und die es doch in Konflikte ziehen, die denen entsprechen, welche sie selbst in ihrer Stiftszeit erfuhren, die sich aber lösen, wenn der Weg des Bewußtseins bis zur Verständigung über das Unbedingte und Absolute ausgeschritten ist, – jenes Absolute, das ihm doch selber ebenso innewohnt, wie es ihm als unhintergebar Grund vorausgeht.

Die Wandlung in der Theologie ist zwar wohl vor allem von Schleiermacher bewirkt worden. Dessen Denken entfaltete sich später, aber doch aus Motiven und Quellen, welche denen der Stifter nahe verwandt gewesen sind. In diesem Denken ist aber nicht die gleiche bohrende Intensität am Werke, mit der Hölderlin sich aus den Tübinger Problemlagen in seinem „spekulativen pro und contra“<sup>42</sup> zur eigenen Einsicht durcharbeitete und mit der Hegel das Ideal der gemeinsamen Jugend sich zur Reflexionsform, also zu seinem System, verwandeln ließ.<sup>43</sup> Schelling zwar konzipierte und schrieb in leichterem Fluß. Dafür wurde er aber fürs Leben in eine lange Abfolge von Entwürfen gezogen, von denen keiner ihn befriedigte. Und keiner von ihnen hat die Tiefe und Dichte erreicht, durch die Hölderlins und Hegels Werk unvergeßlich sind.

Alles aber, was solchen Federn entsprang, muß in den Augen von Storr und von Flatt Naturalismus und Bestätigung ihrer ärgeren Befürchtungen gewesen sein. Sie setzten ihre Hoffnungen auf bessere Zeiten, in denen der Geist des Zeitalters verweht sein und Gott seine Kirche auf gute Wege zurückgeführt haben würde. Warum diese Wege gewiß nicht die ihren einfach nur wiederholen könnten, war ihnen zu sehen verwehrt. Sie selbst konnten die Problemlagen nicht beherrschen,

telbar auch auf Fichte Anwendung finden konnte. Daraus ergibt sich, daß er Schelling nicht zustimmen konnte in der Weise, in der dieser Fichtes Theorie des Ich mit Jacobis Unbedingtem in Verbindung brachte. Die Kontroverse zwischen beiden betraf also Grundlegungsfragen in der Philosophie, nicht etwa nur die Beziehung zwischen Philosophie und Kunst.

<sup>42</sup> StA VI, 183.

<sup>43</sup> Hegel an Schelling am 2. November 1800.

in denen sie sich orientieren mußten und in denen sie mit der Kraft ihres Gewissens und ihres Verstandes ihre Überzeugungen zur Geltung brachten. Doch haben sie gerade damit zu einem erheblichen Teil die Bewegung überhaupt erst ausgelöst, deren weiteren Gang in Deutschland sie nur noch mit Resignation betrachteten. Wenn heute Ihre Universität mit Stolz eben dieser Bewegung gedenkt, die in Ihrem Stift anhob, so hat sie Grund, sich auch dieser Männer mit Achtung zu erinnern.

## Hölderlins Logik

Zum Grundriß von 'Seyn Urtheil Möglichkeit'

Von

Michael Franz\*

*Seyn –, drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus.*

*Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem Seyn schlechthin die Rede seyn wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.*

*Aber dieses Seyn muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtseyn? Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann ich muß so fragen, denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.*

*Urtheil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung wo durch erst Object und Subject möglich wird, die Ur=Theilung. Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind. „Ich bin Ich“ ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Ur=theilung, als Theoretischer Urtheilung denn in*

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich vor einer Arbeitsgruppe bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft 1986 gehalten habe.

der praktischen Urtheilung setzt es sich dem Nichtich nicht sich selbst entgegen.

*Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhohl' ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie seyn sollen im Bewußtseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Wahrnehmung und Anschauung.\*\**

### 1. Hölderlin und die Logik

Daß Hölderlin sich intensiv mit der philosophischen Grundlagenproblematik beschäftigt hat, ist seit der Erstveröffentlichung des Texts, den ich im folgenden behandeln möchte, bekannt. Dieter Henrich hat den Text entsprechend gewürdigt und ihm einen ausgezeichneten Platz in der Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus verschafft.<sup>1</sup> Dennoch: daß dieser Text so etwas enthält wie Hölderlins *Logik*, ist eine These, die auch heute noch neu ist und deshalb besonderer Begründung bedarf. Das geschieht natürlich am besten durch eine genaue Auslegung des Texts. Nützlich zuvor wird es jedoch sein, wenn das Themenfeld *Hölderlin und die Logik*, das ebenfalls noch praktisch unbearbeitet ist, etwas aufbereitet wird.

Im Gegensatz zu heute gehörte Logik zu Hölderlins Zeiten zu den Schulfächern, die auch jedes Jahr geprüft wurden. Nach seinen Schulzeugnissen zu schließen, war Hölderlin im Fach Logik nicht schlecht, wenn auch seine Hauptstärken in Latein und Griechisch, auch im Fach Poesie lagen.<sup>2</sup> Am Ende der Maulbronner Zeit, also unmittelbar vor Eintritt ins Tübinger Stift, verbessert er sich sogar um eine Note und ist nun in der Logik besser als in der Metaphysik. Gelehrt wurde die Logik

\*\* Vgl. Anm. 22.

<sup>1</sup> Dieter Henrich, Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus, HJb 14, 1965/66, S. 73–96.

<sup>2</sup> Vgl. die Schulzeugnisse Hölderlins beim ersten Landexamen 1783 (StA VII, 1, 302), in Denkendorf 1785–86 (StA VII, 1, 320–323), Maulbronn 1786–88 (StA VII, 1, 357–360), im Stift 1788–89 (StA VII, 1, 383).

nach einem 'Compendium Logicae Wirtembergense'<sup>3</sup>, das sich auch in Hölderlins Nürtinger Nachlaß verzeichnet findet.<sup>4</sup> In diesem lateinisch geschriebenen Logik-Kompendium ist auf fast 400 Seiten der Stoff der traditionellen Logik, so wie er seit der spätantiken Kanonisierung der logischen Schriften des Aristoteles durch Porphyrios und Boethius aufeinanderfolgte, schulmäßig zusammengefaßt. Die Behandlungsart entspricht freilich der psychologisierenden Logikauffassung um die Mitte des 18. Jhdts. So werden die drei klassischen Teile der Logik, die Lehren von Begriff, Urteil und Schluß, aus drei Handlungen des Geistes (operationes mentis) abgeleitet (§ 56).

Das Kapitel über die Urteilslehre definiert ein Urteil als die Handlung des Verbindens oder Trennens zweier Begriffe (ideae) (§ 162). Das ist im Kern die seit Aristoteles übliche Definition des *Satzes* oder der *Proposition*. Mit den meisten neuzeitlichen Logiken setzt das Kompendium allerdings Satz (Proposition) und Urteil (Judicium) in eins. Ausdrücklich heißt es: „Judicium autem verbis expressum adpellatur Propositio“. Das rührt daher, daß der psychologische Ansatz bei *Handlungen* (operationes) des Geistes oder der Seele, insgesamt des „Gemüts“, die *sprachliche* Einheit des Satzes verdrängt hat. Der Unterschied, der in der mittelalterlichen Logik entwickelt wurde, zwischen dem Satz, d. h. der Formulierung eines Sachverhalts, und dem Urteil, nämlich der Affirmation oder Negation dieses Sachverhalts, war in der neuzeitlichen Logik vergessen – bis zur Begründung der modernen Logik durch Gottlob Frege (1879). Den weitaus größten Raum nimmt – auch das entspricht den Gepflogenheiten der traditionellen Logik – das Kapitel zur Lehre von den Schlüssen, also die Syllogistik ein. Das Kompendium endet mit pädagogisch-humanistischen Kapiteln über die Inventio, das Finden der Wahrheit, die eher an die neuzeitliche Rhetorik anknüpfen als an den Bestand der aristotelischen Logik, auch wenn die Lehre von den Fehlschlüssen, das letzte Buch des 'Organons' also, eine gewisse Rolle für die Stoffanordnung spielt.

Auch im Stift gab es für die Novizen im ersten Jahr noch Logik-Unterricht. Vielleicht hat sich Hölderlin nun hier in Tübingen das 'Organon' gekauft, die Logik des Aristoteles. Jedenfalls befand es sich in

<sup>3</sup> Die inkorrekte bibliographische Angabe bei Adolf Beck (StA VII, 3, 399) ist zu ersetzen durch: [Anon.], Elementa philosophiae rationalis sive Compendium Logicae in usum publicum scholarum Wirtembergicarum adornatum, Stutgardiae 1751. (Den Hinweis auf den richtigen Titel verdanke ich Professor Wilhelm Risse, Saarbrücken).

<sup>4</sup> Die Nürtinger Bücherliste ist vollständig und im Facsimile abgedruckt im Anhang zu: Michael Knaupp, Zu Hölderlins Übersetzungsvorlagen, in: Le Pauvre Holterling Nr. 8, 1987.

seinem Nürtinger Nachlaß in einer jener Renaissance-Ausgaben, die Hölderlin offensichtlich liebte. Neben den „heiligen Platon“ tritt also – was bislang kaum bemerkt worden ist – schon in Tübingen der nüchterne Aristoteles, den Hölderlin in einer Ode aus dem Jahr 1789 verehrend besingt.<sup>5</sup>

Hölderlins Magisterzeugnis vom Herbst 1790 hebt als seine besonderen Lehrer neben dem Historiker Rösler und dem Philosophen Flatt die beiden Repetenten Christoph Gottlieb Bardili und Carl Philipp Conz hervor.<sup>6</sup> Conz ist als einziger aus dem Umkreis von Hölderlins Jugend lebenslang sein Freund geblieben. Er hatte sich schon früh auf die klassische Philologie verlegt, nicht ohne philosophischen Interessen nachzugehen. Jedenfalls war er es, der anlässlich einer Visitation des Herzogs im Stift im Herbst 1789 die Examination der Novizen in Logik vorgenommen hatte. Seine 'Geschichte der späteren Stoischen Philosophie'<sup>7</sup> enthält zwar kaum Hinweise auf die stoische Logik; aber die in der Hauptsache modallogische Argumente austauschende Debatte in der Stoa über Schicksal und Vorsehung, Fatalismus und Determinismus, gehört zum Hintergrund der Hölderlinschen Beunruhigung durch dieses Thema, die sich immer wieder zeigt. Hölderlin besaß die Opera omnia Ciceros in einer Renaissance-Ausgabe und konnte sich bei Flatt und sicher auch bei Conz über Ciceros philosophische Schriften kundig gemacht haben.<sup>8</sup>

Einen bisher noch nicht erforschten Einfluß auf Hölderlin dürfte der Repetent Christoph Gottlieb Bardili gehabt haben. Das bedeutendste Werk Bardilis erschien allerdings erst im Jahr 1800 und hieß 'Grundriß der Ersten Logik'. Es wurde von Reinhold enthusiastisch begrüßt, von Fichte vernichtend rezensiert und in Hegels philosophischem Erstling, der Differenz-Schrift, mit bemerkenswerter Zurückhaltung kritisiert. In

<sup>5</sup> In der Ode 'Die heilige Bahn'.

<sup>6</sup> Vgl. StA VII, 1, 414.

<sup>7</sup> Carl Philipp Conz, Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über Christliche, Kantische und Stoische Moral, Tübingen 1794. In Hölderlins Bibliothek (s. Anm. 4) befanden sich die 'Selbstbetrachtungen' des stoischen Philosophen auf dem Kaiserthron: Marci (Aurelii) Antonini Philosophi Commentarii, Lipsiae (1775?).

<sup>8</sup> Im WS 1791/92 las Flatt über Ciceros philosophische Schriften (De natura Deorum und De finibus bonorum et malorum): vgl. Horst Fuhrmanns (Hrsg.), F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente, Bd. II 1775–1803 (Zusatzband), Bonn 1973, S. 21. In Hölderlins Bibliothek (s. Anm. 4) befand sich auch eine Einzelausgabe von Ciceros 'De finibus bonorum et malorum' und M. Tullii Ciceronis Opera Omnia [praeter hactenus vulgatam Dion. Lambini editionem], Lugduni MDLXXXVIII (Lyon 1588).

diesem Werk Bardilis wird die gesamte Logik von der Funktion der Kopula im Urteil her aufgerollt, wobei dann auch die etymologische Auslegung des Urteils als „Ur-theilung“ eine Rolle spielt, die Hölderlin fünf Jahre früher entwickelt hat.<sup>9</sup>

Es war also keineswegs so, daß Hölderlin auf die Logik nur in Kants 'Kritik der reinen Vernunft' stoßen mußte. Gewiß, das Kernstück dieses Kantschen Werks in der damaligen Diskussion war die transzendente Deduktion der Kategorien, also die Begründung von Kants transzendentaler Logik. Obgleich Hölderlins Gedanken zur Logik durchaus dem transzendentalphilosophischen Ansatz verpflichtet bleiben, hat er dennoch das Interesse an der formalen Logik nicht verloren. Dafür spricht, daß sich durch die philosophischen und poetologischen Schriften Hölderlins bis zuletzt ein Drang nach einem Kalkül hindurchzieht. Hölderlin spricht noch in den 'Anmerkungen' zu den 'Trauerspielen des Sophokles' von dem 'gesetzlichen Kalkül', dessen die Dichtung bedürfe, er spricht, um es deutlich zu machen, von „poetischer Logik“.<sup>10</sup> Daß das keine leeren Metaphern waren für Hölderlin, zeigen z. B. die poetologischen Tabellen, die Hölderlin in Homburg und/oder zu Anfang der Stuttgarter Zeit (im Jahr 1800) geschrieben hat.<sup>11</sup> Dieser Gedanke eines logischen Kalküls stammt aus dem Tübinger Leibnizianismus, auch wenn erst Hölderlin ihn in die Dichtungstheorie hinüberträgt. So hat an der Universität Tübingen Gottfried Ploucquet durchaus ernstzunehmende Ansätze zu einer an die Arithmetik angelehnten Formalisierung der traditionellen Logik vorgelegt, die von seinem Schüler August Friedrich Bök gesammelt herausgegeben wurden.<sup>12</sup> Hölderlin hat zum

<sup>9</sup> C.G. Bardili, Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümmern [sic] bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere [...], Stuttgart 1800, erschien schon zu Michaelis 1799; darin der Begriff der „Ur-theilung“ ab S. 67. K.L. Reinhold empfiehlt Fichte die Schrift Bardilis am 26. Dezember 1799 „aufs angelegentlichste“ (vgl. Fichte AA III, 4, S. 175) und rezensiert sie lobend in der 'Jenaer Allgemeinen Litteratur-Zeitung' vom 5.–7. Mai 1800. Fichte, der in Bardilis Schrift „Spuren von Verrücktheit“ sah, veröffentlichte seine Rezension in der 'Erlanger Litteratur-Zeitung' vom 30. und 31. Oktober 1800; vgl. dann noch G.W.F.Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie [...] (1801), Hamburg 1962, S. 105 ff.

<sup>10</sup> Die Trauerspiele des Sophokles. Übersetzt von Friedrich Hölderlin. Erster Band. Frankfurt am Main 1804, S. 99 und Zweiter Band, Frankfurt am Main 1804, S. 91; StA V, 195 und 265.

<sup>11</sup> Poetologische Tafeln, FHA 14, 333 u. 337.

<sup>12</sup> Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul Herrn Prof. Ploucquets betreffen, mit neuen Zusätzen herausgegeben von August Friedrich Bök, Frankfurt und Leipzig 1766 (Faksimile-Neudruck [...] hrsg. von Albert Menne, Stuttgart–Bad Cannstatt 1970).

Magisterium Thesen Ploucquets und Böks<sup>13</sup> verteidigen müssen, und es ist gut möglich, daß er mit den Schriften Ploucquets bekannt geworden ist, obwohl Ploucquet zu der Zeit schon nicht mehr auf dem Katheder lehrte.<sup>14</sup> Schelling hat jedenfalls in seinen ersten beiden philosophischen Schriften, von denen noch die Rede sein wird, eines der Zeichen aus Ploucquets Kalkül – übrigens falsch – benutzt.<sup>15</sup>

Schließlich soll noch erwähnt werden, daß Hölderlins Freund Friedrich Immanuel Niethammer, dessen Einfluß auf Hölderlins philosophische Anfänge von Dieter Henrich hervorgehoben worden ist<sup>16</sup>, in eben jener Zeit, da er sich als „Senior“ (d. h. als postgraduierter Hospitant) im Stift aufhielt (1789–90), einem nicht genannten Magister Privatunterricht in Logik gegeben hat. Zwar ist Henrich der Auffassung, mit dieser Person könne Hölderlin nicht gemeint sein (er wurde ja erst im Herbst 1790, also nach Niethammers Weggang aus Tübingen, Magister), aber die entsprechende Passage in Niethammers Curriculum Vitae<sup>17</sup> braucht nicht so eng ausgelegt werden, wie das Henrich tut. Selbst wenn Hölderlin nicht der Unterrichtete gewesen ist, könnte er doch in den Mitgeuß von Niethammers Lehren gekommen sein.

<sup>13</sup> Die Thesen sind erhalten, aber nur zu einem kleineren Teil veröffentlicht worden: Friedhelm Nicolin, Zu Hölderlins Bildungsgang. Dokumente – Hinweise – Berichtigungen, HJb 16, 1969/70, S. 243–245. (Für die freundliche Beschaffung der Archivalien danke ich Dr. Volker Schäfer, Tübingen.)

<sup>14</sup> Er war seit 1782 durch einen Schlaganfall gelähmt (vgl. die Einleitung A. Mennes, s. Anm. 12) und starb am 13. September 1790. Es war Hölderlins Freund Conz, der einen Nachruf auf ihn drucken ließ unter dem Titel 'Andenken Gottfried Ploucquets, Professors der Logik und Metaphisick [sic] in Tübingen', Tübingen 1790. Nebenbei: Conz bezeugt durch diesen Titel eine Bedeutungsmöglichkeit des Wortes 'Andenken', die für die Interpretation des Hölderlinschen Gedichts 'Andenken' bislang noch nicht herangezogen worden ist.

<sup>15</sup> Zu dem Ploucquetschen Zeichen vgl. unten die Anm. 57. Zur Frage des Einflusses von Ploucquet auf Schelling heißt es bei Plitt: „Schelling scheint sich auch nach vorhandenen Spuren mit dem System des kurz zuvor gestorbenen, in ziemlichem Ansehen stehenden Professors der Philosophie, *Gottfried Ploucquet*, bekannt gemacht zu haben. Ploucquet war ein Anhänger der Leibnizischen Philosophie, welche er durch die Anwendung des logischen Calculs weiter zu bilden suchte.“ (Aus Schellings Leben. In Briefen. Hg. von G.L. Plitt. Bd. 1, 1869, S. 28.)

<sup>16</sup> Dieter Henrich, Über Hölderlins philosophische Anfänge. Im Anschluß an die Publikation eines Blattes von Hölderlin in Niethammers Stammbuch, HJb 24, 1984–1985, S. 1–28.

<sup>17</sup> Es ist seiner Jenaer theologischen Dissertation aus dem Jahr 1797 'De persuasione pro revelatione, eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo' beigefügt. Die Stelle lautet: Eo tempore (sc. 1789) Magister quidam instituti theologici, quem antea in logicis erudiveram, me regavit, ut doctrinam moralem theologicam ipsum docerem. Die Angabe des Titels „Magister“ braucht sich nicht darauf zu beziehen, daß der Gemeinte schon *damals* Magister war, sie kann auch den jetzigen (1797) Status des Zeugen benennen.

Es läßt sich also durchaus belegen, daß Hölderlin in der Schule und im Studium vielfach mit der formalen Logik in Berührung gekommen ist und sich damit auch offensichtlich eingehender beschäftigt hat. Aber warum sollte er das getan haben, was lag – für einen, der sich doch schon auf die Poesie festgelegt hatte – für ein Gewinn in solcher Beschäftigung? Was konnte Hölderlin an der Logik interessieren?

Den Dichter und den Logiker verbindet, daß beide ihren Stoff aus der Sprache nehmen müssen. Zwar ist Hölderlin überall da, wo er theoretische Betrachtungen aufschreibt, im *bewußtseinsphilosophischen* Idiom seiner Zeit befangen. Sprachphilosophische Ansätze dagegen begegnen – was bei einem Dichter allerdings verblüfft – in Hölderlins Aufsätzen selten, und wenn es sie gibt, dann sind sie doch meistens, insofern Sprache als zeichenhafter Ausdruck von Bewußtseinsinhalten aufgefaßt wird, auf das bewußtseinsphilosophische Modell reduziert. Doch gerade dem Dichter mußte daran liegen, daß Sprache sich nicht auf ihren Bezeichnungsaspekt reduzieren läßt, sondern als *Rede* ergeht. Und eben diesen Charakter von Sprache als Rede (*sermo*), die ergeht, hat die Logik zu untersuchen, wenn sie sich mit der besten, in diesem Falle: mittelalterlichen, Logiktradition als *sermocinalis scientia*<sup>18</sup>, als Sprachwissenschaft, wir würden heute sagen: Sprachanalyse, versteht.

Eine solche *Rede, die ergeht*, ist ein *Urteil*. Und eine Logik, die das Urteil analysiert, ist, auch wenn sie das Wort ‚Sprache‘ nicht verwendet, auch wenn sie bewußtseins- oder erkenntnistheoretisch formuliert ist – *Sprachlogik*. Die Schwierigkeiten freilich, in die Hölderlin immer wieder bei seinen theoretisch-philosophischen Entwürfen und Skizzen gerät, resultieren daraus, daß er einen auf Sprache als Rede, als dichterische Rede sogar, bezogenen Ansatz, der für ihn der einzig mögliche und notwendige ist, in einer ihm vorgesetzten zeitgenössischen Terminologie durchführen will, die für erkenntnistheoretische, bewußtseinsphilosophische oder gar psychologische Zwecke geschaffen worden ist. In dieser – an sich aussichtslosen – Lage hat Hölderlin den Grundriß einer Logik konzipiert, der wir seine großen Dichtungen vielleicht nicht verdanken, die aber fast ebenso bedeutsam und ohnegleichen aus ihrer Zeit herausragt wie jene späteren Dichtungen.

<sup>18</sup> Vgl. Klaus Jacobi, Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shyreswood und in anderen Kompendien des 12. und 13. Jahrhunderts. Funktionsbestimmung und Gebrauch in der logischen Analyse, Leiden und Köln 1980, S. 9 f.

## 2. Zur Textgestalt

Hölderlins Text enthält einen abgeschlossenen Gedankengang.<sup>19</sup> Die immer wieder anzutreffende Apostrophierung des Texts als „Fragment“<sup>20</sup> belegt nur ein unzureichendes Verständnis für dessen Zusammenhang. Freilich kann durch den bloßen handschriftlichen Befund noch kein Argument abgeleitet werden, das die Frage, welche Seite des Blatts nun zuerst zu lesen sei, entscheiden könnte. Vorder- und Rückseite sind bis unten abschließend beschrieben; man mag es also drehen und wenden, wie man will. Auch aus dem Echtheitsvermerk Christoph Theodor Schwabs, der das Blatt im Jahr 1870 (wahrscheinlich für einen Autographensammler) testiert hat, läßt sich dazu nichts schließen, denn Schwab hat seine Testate bald auf die Vorderseite, bald ans Ende eines Textes plaziert. Die Sache muß also inhaltlich entschieden werden. Schon Dieter Henrich hat durch seine Interpretation des Textes klargestellt, daß die innere Logik des Texts den Abschnitt über das Sein an den Anfang setzt. Wolfgang Binder hat den Text deshalb auch einmal als 'Sein und Urteil' zitiert.<sup>21</sup>

Der Text gliedert sich also in drei Teile, der erste das Sein betreffend, der zweite das Urteil, und der dritte diskutiert die Modalbegriffe, deutlich um den Begriff der Möglichkeit gruppiert. Wenn dem Text, in die richtige Reihenfolge gebracht, der alte Titel nicht mehr paßt, so muß ein

<sup>19</sup> Diese These ist zum erstenmal vertreten worden in meiner Dissertation von 1979: Das System und seine Entropie. „Welt“ als philosophisches und theologisches Problem in den Schriften Friedrich Hölderlins. Xerok. Phil. Diss., Saarbrücken 1982.

<sup>20</sup> Schon vor der Veröffentlichung des Textes durch Beißner: Lawrence Ryan, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960, S. 22. Dann: Dieter Henrich, HJb 14, 1965/1966, S. 77; Friedrich Strack, Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse, in: Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, hrsg. von Rüdiger Bubner (Hegel-Studien Beiheft 9), Bonn 1973, S. 107–149, hier: S. 134; Gerhard Kurz, Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975, S. 61; Jean-François Courtine, La situation de Hölderlin au seuil de l'Idéalisme Allemand, in: Les Etudes Philosophiques 1976, S. 273–294, hier: S. 290; Helmut Bachmaier, Theoretische Aporie und tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin, in: Helmut Bachmaier, Thomas Horst, Peter Reisinger: Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie. Mit einer Einführung von Fritz Martini, Stuttgart 1979, S. 83–145, hier: S. 85 u. ö.; Fritz Martini, a.a.O. S. 9; Christoph Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800 (Hegel-Studien Beiheft 23), Bonn 1983, S. 80.

<sup>21</sup> Wolfgang Binder, Hölderlin: Theologie und Kunstwerk. In: HJb 17 (1971/1972), S. 3, Anm. 4.

neuer gefunden werden. 'Seyn Urtheil Möglichkeit' ist der Vorschlag, den die Frankfurter Hölderlin-Ausgabe, von D. E. Sattler herausgegeben, zu unterbreiten hat.<sup>22</sup> Ich werde für die Zwecke dieses Aufsatzes diesen Titel durch ein Akronym abkürzen und den Text SUM nennen.

Die drei Abschnitte des Texts beginnen jeweils mit einer Definition:

1. *Seyn* –, drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus [...]
2. *Urtheil*. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des [...] Objects und Subjects [...]
3. *Wirklichkeit und Möglichkeit* ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein [...]

Bevor diese drei Sätze im einzelnen untersucht werden, ist eine kurze Reflexion auf ihre sprachliche Form hilfreich. Es handelt sich, wie gesagt, um Definitionen, auf denen das Gerüst des Texts errichtet ist. Daran kann man sogleich die *Methode* erkennen, deren sich Hölderlin bedienen will. Es ist die euklidische Methode *more geometrico*, die vor allem durch Spinoza in die neuzeitliche Philosophie eingeführt worden ist. Bekanntlich beginnt Spinozas 'Ethik' mit 8 Definitionen.<sup>23</sup> Wichtig ist dabei, daß solche Definitionen keine Existenzaussagen sind.<sup>24</sup> Damit scheiden, wie wir noch sehen werden, eine Reihe von Interpretationen aus, die den Text gewissermaßen kosmologisch-metaphysisch auslegen wollen.

Es läßt sich aus diesem Ansatz aber auch eine bestimmte Entwicklung in Hölderlins Denken seit seinem Weggang aus Tübingen Ende 1793 verdeutlichen. Der wohl zu Anfang des Waltershausener Aufenthalts geschriebene Text, den Wilhelm Böhm 'Über das Gesez der Freiheit' genannt hat, beginnt mit einem definitionsähnlichen Satz, der aber so formuliert ist: „Es giebt einen Naturzustand der Einbildungskraft [...]“. Wenig später beginnt die Vorrede zum 'Fragment von Hype- rion', ebenfalls noch in Waltershausen geschrieben: „Es giebt zwei Ideale unseres Daseins [...]“. Beidemal läßt die Formulierung „Es giebt ...“ den Schluß auf die Existenz der definierten Sachen zu, was aber nicht

<sup>22</sup> Vgl. FHA 17 (erscheint 1988).

<sup>23</sup> *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, in: Benedicti de Spinoza Opera Quotquot Reperta Sunt. Recogn. J. van Vloten et J.P.N. Land. Editio Altera, Tom. I, Hagae MDCCCV (Den Haag 1895). Hölderlins erste Begegnung mit Spinozas Philosophie dürfte wohl durch das Anm. 3 genannte Compendium Logicae vermittelt worden sein, denn dort findet sich im § 146 eine ausführliche Diskussion von Spinozas Definition der Substanz.

<sup>24</sup> Vgl. Spinozas Briefwechsel und andere Dokumente. Ausgewählt und übertragen von J. Bluwstein, Leipzig 1923, S. 12 (Spinoza an Heinrich Oldenburg, ca. Oktober 1661).

unbedingt im Sinne des Autors gewesen sein dürfte. Diese Mißverständlichkeit wiederholt sich in SUM nicht. Der Text beginnt ja eben gerade nicht: „Es gibt drei logische Grundprinzipien ...“ Vielmehr stellt er nacheinander drei Definitionen auf, aus denen Aussagen über den Aufbau des logischen Denkens abgeleitet werden.

### 3. Sein

Wenn wir fürs erste also das Wort ‚ausdrücken‘ für einen Definitionsausdruck nehmen und die Termini „Subjekt“ und „Objekt“ erst einmal dem gängigen Repertoire philosophischer Elementarbegriffe zuweisen, dann bleiben zwei Begriffe aus unserem Satz übrig, die eine genauere Erörterung erfordern: „Sein“ und: „Verbindung“. Hinzu kommt noch der Begriff der „intellectualen Anschauung“, der den des Seins erläutern soll.

a) Seit Aristoteles gehört es zum philosophischen Grundwissen, daß der Ausdruck ‚sein‘ äquivok gebraucht werden kann, d. h. daß er mehrere Bedeutungen hat.<sup>25</sup> Klassisch werden diese verschiedenen Bedeutungen unter vier Rubriken gebracht: Sein als Identität, Sein als Existenz, Sein als Kopula und Sein als Wahr-sein. Da Hölderlins Argumentation im ersten Abschnitt darauf hinaus will, daß Sein nicht mit der Identität verwechselt werden dürfe, kann dieses Rubrum also von vornherein ausgeschlossen werden. Sein als Existenz ist bestimmt als Dasein in Raum und Zeit, d. h. als empirisch feststellbares Vorkommen. Was aber empirisch feststellbar in Raum und Zeit ist, das steht jederzeit in Abhängigkeitsverhältnissen zu den koexistierenden Dingen, d. h. es ist relativ auf seine Raum-Zeit-Stelle und ihre Nachbarschaft bezogen, mithin nichts Absolutes. Da Hölderlin dem Begriff, den er im Auge hat, das Beiwort ‚absolut‘ hinzufügt, dürfte er daher auch nicht ‚Existenz‘ meinen, wenn er „Seyn“ sagt. Bleibt also nur die Kopula und das Wahr-sein.

Mit dem Namen ‚copula‘ wird seit der Logiktheorie des Mittelalters<sup>26</sup> jener Bestandteil des Urteils bezeichnet, der die beiden Termini des Satzes, normalerweise Subjekt und Prädikat genannt, mit einander verbindet. In vielen Sprachen benutzt man dazu finite Formen des verbums

‚sein‘, also ‚ist‘ oder ‚sind‘. Die logische Kopula, der „Verbindungsbegriff“, wie er zumeist in der deutschsprachigen Logik des 18. Jahrhunderts genannt wird (z. B. in der ‚Vernunftlehre‘ G. F. Meiers<sup>27</sup>, die immerhin Kant seinen Logik-Vorlesungen zugrundelegte), darf nun aber ebensowenig verwechselt werden mit dem Sein als Substanz, das Spinozas Grundbegriff in der ‚Ethik‘ darstellt.<sup>28</sup>

In einem leider an entscheidender Stelle verstümmelten Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 faßt Hölderlin seine frühen Bedenken gegenüber Fichtes Konzeption eines absoluten Ichs zusammen. Er schreibt:

*– sein absolutes Ich\* (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. ausser ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. 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 in sofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.<sup>29</sup>*

Hölderlin trägt hier in auffälliger Parallele zu SUM ein Argument vor, das die Widersprüchlichkeit bzw. Inkonsistenz einer zentralen Annahme der Fichteschen Philosophie aufzeigen soll. Und zwar entsteht der

<sup>27</sup> Georg Friedrich Meiers Vernunftlehre, Halle 1752, § 326 ff.; der ‚Auszug aus der Vernunftlehre‘ Meiers ist abgedruckt im Bd. 16 der Akademie-Ausgabe der Sämtlichen Werke I. Kants. Kant bezeichnet die Kopula in der vorkritischen Abhandlung ‚Über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren‘ einmal als „Verbindungszeichen“ (AA II, 47).

<sup>28</sup> Eine solche Verwechslung liegt freilich nahe, wenn man jene Stelle in F.H. Jacobi Spinoza-Buch heranzieht, die sicher Hölderlins Interesse erregte: „Das Seyn ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort *Substanz* bezeichnet; und vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muß.“ (F.H.J., Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789, S. 105). Dieser Abschnitt, in dem die fettgedruckten Begriffe *Seyn* und *Substanz* in die Augen springen, ist ein schönes Beispiel für die hermeneutische Methode, „Theoreme Spinozas in einer Interpretation durch Kantische Begriffe erscheinen“ zu lassen, deren sich Hölderlin nach Henrich (HJb 24, 1984–1985, S. 16) bei seinem Jacobi-Exzerpt bedient. Jacobi selbst geht schon so vor. „Seyn ist keine Eigenschaft“: das nimmt Kants These über das Sein (Sein ist kein reales Prädikat) überdeutlich auf. Freilich, da es bei Jacobi hier um die Darstellung von Spinozas System geht, ist die Fortsetzung dann ein Rückgang in das Leibniz-Spinozasche dynamistische System von Kräften, die eine Substanz, von der sie ausgehen können, erfordern.

<sup>29</sup> Zitiert nach der Handschrift in der Staats- und Universitäts-Bibliothek Carl von Ossietzky Hamburg (Brahmns-Nachlaß); vgl. StA VI, 155.

<sup>25</sup> Aristoteles, Metaphysik IV, 2; 1003a u. ö.

<sup>26</sup> William Kneale and Martha Kneale, The development of Logic, Oxford 1962, S. 206 ff.

Widerspruch dann, so führt Hölderlin gleich zu Beginn des Zitats an, wenn das „absolute Ich“ als eine *omnitude realitatis*, als das alle Realität umfassende Wesen verstanden werden soll. Mit dem Begriff der „*omnitude realitatis*“ war in der klassischen Metaphysik der Gott der rationalen Theologie belegt worden. Kant hatte gezeigt, daß dieser rationale Gottesbegriff der *omnitude realitatis* nur als „transzendentes Ideal“ würde Gültigkeit beanspruchen können, was den Schluß auf die Existenz eines solchen Wesens nicht gestattet.<sup>30</sup> Hölderlin zeigt nun, daß Fichte, insofern er die Dogmatik der „bisherigen Metaphysiker“<sup>31</sup> aufgreift im Fall der *omnitude realitatis*, die als absolutes Ich gedacht sein soll, sogar eine *contradictio in adjecto* begeht. Fichtes absolutes Ich, insofern es alle Realität in sich enthalten und unter sich begreifen soll, ist entweder nicht absolut (weil es als erkennendes auf ein ‚Object‘ angewiesen ist), oder es ist kein Ich (wenn es alles in sich begreift und kein Gegenüber braucht), weil ein Ich ohne Bewußtsein nicht denkbar ist, Bewußtsein aber wiederum nur unter Voraussetzung von Entgegensetzung möglich ist.

Hölderlin fügt nun jedoch die Gleichung hinzu, die Fichtes absolutes Ich mit Spinozas Substanz in eins setzt. Diesen Vergleich oder seine Berechtigung hat er vielleicht in einer Fußnote erläutern wollen, wenn das Anmerkungskreuzchen von seiner Hand stammt.<sup>32</sup> Leider ist der untere Rand des Briefs (vielleicht von Hegel selbst) abgerissen worden. Wir müssen uns also selbst die Frage stellen, ob das Hölderlinsche Argument zur Widerlegung der Fichteschen Konzeption auch die Spinozasche Substanz trifft, mit der Hölderlin das Fichtesche absolute Ich gleichsetzt.

Daß Spinozas Substanz ebenfalls eine Konzeption der *omnitude realitatis* war, liegt auf der Hand. Es folgt allein schon aus der Tatsache, daß Spinoza eben nur eine (einzige) Substanz annahm, die er *deus sive natura* nannte. Freilich scheint seine Substanz auf den ersten Blick der Fichteschen Ichheit ganz entgegengesetzt zu sein, eben das Gegenteil

<sup>30</sup> Kritik der reinen Vernunft, B 599 ff.: Von dem transzendentalen Ideal (Prototypen transendentale).

<sup>31</sup> Im unmittelbar der zitierten Stelle voraufgehenden Satz des Briefs an Hegel vom 26. 1. 95 wird Fichtes Versuch, die Tatsache des Bewußtseins theoretisch zu erklären, den Versuchen der „bisherigen Metaphysiker“ gleichgestellt.

<sup>32</sup> Es läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit ausmachen, von welcher Hand der Asterisk über dem Wort „Ich“ stammt; möglich ist es aber immerhin auch, daß es dieselbe Hand war, die das untere Drittel des Blattes links und rechts vom Text markierte und dann die letzten 5–8 Zeilen abriß.

von etwas „Subjektivem“. Spricht das nicht dafür, daß, wie auch immer die Gleichsetzung zu verstehen sei, die Spinozasche Substanz jedenfalls nicht von dem Argument zu Fall gebracht werden könnte, das Hölderlin gegen Fichte vorbringt?

Hölderlins (erneute<sup>33</sup>) Spinozalektüre in Waltershausen war genauer. Die Definition der Substanz in Spinozas ‚Ethik‘ lautet nämlich: „*id, quod in se est et per se concipitur*“. Sie besteht also aus zwei Teilen, einem *ontologischen* (*in se est*) und einem *erkenntnistheoretischen* (*per se concipitur*). In dieser Koinzidenz des Ontologischen und des Erkenntnistheoretischen besteht geradezu der Anspruch der Spinozaschen Konzeption. Insofern also Spinozas Substanz (die weder mit der aristotelischen, die als Einzelwesen gedacht ist, noch mit der modernen Lockeschen Substanz, die ein unerkennbares Substrat, ein Ding-an-sich ist, verwechselt werden darf) nicht bloß das raum-zeitliche Wesen erfüllen soll (*res extensa* sein soll), sondern ebenso das Erkennen unter sich begreifen soll (*also res cogitans* ist), mit einem Wort: insofern sie eben das ‚All der Realität‘ sein soll, durfte ihr selbstverständlich das Bewußtsein nicht äusserlich sein, wenn sie „*et per se concipitur*“. Aus dieser Einsicht heraus konnte Hölderlin die Spinozasche Substanzkonzeption so lesen, daß auch sie eben jenen Widerspruch enthielt, den er in Fichtes Konzeption des absoluten Ichs gefunden hatte.

Hölderlin war<sup>34</sup> offenbar der Meinung, daß die Theologie Fichtes an eben demselben Punkt widersprüchlich war wie diejenige Spinozas. Er hat sich dabei wahrscheinlich auf die Kritik Kants bezogen, der gezeigt hatte, daß die Versuche, dem Begriff einer *omnitude realitatis* Geltung

<sup>33</sup> Die erste Bekanntschaft mit „Schriften über und von Spinoza“ fällt nach einem Brief Hölderlins an seine Mutter, der vermutlich im Februar 1791 geschrieben wurde (StA VI, 63), ins Jahr 1790. In diese Zeit gehören wahrscheinlich auch die erhaltenen Exzerpte aus Jacobis Spinoza-Buch, die noch nach der ersten Auflage paginiert sind. Später hat Hölderlin sich jedoch die zweite Auflage gekauft, die ausführliche Beilagen zur Darlegung des Spinozaschen Systems und Auszüge aus Quellen zur Geschichte des Pantheismus enthielt; diese fast auf das doppelte des ursprünglichen Umfangs vermehrte Ausgabe aus dem Jahr 1789 ist jedenfalls in Hölderlins Nachlaßverzeichnis aufgeführt. Was Hölderlin im Sommer 1794 in Waltershausen von Spinoza selbst gelesen hat, kann man nur raten.

<sup>34</sup> Nach allem, was man von dem verstümmelten Brief vom 26. 1. 95 lesen kann, blieb Hölderlin bei dieser Meinung. Die letzten Worte, die noch am Abriß entzifferbar sind, lauten: „Fichte bestätigt mir“. Entsprechend hatte Hölderlin auch bei seinem ersten Gegenargument gegen Fichte („er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus“, „das ist [...] transzendent“) den Dogmatismus-Verdacht ausdrücklich aufrecht erhalten: „er scheint, wenn ich mutmaßen darf auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu seyn, oder noch zu stehn –“



zu verschaffen, daran scheitern müssen, daß sie eine transzendente Idee wie etwas real-existierendes behandeln müssen und so in eine Dialektik des Scheins sich verwickeln, der allein zu entgehen ist durch die Annahme, daß eine solche Idee der omnitudo realitatis eben allenfalls als transzendentes Ideal, aber nicht als Objekt der Erkenntnis zu verstehen ist. Die Theologie Hölderlins, die ein solches Ideal zu zeichnen sich durchaus vornahm, findet sich in den frühen Vorstufen des 'Hyperion'-Romans, die gegen Kants ausdrückliche Warnung geschrieben sind: „Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich [...]“<sup>35</sup>

Die Probleme, in die man mit Spinozas Substanz ebenso wie mit Fichtes absolutem Ich gerät, sprechen dafür, so wird die Konsequenz gewesen sein, die Hölderlin Hegel mitteilen wollte, daß das Absolute, das beide suchten, weder als Substanz noch als Subjekt aufzufassen sei. Hegel hat gerade diese ursprüngliche Formulierung des Problems des Systems der Philosophie gute 10 Jahre später durch seine 'Phänomenologie des Geistes' berühmt gemacht. Hölderlins 'Sein' wird konzipiert im Versuch, den grundlegenden Gedanken weder in der Substanz (durch die Ontologie) noch im Subjekt (durch die Erkenntnistheorie) unterzubringen, sondern beidem (dem Subjekt und der Substanz, der Erkenntnistheorie wie der Ontologie) ein Fundament in der *Logik der Sprache* zu geben.

b) Das Wesentliche der Logik besteht im Verbinden, im Verknüpfen. Solche Verbindung ist das Werk der Kopula. „copula“ heißt ja in der Tat „Verbindung“.

Das Sein, verstanden als Kopula des Urteils, drückt die Verbindung aus, die zwischen den beiden Termini des Satzes hergestellt ist. Dies ist also Hölderlins These über das Sein. Nun habe ich bislang die beiden Termini, die normalerweise in einem Urteil (durch die Kopula) verbunden sind, gar nicht oder nur mit ihren grammatischen Bezeichnungen ‚Subjekt‘ und ‚Prädikat‘ benannt. Hölderlin dagegen spricht von Subjekt und Objekt. Wie ist das zu erklären?

Im Gegensatz zu ‚Subjekt‘ und ‚Prädikat‘ sind die Begriffe ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ aus dem Vokabular der Erkenntnistheorie genommen und nicht aus dem der Logik. Dadurch wird die Arbeitshypothese, Hölderlin habe eine *Logik* skizzieren wollen, präzisiert: die Logik, die Hölderlin schreibt, will eben zugleich eine Erkenntnistheorie sein. Das scheint

<sup>35</sup> Natürlich ist dies von „dem Ideal überhaupt“ gesagt: Kritik der reinen Vernunft B 598.

ein abenteuerliches Unterfangen zu sein; freilich hat es auch Hölderlins Freund Hegel 15 Jahre später versucht. Das Abenteuerliche daran ist, daß Erkenntnistheorie eben gerade jenes Unternehmen ist, das *sprachunabhängig* argumentieren will, während die Logik stets auf Sprache bezogen ist. Abenteuerlich ist andererseits an dieser Kombination, daß Erkenntnistheorie – besonders deutlich bei ihrem Hauptvertreter Kant – der Versuch ist, die traditionelle *Metaphysik* zu reformulieren; und wie soll nun die Logik, die gänzlich formal bleiben will, mit der Metaphysik, der es entschieden um Gegenstände (wenn auch nicht um bloß physische) zu tun ist, in eins zu setzen sein?

Aber offensichtlich war diese Vereinigung des Gegensatzes von Logik und Erkenntnistheorie, Logik und Metaphysik, genau das Programm, das den Nachfolgern und Überwindern Kants im Sinn lag, zuerst Reinhold, dann Fichte und Hölderlin, auch Schelling anfangs, und schließlich und endlich Hegel.

c) Ich komme zum Terminus ‚intellektuale Anschauung‘. Dieser Begriff ist auf dem Boden der Kantschen Philosophie gewachsen. Kant hat die ‚intellektuelle Anschauung‘ freilich als ein Vermögen betrachtet, das dem *menschlichen* Geist nicht zukommt.<sup>36</sup> Er war der Auffassung, daß unsere Anschauung, gerade insofern sie den Charakter der Unmittelbarkeit besitzt, sich nur auf Gegebenes beziehen kann, d. h. auf Daten, die von der Sinnlichkeit gegeben werden. Eine Anschauung jedoch, die sich auf Intellektuelles, d. h. Nicht-Sinnliches bezöge, dürfte sich ihren Stoff nicht geben lassen müssen, dürfte ihn nicht außerhalb ihrer selbst haben. Wie eine solche Anschauung eine Erkenntnis heißen könnte, wenn Erkennen nur durch Entgegensetzen möglich ist, blieb im Rahmen der Kantischen Voraussetzungen unerklärlich. Deshalb verwirft Kant die Annahme einer intellektuellen Anschauung für unseren menschlichen Geist, und er tut das hauptsächlich in polemischer Absicht gegen eine denkerische Tradition, die er wohl für spinozistisch hält, die sich aber auch aus neuplatonischen Quellen (Plotin z. B.) speist. Dieser neuplatonische „Spinozismus“ – eine historische Strömung, die nur schwer greifbar ist, weil sie vornehmlich neben und außerhalb der akademischen Öffentlichkeit verlief – ist nun wahrscheinlich auch die Quelle, aus der diejenigen geschöpft haben, die nacheinander eine solche intellektuelle Anschauung postuliert haben: Reinhold, Fichte, Schelling.

<sup>36</sup> Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 68–72; 148 f; 159; 342–6 u. ö.; Kritik der Urteilskraft 352 und 367.

Zurück zu Hölderlin. „Sein“, so war zu lesen, lautet der Ausdruck für die Verbindung von Subjekt und Objekt, und dieses Sein, so ist nun zu ergänzen, wird nur einer Art intellektueller Anschauung zum Stoff. Wobei diese letzte Bezeichnung, *Stoff*, eben aus einer Verlegenheit entspringt.<sup>37</sup> Als *Gegenstand* der intellektuellen Anschauung kann das Sein nicht bezeichnet werden. Denn: einen Gegenstand gibt es für die intellektuelle Anschauung nicht. Und das deshalb – so hätte Kant gesagt –, weil Gegenstände durch die Sinnlichkeit gegeben werden, die intellektuelle Anschauung jedoch eine nicht-sinnliche sein soll. Anders, Hölderlin näher, ausgedrückt: das Sein ist *vor* aller Trennung in Subjekt und Objekt, daher kann es gar kein Gegenstand, d. h. Objekt, sein, weil die Kategorie ‚Gegenstand‘ bzw. ‚Objekt‘ noch gar nicht zur Verfügung steht. Die Ebene der distinkten Erkenntnis von Objekten ist erst durch das Urteil gegeben, also erst durch diejenige Satzform, die immer zugleich eine Form der Entgegensetzung ist. Das Sein, von dem Hölderlin spricht, liegt jedoch allem Setzen und Gegensetzen voraus, und zwar im transzendentallogischen Sinn.

Karl Leonhard Reinhold hat in seinen ‚Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen‘ als erster Philosoph nach Kant die intellektuelle Anschauung als Bestandteil des „oberen Erkenntnisvermögens“ unter das Menschenmögliche gerechnet.<sup>38</sup> Freilich ist das ein erster tastender Versuch, der im ganzen noch in Kantischen Bahnen verläuft, auch wenn er Kants Verdikt schon aufhebt. Im Februar 1794 hat dann Fichte in seiner Rezension des ‚Aenesidemus‘ die intellektuelle Anschauung als höchstes Evidenz-Erlebnis der eben entstehenden Wissenschaftslehre beansprucht.<sup>39</sup>

Wir wissen heute, daß die ‚Aenesidemus‘-Rezension für Fichte der entscheidende Durchbruch zu seinem Gedanken war. Ob Hölderlin sie gelesen hat, läßt sich freilich nicht belegen. Daß er mit der Diskussion der Reinholdschen Elementarphilosophie, in welchen Zusammenhang nun allerdings die ‚Aenesidemus‘-Rezension Fichtes gehört, vertraut

war, kann aber als gesichert gelten. Für Fichte ist die intellektuelle Anschauung in der ‚Aenesidemus‘-Rezension die – „transzendentalphänomenologisch“<sup>40</sup> zu verstehende – Tätigkeit, die dem aufeinander zu beziehenden Subjekt und Objekt voraus liegt. Als Instanz entspricht dieser Tätigkeit das ‚absolute Ich‘. Den Doppelcharakter, den die höchste Evidenz als *erlebte* einerseits, als *erzielte* andererseits, an sich hat, drückt Fichte bekanntlich durch den Begriff der ‚Tathandlung‘ aus. Im Anschluß an die Diskussion der Reinholdschen Philosophie heißt es in der ‚Aenesidemus‘-Rezension: „Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt [...]“<sup>41</sup> An dem transzendentalen *Tatort*, der die Szene für die Begegnung von Subjekt und Objekt bereitstellt, findet intellektuelle Anschauung statt, diese *Tätigkeit* ist es freilich, die Fichte ‚absolutes Ich‘ nennt.

Der junge Schelling hat die ‚Aenesidemus‘-Rezension aufmerksam gelesen, wenn auch wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1794. Jedenfalls greift er den Terminus ‚intellektuelle Anschauung‘ erst in seiner Schrift ‚Vom Ich‘ auf, die Ende 1794 begonnen wurde und Mitte April 1795 gedruckt ausgeliefert wurde.<sup>42</sup> Er versteht den Ausdruck aber sogleich mit einer sich spinozistisch gerierenden Emphase, die es bei Fichte so nicht gibt. Nicht ohne Anlaß wurde Schelling deshalb auch gleich mit dem Mystizismus in Verbindung gebracht.<sup>43</sup>

Es ist nun aus verschiedenen Anzeichen höchst wahrscheinlich, daß Hölderlin den Terminus aus Schellings ‚Vom Ich‘ aufgegriffen hat, ohne freilich damit dessen Interpretation zu übernehmen. Schelling war bekanntlich der erste, der nicht von „intellektueller“, sondern von „intellektueller Anschauung“ sprach. Eine Bedeutungsverschiebung ist dadurch *nicht* mitgegeben<sup>44</sup>, das Wort ‚intellektuell‘ klingt nur vornehmer

<sup>40</sup> Dieser Ausdruck geht auf Edmund Husserl zurück, vgl. z. B. dessen *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die *Phänomenologie* (hrsg. von Elisabeth Ströker, PhB), Hamburg 1977, S. 85 ff (§ 41).

<sup>41</sup> Fichte AA I, 2, 48.

<sup>42</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe* im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Hans Michael Baumgartner u. a., (= Schelling AA), Werke 2 (hrsg. von Hartmut Buchner u. a.), Stuttgart 1980, S. 1–176, insbes. S. 82, 95, 106, 108, 111, 132 u. ö.

<sup>43</sup> Positiv bewertet von Jacob Hermann Obereit, negativ schon anläßlich von ‚Über die Möglichkeit einer Form ...‘ von Ludwig Heinrich Jakob, vgl. Schelling AA I, 2, 45 und I, 1, 305.

<sup>44</sup> Vgl. die ausführlichere Argumentation in meiner Dissertation (s. Anm. 19), aber auch schon L. Ryan, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, S. 22 Anm. 9.

<sup>37</sup> K.L. Reinhold hat diese Verlegenheit wohl als erster gespürt und sich durch die terminologische Prägung des Begriffs „Stoff“ (vs. „Form“) ausgeholfen, die wohl von der Dichtungstheorie inspiriert war und daher auch vor allem Schillers ästhetische Theorien beeinflusst hat.

<sup>38</sup> Karl Leonhard Reinhold, *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*. In: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790, S. 245 ff.

<sup>39</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Rezension des Aenesidemus*, in: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob (= Fichte AA), Bd. I, 2, 31–67, insbes. 48, 57 und 65.

und hat eine Aura der Bedeutsamkeit um sich, die dem ums eigene Profil bemühten Schelling wichtig war.

Schellings 'Vom Ich' ist zum Verständnis von Hölderlins Text aber nicht nur wegen der Übernahme dieses Terminus wichtig. Tatsächlich ist es diese Schrift, gegen die Hölderlin im ganzen argumentiert, auf die er sich in der Hauptsache bezieht, und durch deren Erscheinen sein Text überhaupt erst provoziert wurde. Das läßt sich auch anhand einiger historischer Details zeigen und bietet eine Möglichkeit, den Text recht genau zu datieren. Daß SUM noch in Jena geschrieben und mit Sinclair eingehend diskutiert worden ist, muß man aus dem Vergleich mit Sinclairs 'Philosophischen Raisonsnements'<sup>45</sup> entnehmen, die Ende des Jahres 1795 geschrieben worden sind, und mit denen sich Sinclair höchstwahrscheinlich auf die Fortsetzung des durch Hölderlins Abreise aus Jena unterbrochenen philosophischen Gesprächs vorbereiten wollte. Hölderlin kam ja Anfang Januar 1796 nach Frankfurt und traf auch Sinclair ziemlich bald nach seiner Ankunft. Aus Jena ist Hölderlin – wir wissen es immer noch nicht genau – nach dem 28. Mai<sup>46</sup> und voraussichtlich vor dem 5. Juni abgereist. Es muß in den letzten Wochen vor seiner Abreise gewesen sein, daß er sich Schellings Schrift kaufte (das läßt sich daraus schließen, daß in seinem Nachlaß zwei Exemplare vorhanden waren<sup>47</sup>) und sich von ihr die Stichworte für eine Skizze seiner Logik geben ließ. Das geht deutlich hervor aus jener 'Uebersicht' des Schellingschen Buchs, die auf stark geschönte Weise den Gedankengang der Abhandlung darstellt und *nachträglich* vom Autor geschrieben wurde.<sup>48</sup> In ihr finden sich fast alle Stichworte des Hölderlinschen Texts: Seyn, absolutes Seyn, intellectuale Anschauung, Identität und schließlich die Modalbegriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Was fehlt, ist der Terminus 'Urtheil' bzw. 'Ur-Theilung'. Kein Wunder, denn er trägt ja das Gewicht der Hölderlinschen Argumentation gegen seinen Kontrahenten, also gegen Schelling.

<sup>45</sup> Vgl. Hannelore Hegel, Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie, Frankfurt a.M. 1971, S. 120 ff.; eine Neuedition der wiederaufgefundenen Originale ist geplant, vgl. Christoph Jamme, Isaak von Sinclairs 'Philosophische Raisonsnements'. Zur Wiederauffindung ihrer Originale. Hegel-Studien 18 (1983), S. 240–4.

<sup>46</sup> Vgl. J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, hrsg. von Erich Fuchs, Band 1: 1762–1798, Stuttgart–Bad Cannstatt 1978, S. 284 (Nr. 315).

<sup>47</sup> Im Nürtinger Bücherverzeichnis (s. Anm. 4) steht zwar „2 Bde“, was aber nur als ‚2 Exemplare‘ zu verstehen ist.

<sup>48</sup> Vgl. dazu den Editorischen Bericht von H. Buchner in Schelling AA I, 2, 3–63, insbes. 15 f.

Schellings – ebenfalls nachträglich vorgefügte – Vorrede zu 'Vom Ich' ist auf der links der 'Uebersicht' gegenüberliegenden Seite unterzeichnet mit dem Datum: „Tübingen, den 29. März, 1795.“ Dieses Datum verdient insofern Aufmerksamkeit, als es der 29. März war, der in Hölderlins Umgebung – warum auch immer – als sein Geburtstag galt.<sup>49</sup> Das kann natürlich Zufall sein. Bemerkt man jedoch, daß die nächste Schrift Schellings, die eine datierte Vorrede hat ('Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie'), mit dem 20. März 1799 unterzeichnet ist, – der 20. März ist bekanntlich tatsächlich Hölderlins Geburtstag –, dann kommen Zweifel an der Zufälligkeit dieser Daten auf. Sollte Schelling tatsächlich auf Hölderlin zielende Daten unter seine Werke gesetzt haben? Inwieweit hat er versucht, den Älteren, der ihm seit langem vielfach geholfen hatte, in sein Werk einzubeziehen, als Adressaten, als befreundeten Widersacher, als Konkurrenten? Der Stand der Erforschung des Verhältnisses zwischen Schelling und Hölderlin erlaubt noch keine gesicherte Antwort auf diese Fragen.

Jedenfalls ist das Buch Schellings Mitte bis Ende April erschienen, und Hölderlin hat es im Mai in Jena gelesen und war nicht einverstanden. Er wird das Schelling auch gesagt haben, als er ihn Ende Juli 1795 von Nürtingen aus im Stift besuchte. Später berichtet er ja an Niethammer über die Reihe von Gesprächen, die zwischen Juli und Dezember 95 stattgefunden hat: „Wir sprachen nicht immer accordirend mit einander.“<sup>50</sup> Wie man aus SUM sieht, waren es nicht bloß einzelne Punkte, die Hölderlin zu kritisieren hatte an Schellings Systementwurf, sondern dessen Grundlage, das Prinzip dieser Philosophie. Das *Seyn*, das *intellectual* angeschaut wird (von wem auch immer), wird jedenfalls nicht in und von einem Ich gesetzt. Es darf vor allem aber nicht „verwechselt werden“ mit dem Prinzip, das einem Sätze setzenden Ich die Regel vorschreibt, dem „Satz der Identität“, der Schelling – in der Nachfolge Fichtes – als das höchste Prinzip des höchsten, unbedingten Wissens galt.

Die Differenz zwischen der Hölderlinschen Position und der Fichte-Schellingschen These läßt sich zusammenfassend am besten durch den Vergleich mit Kants 'These über das Sein'<sup>51</sup> charakterisieren. „*Sein*“,

<sup>49</sup> Vgl. dazu FHA 9, 404 mit Anm. 1.

<sup>50</sup> Brief an Niethammer vom 24. 2. 96 (StA VI, 203).

<sup>51</sup> Unter diesem Titel hat Martin Heidegger die berühmte Stelle aus der 'Kritik der reinen Vernunft' behandelt und dabei darzulegen versucht, inwiefern das *Sein* im Kantschen Sinn („als bloß die Position“) sich „in die Modalitäten entfaltet“ (M. Heidegger, Kants These über das Sein, Frankfurt a.M. 1963, S. 33 u. 36).

sagt Kant im Zuge seiner Erörterung des ontologischen Gottesbeweises, „ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils.“ (Kritik der reinen Vernunft B 626). Wenn von etwas gesagt wird, daß es sei, ist damit noch nichts Sachhaltiges über es ausgesagt, ist noch kein Urteil gesprochen. Zu einem Urteil gehört nämlich, daß ein „Ding“ mit einem Prädikat versehen wird, das entweder affirmiert oder negiert sein muß. Das *Sein* in diesem Sinne ist noch keine Affirmation oder Negation von etwas, es ist bloß „die Position“ von etwas. Eine solche „Position“ ist aber kein Setzen im Sinne einer Existenzaussage, nicht einmal ein Setzen im Sinne einer Affirmation (oder Negation). Es wird nichts Reales damit gesagt, sondern etwas rein Logisches, so wie die Kopula bloß das Zeichen der Verbindung, der Kopulation zweier „Begriffe“ (im Kantischen Sinn) ist, über deren Existenz oder Realität noch nichts ausgemacht ist. In der Konsequenz der These, daß ‚Sein‘ kein ‚reales Prädikat‘ sei, läge es also durchaus, zwischen einem Satz (der Verbindung zweier Begriffe durch eine Kopula) und einem Urteil (der realen – d. h. hier: affirmierten oder negierten – Prädikation eines Begriffs von einem zweiten) zu unterscheiden. Hölderlins logische Überlegungen, so sehr sie sich *auch* aus den platonischen Spätdialogen speisen, sind hier ganz nahe an Kants verborgener Einsicht. Das *Sein*, von dem er spricht, ist vor allem einmal logisch aufzufassen, als Kopula, die hinsichtlich der Realität nichts entscheidet. Wenn Hölderlin es (im Abschnitt über das Urteil) eine „Voraussetzung“<sup>52</sup> nennt, so mag man diesen Begriff auch aus dem Rückgriff auf den Terminus Pro-Position (der ja das lateinische

Äquivalent für den ‚Satz‘ ist) verstehen. Eine Kopula ist nur als Bestandteil eines Satzes sinnvoll. Ein solcher Satz – Hölderlin vermeidet das Wort, um nicht an Fichtes *Setzen* zu erinnern, das eben gerade nicht mehr in einem bloßen Satz, sondern schon in einem Urteil zu Hause ist – ist reine Sprache, reiner Gedanke, ein *logisches Ideal*. Gewiß hat Hölderlin auch die Theologie (die Metaphysik) im Auge gehabt, als er sein Konzept mit dem Sein vor allem beginnen ließ. Das logische Ideal ist zugleich *transzendentes Ideal*. Aber es ist doch besonderer Aufmerksamkeit wert, daß er seine Metaphysik in der Weise der Logik darlegt.

#### 4. Urteil

Die klassische Urteilstheorie der traditionellen Logik kann man in der Definition zusammenfassen: ein Urteil ist die Verbindung zweier Begriffe. Daß Hölderlin dieser Ansicht gerade *nicht* war, ist nach dem Vorausgegangenen klar. Die „Verbindung zweier Begriffe“ drückt sich nach Hölderlin als *Sein* aus, das eben noch kein *Urteil* herstellt, freilich aber zu den Bedingungen eines Urteils gehört. Denn erst, wenn zwei Begriffe durch die Kopula verbunden sind, kann eine reale Aussage (ein affirmiertes oder negiertes Urteil) aus ihnen gebildet werden. *Sein* gehört also zu den Bedingungen der Möglichkeit des *Urteils* (aber nicht umgekehrt).

Die verwendete Terminologie soll deutlich machen, daß Hölderlins Urteilstheorie transzendentalphilosophisch aufgefaßt werden muß, daß Hölderlin auf die Bedenken Kants eingehen möchte. Kant hatte in der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe (nach der 2. Ausgabe der ‚Kritik der reinen Vernunft‘), in einem jener seltenen persönlich formulierten Einwürfe, gegen die klassische Urteilslehre die Kritik erhoben: „Ich habe mich niemals“, schreibt Kant, „durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, daß sie allenfalls nur auf kategorische, aber nicht hypothetische und disjunktive Urteile paßt [...] mit ihnen zu zanken, [...] merke ich nur an, daß, worin dieses *Verhältnis* bestehe, nicht bestimmt ist.“ (B 140f) Was für die Logik also ungeklärt ist, aber dringend einer Klärung bedarf, ist nach Kant die Frage, worin ein Urteil *gegründet* ist. Also nicht bloß, in welche Bestandteile es zerlegt werden kann, sondern wie es überhaupt zustande kommt. Das letzte freilich nicht im psychologi-

<sup>52</sup> Die „nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Objekt und Subjekt die Theile sind“ heißt es, um genau zu sein. Ich habe im Verlauf dieser Erläuterungen das Bild vom Ganzen und seinen Teilen, das Hölderlin im ganzen Text durchgängig benutzt, zu vermeiden gesucht. Ich halte dieses Bild für irreführend in bezug auf den intendierten Sachverhalt, es leitet schnurstracks in alle Antinomien, die Kant unter der kosmologischen Rubrik aufgeführt hat, – aber Hölderlin hat es auch später immer wieder aufgegriffen. Dabei zeigt sich schon hier in unserem Text die Hauptwidersprüchlichkeit, auf die das Paradigma vom Ganzen und seinen Teilen führt: das *Sein* soll *per definitionem* das Unteilbare sein und zerfällt dann doch in die entgegengesetzten Teile des *Urteils*. Die Frage, die sich an diesen Widerspruch sogleich anschließt, lautet: ist dieser Übergang vom Unteilbaren und Ungeteilten zur Teilung in die entgegengesetzten Teile ein notwendiger Vorgang oder ein kontingenter Vorfall? Mit dieser Frage muß sich Hölderlin später notgedrungenmaßen auseinandersetzen und entwickelt daraus seine Theorie von der „nothwendigen Willkür des Zevs“ (FHA 14, 346), in der Notwendigkeit und Zufälligkeit vereinigt werden sollen.

schen Sinn, sondern in logisch-genetischem Sinn, d. h. transzendental. Die Bedingung der Möglichkeit dessen muß also angegeben werden, was die Verbindung zweier Begriffe (S und P) ausmacht. Kant ersetzt die logisch-grammatische Urteilsdefinition daher durch eine transzendente, die auf *erkenntnis*-theoretische Sachverhalte abzielt. Seine Definition lautet, ein Urteil sei „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben“, d. h. in den Urteilen (B 141). Der Ausdruck „objektive Einheit der Apperzeption“ meint hier „jenes Ich denke, das alle Vorstellungen muß begleiten können“ (B 131 u. ö.) bzw. das jedem Urteil mit einem Doppelpunkt vorzuschicken ist:

Ich denke : S ist P.

Die „gegebenen Erkenntnisse“ sind der *propositionale* Anteil des Urteils, „daß p“ würde man heute sagen. Kant macht also darauf aufmerksam, daß all das, was in der Logik Urteil genannt wird, eigentlich so notiert werden müsse: Ich denke, daß p. Das Urteil sei nicht gleich dem Satz, daß p, sondern dem Satz: Ich denke, daß p. Tatsächlich war in den dunklen Zeiten, die mit dem Renaissance-Humanismus in der Logikgeschichte angebrochen waren<sup>53</sup>, die Unterscheidung zwischen einem *Satz*, einer Proposition, und einem *Urteil* (lat. iudicium), d. h. einem assertorischen Satz, nicht immer berücksichtigt worden. Kants Kritik erscheint auch unter heutigen Gesichtspunkten berechtigt.

Hölderlin hat offenbar die Pointe der Kantschen Kritik so aufgefaßt, daß ein Urteil nicht durch die grammatische Struktur eines Satzes (S ist P), sondern durch seine *transzendente* Struktur definiert sei, die in der Gegenüberstellung von Subjekt („Ich denke“) und Objekt („daß p“) bestehe. Die Kantsche Urteilslehre, so wie Hölderlin sie verstand, stellte also Subjekt und Objekt einander gegenüber, und nicht Subjekt und Prädikat. Genauer gesagt: die Satzstruktur ‚Verbindung zweier Begriffe‘ (S ist P) ist transzendental darin gegründet, daß S : O, was als Urteilung von Subjekt und Objekt zu lesen ist. Die Beziehung zwischen einem Satzsubjekt und einem Satzprädikat kommt im transzendentalen Sinn durch die Beziehung zwischen einem *Erkenntnis*subjekt und einem *Erkenntnis*objekt zustande.

In den beiden auf die Urteilsdefinition folgenden Sätzen durchmißt Hölderlin die beiden Stationen, die er in der Nachfolge Kants einander hat folgen sehen: diejenige Reinholds und die Fichtes. Reinhold hatte

das ‚Fundament des philosophischen Wissens‘, das theoretische und praktische Philosophie gleichermaßen begründen sollte, in einem ‚ersten Grundsatz‘ gesichert wissen wollen, den er den „Satz des Bewußtseins“ nannte. Seine Pointe ist, daß in jeder Vorstellung, in jedem Bewußtseinsvorkommnis *drei* Komponenten zu unterscheiden sind: das vorstellende Subjekt, das vorgestellte Objekt und die von beiden unterschiedene und auf beide bezogene Vorstellung selbst. Diese drei Komponenten machen jedoch eigentlich drei ‚Agentien‘ aus, deren Zusammenwirken insgesamt *eine* ‚Tatsache‘ ergibt, das ursprüngliche *Faktum des Bewußtseins*.<sup>54</sup> Der Reinholdsche Satz des Bewußtseins („Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen“<sup>55</sup>) wird von Hölderlin aus dem „Begriffe der Theilung“, also aus der Struktur des Urteils, hergeleitet, wobei die Rede vom Ganzen und seinen Teilen hier etymologisch gefordert ist, um die abstrakte Vorstellung der Reinholdschen ‚Vorstellung‘ zu vermeiden. Daß das konkretere Bild vom Ganzen und seinen Teilen freilich Mißverständnisse auslösen kann, nimmt Hölderlin offenbar in Kauf (vgl. Anm. 52). Der Übergang zum Fichteschen Lösungsversuch nimmt sich in Hölderlins Text abrupt aus, als er in der historischen Wirklichkeit vielleicht vonstatten gegangen ist. Fichte hat in der ‚Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‘ von 1794 Reinholds ‚absolutersten‘<sup>56</sup> Grundsatz in drei Grundsätze entwickelt, die freilich unterschiedlichen Absolutheitsgrad haben. Der Satz „Ich = Ich“ ist von „schlechthin unbedingter“ Gültigkeit, der Satz „Ich ≠ Nicht-Ich“<sup>57</sup> hat immerhin noch formale Unbedingtheit (insofern er durch die logische Form der Widerspruchsfreiheit gültig gemacht ist); und

<sup>54</sup> Vgl. K.L. Reinhold, Ueber das Fundament des philosophischen Wissens, Jena 1791, und K.L. Reinhold, Ueber das Bedürfniß die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie, in: K.L.R., Beyträge (vgl. Anm. 38), S. 144.

<sup>55</sup> Ders., Neue Darstellung der Hauptmomente (vgl. Anm. 38), S. 167.

<sup>56</sup> Diese Schreibweise, die sich Reinholds orthographischen Gepflogenheiten annähert (vgl. dessen „absolutnothwendig“ in den ‚Beyträgen‘, a.a.O. S. 37, 85 u. ö.), benutzt Fichte in der ‚Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‘, Fichte AA I.2, 255.

<sup>57</sup> Schelling, der die beiden ersten Grundsätze Fichtes schon in dessen Programmschrift ‚Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre‘ kennengelernt hatte (Fichte AA I.2, 132), hat sie als erster in Form einer mathematischen Gleichung schreiben wollen und dabei eines der Zeichen aus Ploucquets Kalkül benutzt. Er schreibt für den zweiten Grundsatz: „Ich > Nicht-Ich“ (Schelling AA I.1, 281 und I.2, 152) und möchte das gebrauchte Zeichen > im Sinne eines *negierten Gleichheitszeichens* verstanden wissen. Ploucquets Zeichen sollte jedoch die *negierte Kopula* bedeuten. Dieser Unterschied scherte den jungen Schelling offenbar wenig, und das hat ihm Hölderlin angekreidet.

<sup>53</sup> Vgl. dazu E.J. Ashworth, Language and Logic in the Post-Medieval Period, Dordrecht and Boston 1974, insbes. S. 8–20.

schließlich bestimmt ein dritter Grundsatz, dem Fichte freilich keine so prägnante Formel gibt wie den beiden ersten (Hölderlin nennt deshalb ja auch nur die beiden ersten in seinem Text), die gegenseitige Einschränkung von Ich und Nicht-Ich; dieser letzte Grundsatz, der eben aus der Vereinigung der beiden ersten hervorgeht, ist ein der „Form nach bedingter“ Grundsatz.<sup>58</sup> Mit diesen drei Grundsätzen glaubt Fichte, die Gesamtheit der für das Wissen respektive das Bewußtsein konstitutiven Akte erfaßt zu haben, also eben das geliefert zu haben, was der „Satz des Bewußtseins“ auch liefern sollte, nur mit dem Unterschied, daß durch die Ersetzung der Begriffe ‚Subjekt‘, resp. ‚Objekt‘ durch entsprechende *Sätze* sich ein Unterschied zwischen dem für das Subjekt konstitutiven und dem für das Objekt konstitutiven Vorgang formulieren ließ. Insofern der erste dieser beiden Sätze, Ich = Ich, als affirmatives Urteil gelesen wurde, resultierte aus ihm die „Kategorie“ der „Realität“, während der zweite die „Kategorie“ der „Negation“ ergab. Dadurch war es möglich, die dritte Komponente von Reinholds ‚Satz des Bewußtseins‘, nämlich die so abstrakte und undurchschaubare „Vorstellung“ transparent zu machen als das *konkrete Resultat* der Vereinigung von Realität und Negation nach dem Grundsatz der Limitation. Hier ist freilich der Punkt, an dem Fichte zur Deutung des Prinzips der Limitation auf das Modell vom Ganzen und seinen Teilen, die sich gegenseitig einschränken, zurückgreift. Er spricht mit einem Wortspiel davon, daß Ich und Nicht-Ich sich „zum Theil“ vereinigen<sup>59</sup>. Es ist gut möglich, daß Hölderlin dies Wortspiel, das er ja im ersten Abschnitt von SUM zitiert, dazu bewogen hat, selber von der entsprechenden Metaphorik ausgiebig Gebrauch zu machen. Indem Hölderlin die beiden ersten Grundsätze Fichtes („Ich bin Ich“ und „Ich bin nicht gleich Nicht-Ich“) als „passendste Beispiel[e]“ für theoretisches und praktisches Urteilen apostrophiert, folgt er nur dem Aufriß der ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘, die nach der Aufstellung der ersten drei Grundsätze die „Grundlage des theoretischen Wissens“ und die „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“ aus der Vereinigung der beiden ersten Grundsätze herleitet.

Entscheidend war für Hölderlin freilich das Programm von Kants dritter Kritik geworden, das einen Ausgleich zwischen theoretischen Ansprüchen und praktischen Bedürfnissen versprach. Noch die späteren Formulierungen seiner philosophischen Absichten in den Briefen an

<sup>58</sup> Fichte AA I.2, 267.

<sup>59</sup> Fichte AA I.2, 288.

Schiller vom 4.9.1795 und Niethammer vom 24.2.1796 bedienen sich der Kantschen Skizze der Problemlage im Widerstreit zwischen den Gültigkeiten im Gebiet des Naturbegriffs und denen im Gebiet des Freiheitsbegriffs, also zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Nicht durch Unterwerfung der theoretischen unter die praktische Vernunft, sondern durch eine „ästhetische“ Fundierung beider sollten „die Trennungen, in denen wir existieren“, überwunden werden. Theoretische und praktische Urtheilung brauchen einander nicht isoliert entgegenzustehen, ihre „Vereinigung“ kann also wiederum erreicht werden. Fragt sich nur, wie eine solche „ästhetische Lösung“ auszusehen hätte.

Dieser Frage ist Hölderlin ein paar Jahre nachgegangen und wir können nicht hoffen, sie hier im Vorbeigehen klären zu können. Gerade im Hinblick auf die umfangreicheren Ausarbeitungen zum poetischen Kalkül fällt jedoch auf, daß Hölderlin die Fichte-Schellingsche Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich nicht weiter terminologisch einbezogen hat, sondern beim Gegensatz von Subjekt und Objekt angesetzt hat. Der Grund dafür ist in der unterschiedlichen Art des Gegensatzes zu suchen, der sprachlogisch zwischen den Paaren ‚Subjekt und Objekt‘, resp. ‚Ich und Nicht-Ich‘ besteht. Während das letztere ein kontradiktorischer Gegensatz ist, besteht zwischen Subjekt und Objekt ein konträrer Gegensatz. Der Unterschied zwischen einem kontradiktorischen und einem konträren Gegensatz besteht bekanntlich<sup>60</sup> darin, daß im Falle des ersten kein drittes zugelassen werden kann (*tertium non datur*), während für den zweiten, den konträren Gegensatz das Prinzip der Bivalenz nicht gilt. Zwischen Subjekt und Objekt kann es ein Drittes geben. Das Gesetz der konträren Gegensätze besagt nämlich, daß hier zwar auch, wie im Fall der Kontradiktion, beide Entgegengesetzten nicht zugleich *wahr* sein können, aber es besagt darüber hinaus, daß sie zugleich *falsch* sein können. In diesem Falle kann eben etwas drittes „zwischen“ ihnen liegen. Man kann sich den intendierten Sachverhalt so verdeutlichen: der kontradiktorische Gegensatz entsteht durch die Gegenüberstellung eines Sachverhalts und seiner *Negation*; der konträre Gegensatz hingegen besteht zwischen einem Sachverhalt und seinem *anderen Extrem*. Zwischen Extremen gibt es nun eine ganze Bandbreite von Schattierungen und Mischungen, die es zwischen Ja und Nein nicht geben kann. Und eben an diesen zwischen Extremen verlaufenden Vermittlungen ist Hölderlin, wie man aus den Vorstufen des ‚Hyperion‘-

<sup>60</sup> Auch diese wichtige logische Doktrin geht auf Aristoteles zurück, vgl. *De Interpretatione* (*Peri Hermeneias*) Kap. Vff; 17ff u. ö.

Romans sehen kann, interessiert. Später, in den Ausarbeitungen im Stuttgarter Foliobuch ('Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ...' u. a.), macht er diesen Bezug dadurch deutlich, daß er von einem „zu subjektiven“ und „zu objektiven“ Zustand spricht. Die „harmonische Entgegensetzung“, von der dann die Rede ist, kann nicht zwischen kontradiktorischen Gegensätzen, sie muß zwischen Konträrem zustande kommen. In Fichtes Kategorien von 1794/95 war das nicht zu denken. Denn wenn der Gegensatz, der durch die ursprüngliche Trennung im Urteil gesetzt ist, grundsätzlich ein kontradiktorischer ist, so bliebe das Eine, aus dem sich die beiden Entgegengesetzten durch die ursprüngliche Teilung herleiten, auf ewig verloren.

### 5. Modalitäten

Der Abschnitt über die Modalbegriffe ist nicht nur deshalb schwer verständlich, weil der Zusammenhang des neuen Themas mit den vorausgegangenen nur sehr locker bzw. trivial zu sein scheint. Tatsächlich sind modal formulierte Aussagen eben auch Urteile, aber was ist dann das Besondere an ihnen? Allerdings ist die Modallogik überhaupt das schwierigste Gebiet der Logik.

Zwar läßt sich leicht auf philologisch-historische Weise zeigen, daß Hölderlins Anordnung der Modalbegriffe einer anderen Auffassung Schellings widersprechen soll: Schelling hatte in seiner ersten philosophischen Schrift 'Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt' „die unter der Urform des unbedingten Gesetztseins stehende Form“ der „Form der Möglichkeit“ zugeordnet<sup>61</sup>, während Hölderlin, mit Kant, das Unbedingte als Notwendigkeit auffaßt.<sup>62</sup> Worum es aber überhaupt geht bei der Behandlung der Modalbegriffe, das ist damit noch nicht im entferntesten berührt.

Hinzu kommt das folgende Erschwernis: Kant, dessen Buchstaben Hölderlin auch hier weitgehend folgt, hat die Modalbegriffe in seiner Kategorientafel untergebracht und so ihren – gegenüber allen anderen möglichen *Prädikaten* – andersartigen logischen Charakter verwischt.

<sup>61</sup> Schelling AA I, 1, 295.

<sup>62</sup> Das geht hervor aus einer Anmerkung in der KrV, die auf unseren Text gewirkt haben wird: „Gleich, als wenn das Denken im ersten Fall (sc. des problematischen Urteils) eine Funktion des *Verstandes*, im zweiten (sc. des assertorischen) der *Urteilkraft*, im dritten (sc. apodiktisch) der Vernunft wäre. Eine Bemerkung die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.“ (B100)

Zwar betont er an drei, vier Stellen in der 'Kritik der reinen Vernunft'<sup>63</sup> auch die Besonderheit der Modalitäten, daß sie nämlich, wie das *Sein*, „den Begriff, dem sie als Prädikate beigelegt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren“ (B 266), aber die Konsequenz, sie darum aus der Reihe der den Gegenstand prädikativ bestimmenden Kategorien zu entfernen, zieht Kant nicht. Und ein zweites: was Kant in *einer* Urteilkategorie zusammengefaßt hat, nämlich das assertorische Urteil und die beiden modalen der Möglichkeit und Notwendigkeit, das ist nach der traditionellen Logik zweierlei: Modalität ist in der traditionellen Logik nur eine Sache von Möglichkeit und Notwendigkeit (mit ihren jeweiligen Gegenteilen Unmöglichkeit und Zufälligkeit). Hier ist also die Stelle, an der der Ausleger des Hölderlinschen Texts sich von seinem bisher ständigen Begleiter Kant verabschieden muß. Unter Kantischem Gesichtspunkt ist nicht zu verstehen, wieso nach Kopula und Urteil nun ausgerechnet die Modalbegriffe thematisiert werden.

Eine der wichtigsten Distinktionen, die in der Logik der Modalbegriffe entwickelt worden sind, betrifft den Unterschied, ob der Modalbegriff das *gesamte* Urteil regieren oder nur die *Kopula* des Urteils modifizieren soll. Diese Unterscheidung geht schon auf Aristoteles zurück.<sup>64</sup> Gewöhnlich bezeichnet man – und diese Terminologie geht auf das Mittelalter zurück – diese Alternative durch die Ausdrücke *de dicto* und *de re* (oder man spricht von Modalaussagen *per compositionem* und *per divisionem*). Der Fall, bei dem der Modalbegriff vor dem gesamten Urteil rangiert, heißt ‚de dicto‘ (per compositionem), der andere Fall, bei dem der Modalbegriff nur die Kopula des Urteils modifiziert, heißt ‚de re‘. Aristoteles hat das folgende, die Tragweite des Unterschieds deutlich machende Beispiel berühmt gemacht: wenn man (umgangssprachlich) sagt, daß der Sitzende stehen kann, so ist diese Aussage auf zwei verschiedene Arten interpretierbar; sie kann einmal heißen, daß es möglich ist, daß der Sitzende steht, und zum andern, daß es dem Sitzenden möglich ist zu stehen. Im ersten Fall (de dicto, per compositionem) entsteht ein Widerspruch, im zweiten Fall (de re, per divisionem) nicht.

Kehren wir nun zurück zu unserer Leitfrage: was macht es stringent, daß nach der Betrachtung über das Sein als *Kopula* und der Einsicht in die logische Struktur des *Urteils* nun einige Grundsätze über das Wesen der *Modalbegriffe* folgen? Wir können jetzt eine solche Bedingung for-

<sup>63</sup> Außer der im Text zitierten (B266): B100 mit Anm.; B184 und B99 f.

<sup>64</sup> Sophistische Widerlegungen (Soph. El.) IV 166a 23–28.

mulieren, unter der Konsequenz in den Text kommt. Wenn Hölderlin die Modalbegriffe *de re* auffassen wollte (also per divisionem, in der Urteilung), dann sind sie Modifizierungen der Kopula. Dann verdeutlichen sie, dann präzisieren sie den Sinn der Kopula im Urteil. Und bei dieser Annahme – natürlich ist sie im Text nicht ausgesprochen, sondern sie stellt gewissermaßen meinen Tribut an den Text dar – wird der ganze Text nun ein folgerichtiges Konzept einer Logik. Die Pointe des Ganzen ist aber erst durch diesen dritten Abschnitt des Texts gegeben. Er nämlich impliziert – nach meiner Annahme –, daß Sein und Urteilung nicht getrennte Welten darstellen, die „nur antithetisch-abstrakt aufeinander bezogen“<sup>65</sup> seien.

Hölderlins Gedanke zur Logik muß so entstanden sein: in der normalsprachlichen Form der meisten oder vieler Urteile ist die Kopula ganz verschwunden (in den finiten Verbformen) oder führt ein unauffälliges Schattendasein; bloß in Modalurteilen, wenn sie so konzipiert sind, daß die Modalbegriffe die Kopula bestimmen (also *de re*), muß die Kopula ausdrücklich gemacht werden, um die Stelle angeben zu können, die dem Modaloperator zukommt. So wäre dann – im übertragenen Sinn – die Modalität der Retter der Kopula im Urteil, das, was die Verbindung, die aller Trennung vorausliegt, auf je besondere Weise zum Ausdruck bringt.

Sogleich fordert die Tatsache eine Erklärung, daß bei Hölderlin – gleich als erstes Wort des Abschnitts – ein dritter Modalterm neben Notwendigkeit und Möglichkeit, den klassischen Fällen, auftritt: die Wirklichkeit.

Daß Hölderlin tatsächlich – doch wieder wie Kant – den Wirklichkeitsbegriff unter die Modalitäten subsumiert, dafür spricht die Tatsache, daß der Modalitätsabschnitt von SUM am Ende auf eine Reihe zielt, in der die drei Begriffe den drei Erkenntnisvermögen Vernunft, Verstand und Wahrnehmung zugeordnet werden. Sie gehören also anscheinend in eine Reihe, und wie sollte diese Reihe kategorial anders als die Modalitäten zusammenfassend gedacht sein?

Und doch ist bei diesem Schluß Vorsicht geboten. Denn zwischen den Erkenntnisvermögen im Kantschen Sinne verläuft eine wichtige Grenze. Vernunft und Verstand, die zusammen auch ‚oberes Erkenntnisvermögen‘ genannt werden, sind nämlich *intellektuelle*, d. h. nicht-sinnliche Vermögen, während die Wahrnehmung gerade auf dem Vermögen der *Sinnlichkeit* beruht. Die Unterscheidung zwischen der intel-

<sup>65</sup> C. Jamme (s. Anm. 20), S. 250.

lektuellen (oder, weiter gefaßt: intelligiblen) und der sinnlichen Welt ist jedoch für Kants Weltverständnis fundamental, ja sie machte für ihn das Hauptargument für den transzendentalen Idealismus der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ aus.<sup>66</sup>

Folgt Hölderlin hier der Systematik Kants, so müßte der Grenze zwischen oberem und unterem Erkenntnisvermögen auch eine Sonderrolle der Wirklichkeit gegenüber den Modalbegriffen entsprechen. Dafür spricht nun schon der erste Satz des Abschnitts: „Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein.“ Das ist im Chiasmus formuliert<sup>67</sup> und stellt assertorischen und problematischen Modus in Analogie zu einem kontradiktorischen Gegensatz dar. Daraus läßt sich ableiten, daß sie unterschiedlichen Bewußtseinsformen angehören, während andererseits die beiden Modalbegriffe im engeren Sinn (also Möglichkeit und Notwendigkeit) sicher nicht durch die Art des Bewußtseins sich von einander unterscheiden – es wäre auch gar keine dritte Form zu Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit (des Bewußtseins) denkbar (wiederum nach dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten).

Mit anderen Worten: die Kategorie der Wirklichkeit liegt zu den Modalkategorien gewissermaßen quer. Aber wenn Hölderlin sie andererseits mit den Modalbegriffen zusammenbringt, was hat das für einen Grund in der Sache? Ich kann diese Frage – es ist vielleicht die wichtigste unter systematischem Gesichtspunkt – nur sehr summarisch beantworten.

Zu einem Verständnis der Semantik der Modalbegriffe (also der Regeln, durch die ihre Bedeutung in Sätzen bestimmt wird) gehört eine Antwort auf die Frage nach dem Bezugspunkt, von dem aus das Möglichkeits- oder Notwendigkeitsurteil gesprochen ist. Mit diesem Bezugspunkt ist in diesem Kontext *nicht* gemeint der Sachverhalt in der Welt, der für die Bejahung oder Verneinung der Wahrheitsfrage herangezogen werden müßte. Vielmehr zeigt sich, daß ein Möglichkeits- oder Notwendigkeitsurteil sich in seiner Bedeutung (bzw. seinem Wahrheitsgehalt) ändert, je nachdem, von wo aus es ergeht. Mögliche Welten, um diesen Leibnizschen Ausdruck zu gebrauchen, der in der neueren Ontologie wieder zu Ehren gekommen ist, mögliche Welten sind überhaupt

<sup>66</sup> So trennt Kants Dissertation ‚De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis‘ (1770) die sogenannten ‚vorkritischen‘ von den ‚kritischen‘ Schriften.

<sup>67</sup> Das geht eindeutig aus dem sich anschließenden Satz hervor, der das Möglichkeitsurteil als Wiederholung des Wirklichkeitsurteils durch dieses vermittelt sein läßt.



erst zugänglich<sup>68</sup> von einer Ausgangswelt, die derjenige, der mit ihnen rechnet, selbst bereitstellt. Es geht dabei nicht um eine allgemeine, alle menschlichen Aussagen betreffende ‚Subjektivität‘ unseres Urteilens, sondern um eine speziell für Modalbegriffe sich aufdrängende *Zeitbezüglichkeit*. Was möglich genannt werden kann und was notwendig genannt werden muß, das wechselt je nach dem *Zeitpunkt*, zu dem so oder so geurteilt wird. Hier liegt – und das scheint neben Aristoteles vor allem der megarischen Logikschule des 4. vorchristlichen Jahrhunderts aufgegangen zu sein<sup>69</sup> – ein Vergleich nahe mit den *Dimensionen der Zeit*, d. h. mit Zukunft und Vergangenheit. Zukunft und Vergangenheit sind ja auch nicht absolute Termini, ein für allemal festgelegte Begriffe, sondern sie werden je von einem Punkt aus bestimmt, den wir *Gegenwart* nennen.<sup>70</sup> Was die Gegenwart für Zukunft und Vergangenheit, das bedeutet die Wirklichkeit für Möglichkeit und Notwendigkeit. Dieser Zusammenhang wird in der schwäbischen Mundart besonders sinnfällig: „wirklich“ bedeutet im Schwäbischen soviel wie „gegenwärtig“; Hölderlin gebraucht das Wort auch gelegentlich in diesem Sinne.<sup>71</sup>

Diese *zeitliche* Auslegbarkeit der Modalbegriffe, die durch die Hinzufügung des Bezugspunkts ‚Wirklichkeit‘ möglich wird, ist für Hölderlin später noch einmal besonders wichtig geworden. In dem Entwurf ‚Das untergehende Vaterland . . .‘ baut er eine Art Kalkül zur Logik von Geschichte auf den – zeitlich interpretierten – Modalitäten auf.<sup>72</sup> Aber auch schon hier in SUM beruht die Pointe des Hauptarguments im Modalitätenabschnitt darauf, daß die Modalbegriffe auf einen zeitlichen Horizont hin, oder wenn man so will, von einem zeitlichen Horizont aus interpretiert werden: „Wenn ich einen Gegenstand als möglich den-

ke, so wiederhohl' ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist.“

## 6. Schluß

Ich glaube nun gezeigt zu haben, wie Hölderlins Text als Logik zu lesen ist. Der Zusammenhang, der zwischen dem *Sein* und dem *Urteil* besteht, ist überhaupt nur logisch zu explizieren (Kopula des Urteils), und der Zusammenhang, der zwischen dem *Urteil* und den *Modalbegriffen* besteht, läßt sich nur mit den Mitteln der formalen logischen Analyse darstellen. So erhält der Text seine Stringenz durch den Bezug auf die Logik, auch wenn er größere Aufgaben anvisiert, als die reine Logik sich erträumen mag. Die Logik, die Hölderlin schreibt, steht nicht im Dienst der Schule und nicht der Wissenschaft, sondern sie legt das Fundament für all dies und noch mehr und anderes, indem sie die *Welt* verstehen lehren will. Dies ist bekanntlich die eigene Absicht der Metaphysik. Wenn Metaphysik, wie Kant für Hölderlin deutlich gemacht hatte, freilich nicht mehr möglich ist als Ontologie, die von den Dingen an sich ausgeht, wenn Metaphysik andererseits durch Wissenschaftslehre nicht zu ersetzen war, weil, wie Hölderlins Fichte-Kritik insgesamt zu zeigen versucht, die Wissenschaft (oder das Bewußtsein, mit Reinhold zu sprechen) zu klein war, die Welt zu fassen, bzw. sich bei dem Versuch nur den Hals brechen konnte, dann mußte ein anderer Weg gefunden werden, die Welt zu verstehen. Ich vermute, daß es die früh schon im Stift bewunderte Lehre Platons vom Logos, im Verbund mit der ‚Dialektik‘ (d. h. Logik) des Aristoteles war, die Hölderlin auf den Gedanken brachte, die Fundamente der ‚Weltweisheit‘ in einer Logik zu konzipieren.

Hölderlins Logik geht jedoch über das traditionelle Gebiet der Logik schon hinaus, indem auf dem Boden einer entsprechenden Inanspruchnahme der Modalbegriffe die zeitliche Verfaßtheit der Realität in den Blick kommt. Das auf modalem Wege erschlossene Zeitverständnis unterscheidet sich freilich von der geläufigen Zeitauffassung, die am linearen Verlaufen der Zeit und seiner physikalischen Meßbarkeit orientiert ist. Modal erschlossene Zeit hat es mit der Logik der Beziehungen zwischen möglichen Welten zu tun. Eine solche Logik ermöglicht das Denken in *kontrafaktischen* Alternativen. So ergibt sich ein Horizont für das menschliche Verstehen, der sich vom *kausalen* Modell der konditionierten Abfolge befreit hat. Diesen Horizont mag man mit der philoso-

<sup>68</sup> Vgl. G.E. Hughes und M.J. Cresswell, Einführung in die Modallogik, Berlin, New York 1978, S. 67.

<sup>69</sup> Vgl. das berühmte Beispiel der zukünftigen Seeschlacht in des Aristoteles Hermeneutik (De Interpretatione), Kap. IX. Die megarischen Texte sind gesammelt in: Klaus Döring, Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien, Amsterdam 1972.

<sup>70</sup> Vgl. Thomas von Aquin, In Aristotelis Libros Peri Hermeneias [...] Expositio, zu De Interpr. 16b 17–19: „praeteritum vel futurum dicitur per respectum ad praesens [...] Est enim praeteritum quod fuit praesens, futurum autem quod erit praesens.“ (Zitiert nach Arthur M. Prior, Past, Present and Future, Oxford 1967, S. 9).

<sup>71</sup> Z.B.: StA VI, 13, 14, 44, 53 „HE.Prof:Seiffert ist wirklich hier“ u. ö.

<sup>72</sup> Auch die andere Wiederaufnahme der Modalbegriffe, die im poetologischen Entwurf ‚Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig...‘ stattfindet (FHA 14, 305f.), legt es auf einen „Übergang“ zwischen den Modalitäten ab, der wiederum nur auf dem Grund von Zeit möglich wird.

phischen Tradition ‚Freiheit‘ nennen; er ist es jedenfalls, der überhaupt erst *fiktionalen Diskurs* möglich macht. Das Werk des *Dichters* fügt sich deshalb zusammen aus Tönen, die aus den Modalbegriffen herzuleiten sein werden.<sup>73</sup>

Wenn das Sein sich je in seinem Sinn gemäß der *Zeit* auslegt, dann ist mit diesem Zusammenhang von *Sein und Zeit* freilich das Logische (im engeren Sinn) in Richtung auf das Erfahrbare und Erlebte hin übersritten. Die Themen von SUM werden so in der Folge in ihrer *phänomenalen* Qualität wieder aufgegriffen. Das gilt insbesondere auch für die ‚intellectuale Anschauung‘, die in den Homburger poetologischen Entwürfen als „jene Einigkeit mit allem, was lebt“ apostrophiert wird.<sup>74</sup> Damit ist jener für Hölderlin so wichtige Begriff der ‚Innigkeit‘ umschrieben, der gerade kein individuelles Gefühl (wie in seiner romantischen Adaption) bezeichnet, sondern jene das individuelle Bewußtsein übersteigende Harmonievision, die das Fundament abgibt für eine Phänomeno-Logik des Geistes.

Logik ist seit den Griechen die Lehre von der *Wahrheit*. Wahrheit, so kann man mit der nachkantischen Philosophie sagen, ist die Bedingung der Möglichkeit von *Bedeutung*. Bedeutung aber wird erlebt als *Sinn*. Dieses Erlebnis von Sinn ist die Erfahrung von *Welt*. Unser Dasein schenkt das rätselhafte Glück des In-der-Welt-Seins. Von diesen Zusammenhängen aus spricht zuletzt eine Bitte, die Hölderlin, kurz bevor sein Reden gewaltsam unterbrochen wurde, aufgeschrieben hat:<sup>75</sup>

*Laß in der Wahrheit immerdar  
Mich bleiben*

*Niemals im Unglück*

<sup>73</sup> Das geschieht in ‚Wenn der Dichter einmal des Geistes ...‘ durch die Deduktion der Stoffarten (FHA 14, 305); vgl. dazu meine Diss. (s. Anm. 19), S. 130f. mit Anm. 4.

<sup>74</sup> FHA 14, 370.

<sup>75</sup> Homburger Folioheft 57 (FHA Supplement III, hrsg. v. D.E. Sattler und Emery George, Frankfurt a.M. 1986).

## Der Philosoph und die Schönheit

### Anmerkungen zu Hölderlins Ode ‚Sokrates und Alcibiades‘

Von

Peter Christian Giese

„Der idealische Kopf thut am besten, das Empirische, das Irrdische, das Beschränkte sich zum Elemente zu machen.“ (StA VI, 252) Dieser Satz Hölderlins steht in einem Brief an den Bruder, geschrieben im September 1797. Er formuliert eine These, die zugleich Programm ist, eine aus Erfahrung gewonnene Einsicht, dem Adressaten als Lebenshilfe zuge-dacht, aber auch geltende Maxime für den Schreiber selbst. Auf Hölderlins poetische Produktion bezieht der Satz sich nicht. Dennoch möge es erlaubt sein, ihn so zu verstehen: als Hölderlins bewußte Abkehr vom hymnischen Ideenflug der frühen Lyrik sowie als Bekenntnis zum ‚Beschränkten‘ im inhaltlichen wie auch äußerlich-formalen Sinn. So gelesen, wäre der Satz geradezu als Motto für die in Frankfurt von Herbst 1797 bis Sommer 1798 entstehenden Oden tauglich, und er entspräche darüber hinaus auch den Ratschlägen, die Hölderlin von Schiller und Goethe erhielt.

Schiller hatte ihm im Brief vom 20. November 1796 geraten, die „philosophischen Stoffe“ zu meiden, um dadurch „der Sinnenwelt näher“ zu bleiben und die notwendige „Nüchternheit in der Begeisterung“ wahren zu können; er hatte ihn vor der „Weitschweifigkeit“ gewarnt, jenem „Erbfehler deutscher Dichter“ (gegen den, wie man weiß, Schiller selbst durchaus anzukämpfen hatte!), und ihm schließlich „vor allem eine weise Sparsamkeit, eine sorgfältige Wahl des Bedeutenden und einen klaren, einfachen Ausdruck desselben“ empfohlen. (StA VII, 1, 46f.) Und Goethes dem Besucher „Hölterlein“ am 22. August 1797 mündlich erteilter Rat, „kleine Gedichte zu machen und sich zu jedem einen menschlich interessanten Gegenstand zu wählen“ (StA VII, 2, 109), wies in dieselbe Richtung.

Die von Beißner so genannten „epigrammatischen Oden“ (StA I, 556) in alkäischem oder asklepiadeischem Versmaß, deren Umfang zumeist auf nur eine oder zwei vierzeilige Strophen begrenzt ist, sind Ergebnis und Ausdruck von Hölderlins Selbstvergewisserung und machen diese

bisweilen gar zum Thema des Gedichts (vgl. 'Lebenslauf', 'Die Kürze'). Gleichwohl scheint sich Hölderlin schon früh des experimentellen Charakters der Kurzoden bewußt gewesen zu sein und sie als Dokumente einer Übergangsphase betrachtet zu haben. In den Begleitbriefen an Neuffer, die er den beiden Sendungen von Juni und August 1798 für dessen "Taschenbuch" beifügt, spricht er jedenfalls mit leicht distanzierendem Unterton von „Gedichtchen“ oder „Kleinigkeiten“:

*Nehme vorlieb mit den kleinen Gedichtchen. Wenns nur möglich ist, schik ich Dir noch ein größeres nach. Ich bin auch, ehe ich wußte, daß ich Dir damit dienen kann, von andern um Gedichte angegangen worden, und mußte, weil ich sie versprochen hatte, Wort halten.* (StA VI, 272)

Nun kann der Diminutiv „Gedichtchen“ zwar angesichts der relativ großen Zahl von Texten, auf die er sich bezieht, als rhetorisch-kokettes Mittel der Untertreibung verstanden werden. Der Folgesatz dagegen macht die Deutung wahrscheinlicher, daß die epigrammatischen Oden eben wegen ihrer Kürze für Hölderlin nur bedingt zählen und sein Ehrgeiz durchaus auf das ‚größere‘ Gedicht gerichtet bleibt. Solch größeres Gedicht, wie z. B. die zwölfstrophige Ode 'Der Mensch', schickt Hölderlin aber nicht an Neuffer, sondern an Schiller! Vielleicht ist es ja richtig, daß Hölderlin, wie er an Neuffer schreibt, auch anderen Herausgebern im Wort war.<sup>1</sup> Möglich ist auch, daß er von Anfang an nicht nur bei Neuffer publizieren wollte und deshalb einige Oden zurückhielt, um sie in Schillers 'Musenalmanach' zu veröffentlichen. Ironischerweise druckt Schiller aber nur die beiden kürzesten der ihm zugesandten Gedichte, die je zweistrophigen Oden 'Sokrates und Alcibiades' und 'An unsre großen Dichter', so daß Hölderlin nun zwar in zwei Periodika erscheint, aber auch in beiden sich auf die gleiche Rolle eines Autors von „Gedichtchen“ reduziert finden muß. Ärgerlicher noch mag die Tatsache gewesen sein, daß die Fassung des 'Musenalmanachs' in der zweiten Strophe von 'Sokrates und Alcibiades' zwei sinnentstellende Druckfehler aufweist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Adolf Beck merkt dazu an: „Von welchen Zeitschriften Hölderlin in der ersten Hälfte des Jahres 1798 »um Gedichte angegangen worden« war, ist nicht bekannt. Die Sendung an Schiller [...] ging nicht auf dessen Ansuchen zurück.“ (StA VI, 878) Beck scheint die Möglichkeit, daß es sich um eine Art Schutzbehauptung handeln könnte, nicht in Erwägung ziehen zu wollen. Vielleicht traut er sie Hölderlin auch nicht zu. – D. E. Sattler vermutet, daß es sich bei den versprochenen Gedichten um 'Die Götter', 'Heidelberg' und 'Empedokles' handeln könnte, die aus unbekanntem Gründen aber erst im Jahre 1801 im Frankfurter Almanach 'Aglaiä' verspätet erschienen. (FHA 5, 427)

<sup>2</sup> Musen-Almanach für das Jahr 1799. Herausgegeben von Schiller, Tübingen (1798), S. 47:

Das an Schiller gesendete Manuskript dieser asklepiadeischen Ode hat folgenden Wortlaut:

*Sokrates und Alcibiades*

»Warum huldigst du, heiliger Sokrates,  
»Diesem Jünglinge stets? kennst du Größers nicht?  
»Warum siehet mit Liebe,  
»Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,  
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt  
Und es neigen die Weisen  
Oft am Ende zu Schönem sich.

(FHA 5, 457/StA I, 260)

Das antithetische Gefüge der beiden Strophen läßt das Gedicht als zweigeteilte Einheit erscheinen, doch wäre immerhin zu erwägen, ob nicht der Titel als dritter Bestandteil zur Gesamtstruktur zählt. Er skizziert als in der Imagination ruhendes Bild, was in den beiden Strophen zu lebendiger Rede erweckt wird; er koppelt die beiden Namen mit einem Bindewort schlicht aneinander, während es in den nachfolgenden Versen dann gerade um die Problematisierung dieser Verbindung geht, und ohne die konkret vom Titel bezeichnete Konstellation bliebe auch unklar, um wen es sich bei „diesem Jünglinge“ denn handelt. Wer will, mag sich die Odenkonstruktion in Analogie zu der des dreistufig gebauten Emblems verdeutlichen: der Titel (I) wäre das Motto (inscriptio), die erste Strophe (II) der gegebene Wirklichkeitsausschnitt (pictura), die zweite Strophe (III) sodann die sentenzenhaft überhöhte Sinndeutung (subscriptio).<sup>3</sup>

Sokrates und Alcibiades, einerseits der gereifte Geist, andererseits die

in v. 6 „Tugend“ für „Jugend“, in v. 8 „Schönen“ für „Schönem“. – Vgl. dazu Körners Brief an Schiller vom 27. Dezember 1798: „Socrates und Alcibiades ist nicht recht reif geworden. Die zweite Strophe hat eine gewisse Dunkelheit, und der Schluß einen Doppelsinn“. (StA VII, 2, 128) Adolf Beck übersieht bei seinem Kommentar auf derselben Seite, der Körners Einwand lediglich als sehr „subjektives Urteil“ gelten lassen will, ein wenig die Tatsache, daß es sich um gleich zwei Druckfehler handelt, die das Verständnis nun wirklich trüben. – Der Druckfehler „Tugend“ für „Jugend“ hielt sich übrigens besonders hartnäckig, vgl. dazu Friedrich Beißner: Miscellen zu Hölderlin, in: ZfdPh 59 (1934), S. 258–260, hier S. 259.

<sup>3</sup> Damit soll natürlich nicht der Vorschlag gemacht werden, Hölderlins Ode als Emblem zu verstehen. Es geht dieser nicht wie jenem um die Explikation eines schon vorgegebenen und allgemeingültigen Sinns, der auf die besondere Darstellung der „pictura“ lediglich zu übertragen wäre, sondern um eine Geist und Gefühl gleichermaßen umfassende Erleuchtung, um eine individuelle Einsicht.

Lockung jugendlich-schöner Physis. Solche Konstellation ist nicht unbekannt. Der Philosoph und die Schönheit – das ist zunächst einmal ein Schwankmotiv: Aristoteles und Phyllis! Der nur vermeintlich abgeklärte und gegen sinnliche Versuchungen gefeierte Weise erweist nur allzu schnell sich als Tor, der es verdient, in unwürdige Situationen zu geraten; er hätte es besser wissen müssen. Eine warnende Beispielgeschichte ist dies für das ewige und auch etwas banale Thema „Liebe raubt den Verstand“, ein Exemplum sowohl für den Sieg weltzugewandter List und Phantasie über abstrakte Gelehrsamkeit wie auch vor allem für den Sieg der Jugend über das Alter.<sup>4</sup> Denn gefährdet ist der Philosoph (oder auch: der Intellektuelle, Künstler, Dichter) nicht so sehr wegen seiner spezifischen Fähigkeiten – die sorgen lediglich für die komische Fallhöhe! –, sondern gefährdet ist er gerade dadurch, daß er als *Alternder* von jugendlicher Schönheit getroffen wird und ihr erliegt. Wo Kraft und Wille zur Sublimation erschaffen, droht der Absturz in Schande und Lächerlichkeit. Und zwar auch dann, wenn der Betroffene versucht, den eigentlichen Grund seiner Faszination sich zu verheimlichen, wenn er glaubt, dem Schönen an sich sein interesseloses Wohlgefallen zu widmen. Am Ende muß er doch, wie Gustav Aschenbach, die Erfahrung machen, daß die „Dichter den Weg der Schönheit nicht gehen können, ohne daß Eros sich zugesellt und sich zum Führer aufwirft.“<sup>5</sup> Dem Eros als *Alternder* zu folgen heißt aber, und die Beweislast der literarischen Beispiele ist hier geradezu erdrückend, auf Autonomie zu verzichten. Das schmähliche Ende ist vorhersehbar. Der so ironische wie warnende Unterton der Fragestrophe in Hölderlins Ode ist daher nur allzu verständlich.

Der Philosoph und der Schöne, Sokrates und Alkibiades. Beide im Titel genannten Figuren sind historische Personen, unsere Vorstellung von ihnen ist allerdings primär literarisch vermittelt. Was Sokrates betrifft, so beruht unsere Kenntnis vor allem auf den Schriften Platons und Xenophons. Für das Verständnis von Hölderlins Ode bedarf es dieser Kenntnis jedoch nur in geringem Maße, es würde wohl die Einsicht genügen, daß Sokrates in diesen Versen als der Philosoph schlechthin gelten soll. Wer aber war Alkibiades? Vielleicht ist Friedrich Beißners Hinweis auf dessen bloßes Vorkommen im 'Symposion' sowie in zwei

<sup>4</sup> Im Mittelalter wurde der Schwank von 'Aristoteles und Phyllis' vor allem als Exemplum für Frauenlist und Männertorheit verstanden. Vgl. Hanns Fischer, Schwankerzählungen des Mittelalters, München 1967, S. 310.

<sup>5</sup> Thomas Mann, Der Tod in Venedig, in: Sämtliche Erzählungen, Frankfurt/M. 1963, S. 414.

anderen, heute allgemein für unecht gehaltenen Dialogen Platons (StA I, 575) denn doch etwas karg.

Alkibiades war als junger Mann vornehmster Herkunft (mit Kleisthenes und Perikles verwandt) von außergewöhnlicher Schönheit und zwingender Ausstrahlung, angesehen auch wegen seiner sportlichen Erfolge (Olympiasieger 416 v. Chr.), doch erwies er sich in seiner wechselhaften politischen Karriere als brutaler Machtmensch und galt bereits den Zeitgenossen als eine Art Katastrophenpolitiker.<sup>6</sup> Die Schuld an seiner negativen Entwicklung wurde nun auch und gerade dem Sokrates angelastet, dessen Schüler er war. Daher verwundert es nicht, daß Xenophon, als des Sokrates Apologet, mehrmals und mit Nachdruck versichert, daß Alkibiades gar kein richtiger Schüler gewesen sei, nämlich nicht aus Liebe zur Philosophie den Weg zu Sokrates fand, sondern nur, um sich Techniken und Fertigkeiten für seine politische Karriere anzueignen.<sup>7</sup> Von homoerotischen Implikationen ist bei Xenophon nicht die Rede. Ihm ist nur wichtig, daß Alkibiades zu Sokrates kam, nicht umgekehrt, daß Alkibiades sich nur für das interessierte, was er bei jedem beliebigen Sophisten auch hätte erfahren können, und daß sein späterer Lebensweg eben nur beweise, wie sehr und wie weit er sich von Sokrates entfernt habe.

In Platons 'Symposion' hält Alkibiades (der „Jüngling“ ist zu diesem Zeitpunkt immerhin auch schon 35 Jahre alt!) eine Lobrede auf Sokrates, und es ist ein pikanter Einfall Platons, daß er das so lebendige wie gewinnende Charakterbild des maßvollen Philosophen ausgerechnet von dem in jeder Hinsicht maßlosen Alkibiades entwickeln läßt. Dessen *Laudatio* hat gleichwohl den Charme entwaffnender Offenheit, wenn Alkibiades gesteht, wie er dem Sokrates homoerotische Offerten gemacht hat, und auch berichtet, wie dieser darauf reagierte: „Aber als ich das getan hatte, zeigte dieser Mann sich mir so überlegen und verlachte meine Jugendschönheit und spottete meiner.“ (Symp. 219 c) Der Jüngere und Schönerer also neigt sich dem Älteren zu, dem silenhaft häßlichen Sokrates, und noch dazu vergeblich! Platon läßt keinen Zweifel daran, daß Sokrates kühl und distanziert und ohne besondere Überwindung

<sup>6</sup> Vgl. die entsprechenden Anmerkungen in der Ausgabe: Platon, Das Trinkgelage oder Über den Eros. Übertragung, Nachwort und Erläuterungen von Ute Schmidt-Berger. Mit einer Wirkungsgeschichte von Jochen Schmidt und griechischen Vasenbildern, Frankfurt/M. 1985 (= Insel Taschenbuch 681), S. 126 f., S. 212 f.

<sup>7</sup> Vgl. Xenophon, Memorabilia, 1. Buch, 2. Kapitel (Erinnerungen an Sokrates, Berlin 1955, S. 22 ff.).

Alkibiades zurückweist. Der Leser soll wissen, daß Sokrates gerade diesem Jüngling nie enger verbunden war und daß er auch generell, wiewohl geradezu selbst die dämonische Inkarnation des Eros, Standhaftigkeit und Selbstbeherrschung bewahrt und mit Leichtigkeit allen sinnlichen Versuchungen widersteht.

Nun ist die überragende Bedeutung des 'Symposions' für Hölderlin und sein Werk derart offensichtlich (Diotima!), daß sie keiner ausführlichen Erläuterung bedarf. Um so überraschender ist daher die Freiheit, mit der Hölderlin in seiner Ode die Figuren Sokrates und Alkibiades zwar aus dem 'Symposion' übernimmt, die dort dargestellte Konstellation indes, wenn wir der ersten Strophe vertrauen, ins Gegenteil verkehrt.

Sehen wir uns die beiden Strophen genauer an. Sicher handelt es sich, wie Friedrich Beißner anmerkt, um „Rede und Gegenrede wie in der Ode 'Die Kürze'“ (StA I, 575), und es stimmt schon: „Die beiden Strophen entsprechen sich wie Frage und Antwort.“<sup>8</sup> Aber das gilt doch nur in rhetorisch-formalem Sinn, was den Darbietungscharakter betrifft, die Konstruktion des dialogischen Moments – um einen „wirklichen“ Dialog geht es keineswegs! Die Anführungszeichen der ersten Strophe verleihen dem Vierzeiler eher die Qualität eines Zitats. Einer anonymen Sprecherrolle wird die Aufgabe zugewiesen, jene Fragen zu stellen, die man im alten Athen wohl vielerorts gern beantwortet sähe, und zwar in zugespitzter, verdichteter Form.<sup>9</sup> Besorgnis sowohl als Ironie schwingen mit, wenn der als „heilig“ apostrophierte Sokrates über seine ungebührliche Zuneigung zum schönen Alkibiades einvernommen wird.

Drei Fragen sind es, die an Sokrates gerichtet werden, und alle haben sie jenen polemischen Unterton, der beweist, daß es dem Fragenden nicht um Auskunft und Erklärung zu tun ist, sondern daß er den Gefragten inquisitorisch zur Rechtfertigung zwingt. Man beachte die durchweg rhetorische Konstruktion der Strophe: das Einsetzen mit wörtlicher Rede wirkt lebendig, die Du-Anrede persönlich-direkt, die Dreizahl der Fragen insistierend. Dabei handelt es sich im Grunde um

<sup>8</sup> Detlev Lüders in: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Gedichte. Bd. 2: Kommentar, Bad Homburg v.d.H. 1970, S. 148.

<sup>9</sup> Vgl. Walter Hinderer, Im Wechsel das Vollendete. Friedrich Hölderlin, 'Sokrates und Alcibiades', in: Frankfurter Anthologie. Gedichte und Interpretationen, Bd. 6 Frankfurt/M. 1982, S. 61–64. Hinderer spricht von einer „banausenhaften Frage“, die den „kunst- und philosophiefeindlichen Spießern unter den Athenern“ zuzuschreiben sei, „die eben nicht eingeweiht waren in die »Theokratie des Schönen«, wie sie sowohl Platons als auch Hölderlins Diotima lehrte“. (S. 63)

eine einzige, lediglich in Frageform eingekleidete Tatsachenbehauptung, die mit kritisch-mißbilligendem Ton vorgetragen wird: daß Sokrates nämlich allein diesen Jüngling zum göttergleichen Objekt seiner liebenden Verehrung mache, als kenne er nichts „Größeres“ mehr. Der Vorwurf gilt Sokrates' Lebensführung, zielt damit aber weniger auf dessen Moral, als daß er das denkerische Fundament des idealistischen Philosophen zu erschüttern sucht. Wie kommt der alternde Weisheitsfreund dazu, sein ganzes Augenmerk auf Irdisches, auf Jugendschönheit, das Vergängliche schlechthin, zu lenken? Gilt etwa die These nicht mehr, daß „der Blick des Geistes erst dann scharf zu sehen beginne, wenn derjenige der Augen an Sehkraft verliert“? (Symp. 219a) Soll die Schau der reinen Idee zurückgenommen werden auf die Anschauung des einen schönen Körpers, geht es um eine Revision des Denkens, die sich als Entsublimierung des Eros ankündigt?

Die zweite Strophe korrespondiert der ersten nun insofern, als sie den drei Fragen ihrerseits drei Sätze entgegenstellt. Allerdings antwortet der Du-Anrede kein Ich, sondern dieses versteckt sich, bleibt unbestimmt („Wer das Tiefste gedacht“, „wer in die Welt geblickt“) oder verschwindet im Plural („die Weisen“). Insofern will es auch nicht zwingend erscheinen, diese Strophe im engeren Wortsinn als Rollenlyrik zu verstehen, als spräche der angeredete Philosoph jetzt selbst. Richtig ist, daß die Antwort in seinem Sinne erfolgt: so hätte er reden können oder sollen. Der Diskurs im hohen Stil ist dabei von merklicher Autonomie, d. h. er ist dialogisch kaum sonderlich eingebunden, benötigte wohl nur des rechten Stichworts, um abgerufen zu werden.<sup>10</sup> Als direkte Replik auf die gestellten Fragen wäre er höchst unbefriedigend, denn die behauptete Vorliebe des Philosophen für den schönen Alkibiades wird weder bestritten noch gerechtfertigt. Der Fragende wird vielmehr auf das Leben, die Jugend, das Schöne verwiesen, also auf abstrakte und überpersonale Begriffe. Lebendigkeit, Jugendlichkeit und Schönheit teilt Alkibiades indes mit anderen Jünglingen, so daß die Frage, warum Sokrates nur ihm sich zuneige, ohne Antwort bleibt. Und die Aussage gar, daß „die Weisen oft“ (also: nicht immer, nicht zwangsläufig) sich dem Schönen zuwenden, verrätst die behauptete Tatsache, daß Sokra-

<sup>10</sup> Das Preisen von Jugend und Schönheit gehört, wie man weiß, seit langem zu Hölderlins Repertoire und bestimmt ganz wesentlich seine frühe Reimdichtung. Vgl. z. B. 'Hymne an den Genius der Jugend', wo es u. a. heißt: „In der Jugend Stralen sonnen / Ewig alle Geister sich“ (FHA 2, 182/StA I, 171) oder 'Der Gott der Jugend': „Wird da, wo sich im Schönen / Das Göttliche verhüllt, / Noch oft das tiefe Sehnen / Der Liebe dir gestillt.“ (FHA 2, 223/StA I, 189)

tes „diesem Jünglinge stets“ huldige, in einer Weise, die geradezu als Verweigerung des Dialogs verstanden werden kann. Der gnomische Spruch entwirft eine Dimension, in der es nicht mehr um einzelne Personen geht oder gehen soll. Folglich taucht die konkrete Präsenz des Alkibiades im Begriff des Schönen ebenso unter wie die des Sokrates im Begriff der Weisen.

Man hat die zweite Strophe oft bewundert, wegen der Übereinstimmung von Syntax und Metrum sowohl als wegen ihres auch gedanklich kunstvoll antithetischen Baus. Das asklepiadeische Versmaß „muß solches Widerspiel der Worte und Gedanken begünstigen“<sup>11</sup>, und darum hat Hölderlin es auch gewählt, aber der Asklepiadeus bringt – wie der Pentameter im Distichon, wie der Alexandriner, denen man solch innewohnende Antithetik ebenfalls nachsagen kann – den gedanklichen Kontrast natürlich nicht selbsttätig hervor. Das metrische Oppositionsangebot mit dem Hebungsprall in der Mitte muß ja durchaus nicht immer inhaltlich beachtet werden und läßt sich zudem syntaktisch leicht überspielen. Keineswegs in allen seinen asklepiadeischen Oden ist Hölderlin eine derart mühelos wirkende Kongruenz von Satzeinschnitt und metrischer Zäsur gelungen wie in dieser Strophe mit den beiden Sätzen, denen ein weich ausschwingender Schlußsatz folgt.<sup>12</sup>

Die Gegensätze zwischen Denken und Lieben, dem Tiefsten und dem Lebendigsten, der Welt(erfahrung) und der Jugend, Weisheit und Schönheit werden beschworen nur, um ihre Harmonisierbarkeit zu postulieren. Die Verschmelzung der Gegensätze allerdings scheint erst „am Ende“ möglich, ihr geht ein zeitlicher Prozeß voraus. Nur wer schon „das Tiefste gedacht“ hat, kann „das Lebendigste“ lieben – ein zeitliches Nacheinander, das im Relativsatz einen kausalen bzw. konditionalen Nebenakzent bekommt. Gedankliche Anstrengung allein reicht aber nicht aus. Hinzu kommt das In-die-Welt-Blicken als jener Prozeß des Lebens selbst, der Zeit kostet und Erfahrung bringt. Erst

<sup>11</sup> Friedrich Beißner, *Miszellen* (s.o. Anm. 2), S. 259.

<sup>12</sup> Vgl. den schönen und wichtigen Aufsatz von Wolfgang Binder: Hölderlins Odenstrophe. In: *HJb* 1952, S. 85–110. Binder würdigt die zweite Strophe von ‚Sokrates und Alcibiades‘ als Muster des asklepiadeischen Silbenmaßes (S. 94 f.). Die wenigen Sätze, die er dem Gehalt widmet, sind leider nicht einmal der Ansatz einer Deutung, sondern versinken in weihellichem Geraune: „Das Überraschendste an dieser Strophe ist freilich nicht der Formcharakter, sondern der Umstand, daß sich hier in logisch-antithetischer Zuspitzung ein Gedanke ausdrückt, der weit jenseits logischer Bereiche seine Heimat hat. Warum neigen sich die Weisen dem Schönen zu? Hier spricht ein Tiefsinn, ein Wissen um geheime Lebenszusammenhänge in einer Form, die ihm geradezu kontradiktorisch entgegengesetzt zu sein scheint. Das erst ist der ganze Hölderlin.“ (S. 95)

vom Alter her wird verständlich, was „Jugend“ ist, und der Weise mag dann schließlich „am Ende“ dem Schönen sich zuneigen.

Der letzte Satz ist keine Sentenz mehr, weil die Stringenz der Gedankenführung durch das Wort „oft“ relativiert wird. Vorsichtig wird somit zur bloßen Möglichkeit erklärt, was durch die beiden vorangehenden Verse hinreichend legitimiert und vorbereitet schien; die Entscheidung für die Schönheit wird reduziert auf eine Art Optionsrecht, das die Weisen in Anspruch nehmen können, aber nicht müssen – d. h. ihre Weisheit bewährt und beweist sich nicht erst durch diese Wahl! Diese Einschränkung durch das Wort „oft“ an der Stelle, wo in den Entwürfen ein „fromm“ oder „gern“ stand, ist vielleicht das bemerkenswerteste Detail der ganzen Strophe. Wer sich ein wenig in Hölderlins Werk auskennt, wird überrascht zur Kenntnis nehmen müssen, daß der Autor des ‚Hyperion‘ und Anreger wenn nicht gar (Mit-)Verfasser des ‚Ältesten Systemprogramms‘ nicht noch viel dezidierter die These vertritt, daß den Weisen am Ende die Schönheit als letztes Ziel allen Strebens, als Eins und Alles, erfahrbar wird.

An dieser Stelle empfiehlt sich ein Blick auf die Textgenese, wie sie durch das editorische Verfahren der „Frankfurter Ausgabe“ besonders plastisch dokumentiert wird. Deren lineare Textdarstellung macht den Prozeß der Streichungen, Ersetzungen, Korrekturen transparent und hält auf den verschiedenen Textstufen Ansatz und Ausmaß der Änderungen fest. Auch für die Ode ‚Sokrates und Alcibiades‘ wird ein vertieftes Verständnis dadurch möglich, daß – nach D. E. Sattlers Intention – die „Bewegung des Textes zu sich selbst“ (FHA 4, 11) verfolgt werden kann.

Der aus dem frühen Entwurf konstituierte Text I A belegt, daß nur zwei der acht Verse (1 und 4) unverändert in die an Schiller gesandte Druckvorlage eingegangen sind. Wir heben die später überarbeiteten Stellen der Anschaulichkeit wegen hervor:

*Sokrates und Alcibiades.*

„Warum huldigest du, heiliger Sokrates!  
„Diesem Jünglinge? kennt Größeres nicht dein Blick?  
„Warum siehst begeistert  
„Wie auf Götter, dein Aug’ auf ihn?“

Wer das Tiefste gedacht, ehrt das Lebendigste  
Hohe Jugend erkennt nur der gereifte Geist,  
Und der Weiseste wendet  
Fromm am Ende zu Schönem sich.

(FHA 5,456)

Die angeredete Person wird gleich zweimal durch eine Metonymie aus dem Bereich des Visuellen („dein Blick“, „dein Aug“) vergegenwärtigt. Und Sokrates' „Huldigung“ ist hier noch ganz in die Bildlichkeit des *verehrenden* Anschauens gefaßt. Zudem äußert sie sich weniger als Passion denn als ästhetisches Wohlgefallen, dem das persönlich-emotionale Interesse in dem Maße fehlt, wie „Begeisterung“ (v.3) sich von „Liebe“ unterscheidet.

Im zweiten Asklepiadeus liegt, wie man sieht, die syntaktische Zäsur noch nicht an der vom Metrum verlangten „richtigen“ Stelle (v.2), und in dem durchgehenden Aussagesatz v.6 ist der Einschnitt im Grunde kaum spürbar. Beide Verse boten sich insofern wohl am ehesten für eine Überarbeitung an.

In der Antwortstrophe fällt auf, daß die *Erkenntnisfähigkeit* zunächst ganz im Vordergrund steht. Mit betonter Ausschließlichkeit wird formuliert, daß „nur der gereifte Geist“ das Wesen der Jugend erfassen könne, womit – im Anschluß an „das Tiefste gedacht“ – ein rein intellektueller Vorgang angesprochen ist, eben ein „Erkennen“ (v.6), noch nicht jenes umgreifendere „Verstehen“ der späteren Fassung. Und wenn „der Weiseste“ sich am Ende dem Schönen zuwendet, so manifestiert sich im Superlativ zugleich die Bedingung eines Entschlusses, der logisch-folgerichtig erscheinen soll. Der Erkenntnisprozeß kulminiert an einem Punkt, wo das Denken umschlägt in eine andere Qualität, in eine demütig-religiöse Einsicht. Die höchste Stufe der Weisheit erreichen heißt „fromm“ werden, angesichts des Göttlichen, das sich im Schönen offenbart.

Auf der Textstufe I B, die wir hier ohne Varianten zitieren, kommt es zu einer Überarbeitung allein der zweiten Strophe:

*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendige  
Hohe Jugend versteht wer in die Welt geblickt,  
Und der Weiseste neiget  
Gern am Ende zu Schönerm sich.*

(FHA 5,456)

Die Änderung im zweiten Asklepiadeus harmonisiert Syntax und Metrum nicht nur, sondern läßt dadurch zugleich den kunstvollen Chiasmus von Haupt- und Relativsatz (v.5/6) entstehen. Zum anderen gewinnt die Strophe nun auch schon jenen von Liebe (v.5), Verständnis (v.6) und Zuneigung (v.7/8) bestimmten Gestus, der ein seelisch-geistiges Verhalten umschreibt, das nicht mehr so ausschließlich intellektuell, sondern auch und mehr noch gefühlsmäßig akzentuiert ist. Allerdings bleibt es noch bei dem Superlativ „der Weiseste“, und das religiöse

Moment („fromm“) wird durch ein ausdrucksärmeres Adverb der Bereitwilligkeit bzw. des Wunsches („gern“) ersetzt.

Der Vergleich der Textstufen führt zu dem paradoxen Ergebnis, daß die Textentwicklung ebenso von einer Intensivierung wie von einer Abschwächung bzw. Zurücknahme gekennzeichnet ist. Die Intensivierung liegt darin, daß die Qualität von Sokrates' emotionaler Involviertheit gesteigert wird. Erst durch den – auch metrisch willkommenen – Zusatz nämlich, daß seine Huldigung „diesem Jünglinge *stets*“ gelte, ergibt sich in der druckfertigen Fassung jenes besondere Gefühl von Bindung und Hingezogenensein, für das im folgenden das Wort Liebe einsteht: „mit Liebe“ sieht sein Auge auf den Jüngling, er „liebt“ in ihm die Verkörperung des Lebendigsten, statt diese bloß zu „ehren“. Die gefühlsmäßige Intensität, die dem Gedicht dadurch zuwächst und die im „Verstehen“ (das mehr ist als „Erkennen“) und in der „Zuneigung“ (die mehr ist als „Zuwendung“) sich bestätigt, reicht bis in den letzten Vers, dessen einleitendes Adverb aber von „fromm“ über „gern“ bis auf den bloßen Zeitumstand „oft“ reduziert wird. Dies ist eine Abschwächung, eine Zurücknahme satzenhafter Gewißheit. Es wäre trotzdem falsch, an dem melodisch fließenden Schlußsatz „Und es neigen die Weisen/Oft am Ende zu Schönerm sich“ die Einbuße an Stringenz nur als Verlust zu beklagen, ohne zu sehen, daß in dem Verzicht auf die superlativische Erhöhung („der Weiseste“ verliert seine Besonderung und reiht sich ununterscheidbar unter seinesgleichen ein) sowie in der sanften Zurücknahme jeder apodiktischen Selbstgewißheit Weisheit nicht nur beschrieben, sondern manifestiert wird. Solche Darbietungsform des Schlusses entbehrt ersichtlich der „Pointe“ und auch dessen, was man in der Aufklärung als „Witz“ zu bezeichnen pflegte. Das führt zu der Frage, inwieweit die Kennzeichnung dieser Ode als „epigrammatisch“ berechtigt ist.

Natürlich ist Sokrates und Alcibiades' kein reines Epigramm – schon gar nicht im Sinne Lessings, der darunter ein mimetisches Spiel verstand, bei dem erst „Erwartung“ geweckt, dann eine Weile hingehalten werde, um schließlich in eine plötzliche scharfsinnig-witzige Pointe zu münden, die für den „Aufschluß“ sorgt. Ohne die intellektuelle Zuspitzung, die überraschende Pointe bzw. das „acumen“, sei nach Lessings Meinung ein Epigramm oder Sinngedicht nicht zu denken: man habe daher „Recht, allen kleinen Gedichten, denen es mangelt, den Namen des Sinngedichts zu versagen.“<sup>13</sup> Dabei ist aber zu bedenken, daß Les-

<sup>13</sup> Gotthold Ephraim Lessing, Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm und einige der

sing sich nahezu ausschließlich am lateinischen Epigramm orientierte und Martial zum Vorbild nahm.

Es gibt neben dieser aber noch eine andere Erscheinungsform epigrammatischer Dichtung, auf die in den folgenden Versen Klopstocks aufmerksam gemacht wird:

Bald ist das Epigramm ein Pfeil,  
Trifft mit der Spitze;  
Ist bald ein Schwert,  
Trifft mit der Schärfe;  
Ist manchmal auch – die Griechen liebten's so –  
Ein klein Gemäld, ein Strahl, gesandt  
Zum Brennen nicht, nur zum Erleuchten.<sup>14</sup>

Die ersten vier Verse beziehen sich, wie man an der Waffenmetaphorik sehen kann, auf das kämpferisch-intellektuelle Epigramm als Organon aufklärerischer und zumal satirischer Literatur, und sie harmonieren insoweit mit der Lessingschen Definition. Die folgenden drei Verse hingegen beschreiben den Epigramm-Typus der 'Anthologia Graeca', denjenigen, der für Herders Definition die wesentliche Grundlage ist.

Herder unterteilt das Epigramm erstens in die „Darstellung (Exposition)“ eines Sachverhalts, zu dem dann zweitens eine Sinngebung trete, die uns „in der kürzesten, angenehmsten, lebendigsten Sprache [...] in unsere Seele geschrieben“ werde und „Befriedigung“ auslöse.<sup>15</sup> So fern Hölderlins Ode dem Epigrammatischen steht, wie es Lessing definierte (und in eigenen anakreontischen Reimversen pflegte), so nahe scheint es ihm im Lichte der Herderschen Definition zu rücken. Der Literaturhistoriker wird indes nicht übersehen wollen, daß 'Sokrates und Alcibiades' sich in Form und Duktus nicht nur von Hölderlins eigenen Epigrammen unterscheidet, sondern daß das deutsche Epigramm um 1800 so stark vom Vorbild der 'Xenien' Goethes und Schillers abhängig war, daß es kaum anders denn als Distichon mehr vorstellbar schien.<sup>16</sup>

vornehmsten Epigrammatisten. In: Gesammelte Werke, hrsg. v. Paul Rilla, Bd. 7, Berlin 1956, S. 7–140; Zitate S. 14 und 47.

<sup>14</sup> Friedrich Gottlieb Klopstock, zitiert nach: Deutsche Epigramme. Auswahl und Nachwort von Gerhard Neumann. Stuttgart 1980 (= Reclams UB 8340), S. 301. (Vgl. ebenda die Darstellung von Lessings und Herders Epigramm-Theorien, S. 297 ff.)

<sup>15</sup> Johann Gottfried Herder, Anmerkungen über die Anthologie der Griechen, besonders über das griechische Epigramm. In: Sämtliche Werke, hrsg. v. Bernhard Suphan, Bd. XV, Berlin 1888, S. 205–221 und 337–392, Zitate S. 341 und 372.

<sup>16</sup> Vgl. Zdenko Škreb: Das Epigramm in deutschen Musenalmanachen und Taschenbüchern um 1800, Wien 1977, S. 67.

Gleichwohl: in dem Maße, wie man bereit ist, eine besonders enge und bruchlose Beziehung von erster und zweiter Strophe in Hölderlins Ode wahrzunehmen (daß in der Fragestrophe also jener Sachverhalt dargestellt wäre, der in der sog. Antwortstrophe seine seelisch-befriedigende Deutung fände), mag es berechtigt sein, 'Sokrates und Alcibiades' als – im Herderschen Sinn – epigrammatisch zu bezeichnen. Aber würde das dem besonderen Charakter der zweiten Strophe wirklich gerecht? Die Sinngebung dieser Verse erfolgt doch immanent aus ihrem antithetischen Gefüge und bezieht sich auf dieses selbst, d. h. sie konstruiert die Gegensätze von Denken und Leben, Erfahrung und Jugend, Weisheit und Schönheit, um sie im Zeichen von Liebe, Verständnis und Zuneigung miteinander zu verschmelzen. Die daraus resultierende „Befriedigung“ aber entfernt sich weit (und bewußt) vom Sachverhalt der ersten Strophe, statt sich damit zu begnügen, ihn aufzuschließen.

In diesem Zusammenhang sei beiläufig erwähnt, daß der Druckfehler in Schillers „Musenalmanach“ („Und es neigen die Weisen/ Oft am Ende zu Schönen sich“) im Lichte epigrammatischer Logik ganz plausibel wäre. Im Pluralis „die Schönen“ kann nämlich die Person Alcibiades, um die es in der ersten Strophe ging, viel stärker mitgedacht werden als in dem Abstraktum „das Schöne“, und es käme insofern zu einer engeren Verklammerung beider Strophen oder, wenn man so will, zu einer Bekräftigung des epigrammatischen Moments. Weit entfernt aber davon, eine Begründung für Sokrates' allein dem Alcibiades geltende Huldigung auch nur zu versuchen, kappt die zweite Strophe jeden allzu konkreten Bezug auf die erste, indem sie, merklich abgehoben von dieser, nur in sublimierten Begriffen spricht.

Was aber bedeutet die Zuwendung zum Schönen, warum neigen „die Weisen“ sich ihm zu? Der Schluß, statt überraschenden Aufschluß (im Sinne Lessings) oder Befriedigung (im Sinne Herders) zu geben, ist selbst des Kommentars bedürftig. Wer sich nach Deutungshilfen umsieht, wird im 'Hyperion' auf so manche Stelle stoßen, an der die eminente Wichtigkeit der Schönheit beschworen wird, z. B. diese:

*O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinth der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! wißt ihr seinen Nahmen? den Nahmen deß, das Eins ist und Alles?  
Sein Nahme ist Schönheit.* (FHA 11,644/StA III,52 f.).

Es ist leider fraglich, ob die zitierte Passage eine große Hilfe für das Verständnis der letzten Odenverse liefern kann. Was besagt sie? Daß



Schönheit „das Höchste und Beste“ sei, das „Eins und Alles“ – und daß, wie wir ergänzen wollen, „die Weisen“ demnach wohl Grund hätten, ihr stets und uneingeschränkt zu huldigen. Warum der Schönheit dieser Rang gebührt, bleibt allerdings These, emphatisches Bekenntnis, beschwörende Formel. Das erleichtert den Verzicht darauf, andere Hölderlin-Zitate heranzuziehen, bei denen das Ergebnis ähnlich wäre; auch sind wir uns der Problematik sog. Parallelstellen wohl bewußt.<sup>17</sup>

Werfen wir statt dessen nochmals einen vergleichenden Blick auf Platons 'Symposion'. Daß in Hölderlins Ode der Philosoph dem Schönen huldigt, während bei Platon der schöne Alkibiades den satyrhaften Sokrates vergeblich zu verführen versuchte, wurde bereits erwähnt. Wichtiger noch ist dies: die gedankliche Stufung der Hölderlinschen Verse, daß nämlich die Weisen am Ende sich dem Schönen zuneigen, entspricht keineswegs derjenigen in Platons Dialog. Im Gegenteil! In Diotimas von Sokrates referierter Eros-Hierarchie nimmt die Leidenschaft für den einzelnen schöngestalteten Menschen nämlich nur die unterste Stufe ein. Von ihr aus erschließt sich dem Weisheitsfreund die Freude an Leibesschönheit allgemein, sodann die Liebe zum Seelisch-Schönen, darauf zum schönen Handeln sowie zu Sitten und Gesetzen, danach zu schönen Erkenntnissen, um schließlich der Idee des Schönen selbst zu gelten. (Symp. 210a–212a) Es ist ein Prozeß der Entkörperlichung bzw. Vergeistigung des Eros, eine Aufwärtsbewegung, die vom sinnlich-konkreten Anschauen des schönen Einzelkörpers zur geistigen Schau der reinen Idee des Schönen führt.

Demgegenüber verwundert die Feststellung, daß „die Weisen“ in Hölderlins Ode erst „am Ende“ sich der Verkörperung jugendlich-lebendiger Schönheit zuneigen, der ästhetischen Anschauung erst so spät sich überlassen. Die „Zuneigung“ der Weisen darf wohl ganz wörtlich verstanden werden: als ein Sich-Niederbeugen von der Höhe des Wissens und der Erfahrung herab. Der „hochaufstrebende Geist“ würde somit, wie mit Blick auf die Kurzode 'Lebenslauf' zu formulieren erlaubt sei, durch Schönheit gelockt und durch Liebe gebeugt, zum Irdischen niedergezogen. Der Philosoph und die Schönheit – idealistisch sind sie beide, der Philosoph im 'Symposion' und der in Hölderlins Ode. Doch während es den einen in seinem geistigen Aufwärtsdrang mehr und mehr vom Boden abhebt (die Ideenschau ist schon eine recht

<sup>17</sup> Es hieße die kleine Ode interpretatorisch zu überlasten, wenn wir hier versuchen wollten, die Bedeutung der Schönheit im Lichte der spröden und esoterischen „Vereinigungsphilosophie“ zu skizzieren. – Zur Problematik der sog. Parallelstellen vgl. Peter Szondi, Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. Frankfurt/M. 1967, S. 15ff.

mystische Angelegenheit!), neigt es den anderen dem Irdischen zu: er „schaut“ nicht die entmaterialisierte Idee, sondern sein Blick haftet an deren sinnlichem Schein.

Der Philosoph und der Schöne – das hätte das Motiv eines Schwanks sein können oder zumindest das Motiv einer Darstellung, die sich auch auf sinnlich-direktere und relativ unerhabene Aspekte von Liebe einließe und womöglich gar von einem unsauberen, anarchischen Eros handelte. Nur hätte es dazu natürlich eines anderen Dichters als Hölderlins bedurft, eines Dichters, der einen weniger emphatischen und idealistisch durchglühten Begriff von Schönheit hätte.

Wir kommen an den Anfang unserer kleinen Studie zurück, indem wir uns der Frage zuwenden, inwieweit in 'Sokrates und Alcibiades' die Ratschläge Schillers und Goethes berücksichtigt worden sind. „Weitschweifig“ ist die kurze Ode nun wahrlich nicht, sie ist ein „kleines Gedicht“, und einen „menschlich interessanten Gegenstand“ hat sie auch. Doch kommt dieser nicht aus gelebter Erfahrung, sondern aus dem alten Athen, d. h. ist durch Bildungslektüre vermittelt, und ein „philosophischer Stoff“ ist die „Kleinigkeit“ am Ende wohl auch wieder geworden.

Und wie steht es mit Hölderlins einleitend zitierter These, daß ein „idealischer Kopf“ wie er gut daran tue, „das Empirische, das Irdische, das Beschränkte sich zum Elemente zu machen“? Er hat es versucht – in der ersten Strophe! Hier hat er sich sozusagen zum Sprecher eines ihm fremden Gedankengangs gemacht, hier findet sich sogar eine der bei Hölderlin seltenen Stellen von Ironie („kennest du Größers nicht?“), hier ist nicht von der Schönheit, sondern konkret vom schönen Jüngling Alkibiades die Rede. Aber dann kommt es zu einer Zäsur, die mehr ist als nur formale Trennung. Die zweite Strophe ist gerade in dem Maße bedeutend und anders, wie sie als Ausdruck und Indikator einer in sich geschlossenen Gefühls- und Gesinnungswelt über sich hinausweist, statt lediglich auf die erste Strophe antwortgebend zurückzulenken. Hier erst, will es scheinen, ist Hölderlin ganz bei sich selbst, und die vier Eingangsverse wirken dagegen wie rhetorisches Rollenspiel. Die zweite Strophe spricht eine Lehre aus, ohne daß man sie darum „didaktisch“ nennen möchte, ihre Konstruktion hat ästhetisches Raffinement, doch ruft sie deshalb nicht den Eindruck eines formalen Kunst- oder Bravourstücks hervor. Sie ist anschaulich, obwohl sie fast nur aus abstrakten Begriffen besteht. Ihre satzenhafte Festigkeit entgeht der spröden Starrheit des Spruchs, indem sie weich und melodisch ausschwingt. Vielleicht ist die Strophe einfach zu vollkommen, als daß die

Einheit des zweistrophigen Gebildes davon unbeeinträchtigt bleiben konnte?

Und dennoch: etwas fehlt dem welken Charme dieser Strophe und fehlt damit auch dem ganzen Gedicht! Ihm fehlt das, was Hölderlin in einem Brief an Neuffer vom 12. November 1798 als „das Lebendige in der Poësie“ bezeichnet:

*Es fehlt mir weniger an Kraft, als an Leichtigkeit, weniger an Ideen, als an Nüancen, weniger an einem Hauptton, als an mannigfaltig geordneten Tönen, weniger an Licht, wie an Schatten, und das alles aus Einem Grunde; ich scheue das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr.*

(StA VI,289)

Ist, was hier als Desiderat beschworen wird, in einer zweistrophigen Ode überhaupt zu verwirklichen? Die Frage beantwortet sich von selbst. Trotzdem sollte man der Versuchung widerstehen, die selbstkritische Bilanz Hölderlins unreflektiert sich zu eigen zu machen oder gar zustimmend gegen die Kurzoden insgesamt auszuspielen.<sup>18</sup> Fraglich ist auch, ob Hölderlins Diagnose wirklich zutrifft. Zwar findet sich vieles – nicht alles („Leichtigkeit“?!) – von dem, was der Dichter hier noch vermißt, in seinem späteren Werk, den Gedichten nach 1800, aber deren überragende Qualität liegt mit Sicherheit nicht darin, daß Hölderlin nun „das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben“ stärker berücksichtigte. Dieses bleibt ihm nach wie vor fremd, es fehlt nicht nur dem Gedicht vom Philosophen und der Schönheit.

‘Sokrates und Alcibiades’ zeigt noch nicht den „ganzen Hölderlin“, und das kann auch gar nicht anders sein, aber die kleine Ode ist dennoch ein gelungenes Gedicht. Inhaltliche Antithetik, formale Präzision sowie die Musikalität des asklepiadeischen Metrums verleihen den Versen eine strenge Geschmeidigkeit und damit, zumal in der zweiten Strophe, auch jene „Nüchternheit in der Begeisterung“, zu der Schiller geraten hatte und die sich Hölderlin in den Kurzoden der Frankfurter Zeit erarbeitete.

<sup>18</sup> Vgl. dagegen Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*, Bern <sup>1962</sup>, S.237f. Kayser vermißt an sämtlichen Kurzoden den lebendigen und bewegteren Rhythmus der späteren Oden und konstatiert „ein lehrhaftes Spruch-Sprechen“. Das ist nicht ganz unrichtig, aber zugleich auch ungerecht und trivial: den kurzen Oden wird im Grunde vorgeworfen, daß sie noch nicht so wie die größeren und längeren seien.

## Die Darstellung der Korsen in Hölderlins Verserzählung ‘Emilie vor ihrem Brauttag’

Von

Christoph Prignitz

Als Hölderlin 1799 mit der Absicht umging, eine eigene Zeitschrift zu gründen, wandte er sich an seinen Freund Christian Ludwig Neuffer. Dieser gab bei Johann Friedrich Steinkopf in Stuttgart das ‘Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung’ heraus und konnte so eine Verbindung zwischen dem Verleger und Hölderlin herstellen. Steinkopf war am Journalplan des Dichters durchaus interessiert – er sollte sich erst zurückziehen, als es Hölderlin nicht gelang, prominente Mitarbeiter zu gewinnen. Zunächst aber forderte Steinkopf zusammen mit Neuffer den Dichter auf, sich seinem künftigen Publikum mit einem Werk zu empfehlen. Hölderlin verfaßte daraufhin die Verserzählung ‘Emilie vor ihrem Brauttag’, die im ‘Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung auf das Jahr 1800’ erschien.<sup>1</sup>

Hölderlin waren, als er die ‘Emilie’ schrieb, Grenzen gesetzt. Er hatte sich der Kritik Neuffers und insbesondere Steinkopfs, von dem das Gelingen seines Zeitschriftenplans abhing, zu stellen und mußte sich unter anderem sagen lassen, sein Werk werde wahrscheinlich wenig publikumswirksam sein.<sup>2</sup> Ferner arbeitete er für eine ganz bestimmte Zielgruppe, die Leserinnen des ‘Taschenbuchs’, war also von ihren Erwartungen abhängig. Dennoch versuchte Hölderlin, in der ‘Emilie’ eigene formale und inhaltliche Anliegen zu verwirklichen<sup>3</sup>, die eine genauere Beschäftigung mit dem in der Forschung sehr wenig beachteten Text rechtfertigen.<sup>4</sup> Eines dieser Anliegen war es, die Leserinnen auch mit

<sup>1</sup> In der Großen Stuttgarter Ausgabe (StA, Bd. 1–8, Stuttgart 1943–1985) ist das Werk in Bd. 1, S. 277 ff. (= I, 277 ff.) abgedruckt. Zitate aus der ‘Emilie’ werden im folgenden mit der Verszahl belegt.

<sup>2</sup> Vgl. StA VII, 1, 133.

<sup>3</sup> Vgl. StA VI, Brief Nr. 183 an Neuffer: „So flüchtig ich diesen Versuch geschrieben habe, so darf ich Dir doch sagen, daß ich mir bewußt bin wenigstens ohne dramatischen oder allgemeinpoëtischen Grund gesagt zu haben.“

<sup>4</sup> Die einzige größere Arbeit ist das Buch von E. Lehmann, *Hölderlins Idylle ‘Emilie vor ihrem Brauttag’*, Reichenberg 1925; Nachdr.: Hildesheim 1974. Außerdem ist nur noch der

politischen Fragestellungen zu konfrontieren. Hier spielte der korsische Freiheitskampf unter Pasquale Paoli eine wichtige Rolle.

Zu Beginn der Verserzählung steht Eduard, der Bruder Emilies, im Zentrum. Er ist zutiefst, so erzählt die Schwester, von freiheitlichen antiken Vorbildern geprägt. Sie erinnert sich der Abende,

*Wenn von den Alten er, den Hohen, uns  
Erzählte, wie in Freude sie und Freiheit  
Aufstrebten seine Meister; tönender  
Hub dann aus seiner Brust die Stimme sich,  
Und zürnend war und liebend oft voll Thränen  
Das Auge meinem Stolz; [...]* (v.45 ff.)

Nicht zuletzt aus dem Geist, den die Antike in Eduard geweckt hat, resultiert sein praktisches Engagement für eine bessere Welt. Vom Vater gesegnet, begibt er sich zu den Korsen, die unter Pasquale Paoli um ihre Freiheit kämpfen. Dort angekommen, schreibt Eduard an Emilie über Paoli:

*»Ich lobe mir den Feldherrn. Oft im Traum'  
»Hab' ich ihn fast gesehen, wie er ist,  
»Mein Paoli, noch eb' er freundlich mich  
»Empfieng und zärtlich vorzog, wie der Vater  
»Den Jüngstgebornen, der es mehr bedarf.* (v.81 ff.)

Paoli, der berühmte korsische Kriegsheld, tritt also zu Eduard in besondere Beziehung, es entsteht eine Art Vater-Sohn-Verhältnis.

Hölderlin, der 1792 den Krieg der Monarchen gegen das revolutionäre Frankreich verurteilt, den Widerstand der Franzosen aber gebilligt hatte<sup>5</sup>, erschien der Freiheitskampf eines Volkes als legitimes politisches Anliegen. So läßt er auch Eduard den Aufstand der Korsen feiern. Schon die Kriegsvorbereitungen werden Emilies Bruder zum begeisterten, erhebenden Ereignis:

*»[...] Ein eigen Leben ists! –  
»Wenn mit der Sonne wir, mit heil'gem Lied'  
»Heraufgehn übern Hügel, und die Fahnen  
»Ins Thal hinab im Morgenwinde wehn,  
»Und drunten auf der Ebne fernher sich,  
»Ein gährend Element, entgegen uns*

Aufsatz von R. F. Forys erwähnenswert: Hölderlins Idylle 'Emilie vor ihrem Brauttag'. Zur Gattungsproblematik, in: Mickiewicz-Blätter 13 (1968), S. 200–207.

<sup>5</sup> Vgl. Chr. Prignitz, Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der Französischen Revolution, Diss. phil., Hamburg 1976, S. 41 f.

*»Die Menge regt und treibt, da fühlen wir  
»Froblokender, wie wir uns herrlich lieben;  
»Denn unter unsern Zelten und auf Woogen  
»Der Schlacht begegnet uns der Gott, der uns  
»Zusammenhält.<sup>6</sup>*

Mit seinen Kameraden wird, daran hegt Eduard keinerlei Zweifel, „das edle Werk“ (v. 102), die Befreiung Korsikas, durchzusetzen sein. Dann werden auch Emilie und der Vater auf der Insel leben können. In ‚seeligen Gefilden‘, und darin gipfeln Eduards Hoffnungen, sieht er ‚Glückliche‘ in paradiesischer Natur vereint (v. 113 ff.). Diese hochgestimmten Erwartungen erfüllen sich jedoch nicht. Eduards Tod bereitet ihnen ein jähes Ende:

*Der Edle fiel des Tags darauf im Treffen  
Mit seiner Liebsten Einem, ruht mit ihm  
In Einem Grab'.*

*In deinem Schoose ruht  
Er, schönes Korsika! und deine Wälder  
Umschatten ihn, und deine Lüfte wehn  
Am milden Herbsttag freundlich über ihm,  
Dein Abendlicht vergoldet seinen Hügel.* (v. 127 ff.)

Was mag Hölderlin bewogen haben, das Thema Korsika und Paoli in sein Werk aufzunehmen? Es läßt sich nicht sagen, welche der Auseinandersetzungen, die Paoli im Laufe seiner langen politisch-militärischen Wirksamkeit ausfocht, Hölderlin in der 'Emilie' meint, an welchem Feldzug der Korsen Eduard teilnimmt. Der Dichter will offenbar allein dadurch, daß er Korsika erwähnt und Paoli nennt, bei seinen Lesern bestimmte Assoziationen wecken. Diese Assoziationen sollen im folgenden durch einige Anmerkungen zur Lage der Insel und vor allem zur Wirksamkeit Paolis nachvollziehbar werden.

Die Geschichte Korsikas wurde immer wieder von der Abwehr fremder Machtansprüche geprägt. Im 18. Jahrhundert richtete sich diese Abwehr zunächst gegen Genua, das Hölderlins Interesse schon durch Schillers Drama 'Die Verschwörung des Fiesco zu Genua' auf sich ziehen mußte.<sup>7</sup> Der italienische Stadtstaat hielt die Insel in strenger Abhän-

<sup>6</sup> V. 91 ff. Ähnlich äußert sich Hyperion, StA III, 112.

<sup>7</sup> Vgl. StA VI, Brief Nr. 194. Bei Hölderlin wird Genua verschiedentlich erwähnt (vgl. StA II, 243, 340); es taucht auch der Name des Andrea Doria auf (StA II, 877), des genuesischen Seehelden und Staatsmannes.

gigkeit und beutete sie lange Jahre hindurch aus.<sup>8</sup> Mit den folgenden Worten klagten Vertreter Korsikas Genua im Jahr 1748 vor den europäischen Mächten an:

Alle [Korsen] ohne Unterschied sind, seit hundert und siebenzig Jahren, feyerlich von der Bekleidung irgend einer Ehrenstelle in ihrem Vaterlande ausgeschlossen, ja sogar für unfähig erklärt, daselbst unter den Truppen zu dienen. Alle unsere Bisthümer sind für die Genueser, und es fehlte nicht viel, so hätte man uns auch unsre Pfarreyen genommen. Die Ungerechtigkeit der obrigkeitlichen Personen, welche Genua uns alle zwey Jahre schickt, ist ein noch schrecklicheres Uebel. [...] Eben so nachtheilig sind die Gesetze, wodurch Genua uns allen auswärtigen Handel, er sey von welcher Art er wolle, entrisen, und den innern Handel unsrer Insel auf tausend Arten beschwert, und eingeschränkt hat. [...] Die Genueser ehren und belohnen keine einzige Tugend, bestrafen kein einziges Laster, und sind gegen keine Art von Diensten erkenntlich. Der unwandelbare Endzweck der Republik ist, unsre Insel zu schwächen, und arm zu machen, weil dieselbe zu reich und zu mächtig ist, um sie so ohne Widerrede unter das Joch der Genueser beugen zu können. – Es ist ausgemacht, daß nichts auf Erden die Korsen vermögen oder zwingen wird, sich dem Joche der Genueser zu unterwerfen. Es wäre daher selbst für die Republik Genua zu wünschen, daß man dieselbe zur Vernunft bringen, und sie bewegen könnte, die Insel Korsika fahren zu lassen.<sup>9</sup>

Als diese Anklage formuliert wurde, befanden sich die Korsen seit zwei Jahrzehnten im Aufstand gegen Genua. So verzweifelt wehrte sich die Inselbevölkerung, daß sie zeitweise selbst einem der Abenteurer und Glücksritter vertraute, wie sie das Jahrhundert Casanovas und Cagliostros nicht selten hervorbrachte. Kurz nachdem der westfälische Baron Theodor von Neuhoff 1736 auf Korsika angekommen war, wurde er als Theodor I. zum König ausgerufen.<sup>10</sup> Zwar gab er auf der Insel nur ein kurzes Gastspiel, durch ihn wurde aber immerhin die Aufmerksamkeit verstärkt auf Korsika gelenkt; sogar in Voltaires 'Candide' tritt der Exkönig auf, freilich als recht traurige Gestalt.<sup>11</sup> Noch zu der Zeit, zu der

<sup>8</sup> Einen Überblick gibt F. Kurowski, Genua aber war mächtiger. Geschichte einer Seemacht, München 1983, S. 295 ff., 323 ff., 333 ff.

<sup>9</sup> Zitiert nach: Jahrbücher Ludwig des XV., König von Frankreich, zur Ergänzung der Geschichte des Privatlebens dieses Monarchen. [Zweites Titelblatt:] Geschichte des Privatlebens Ludwig des XV., König von Frankreich [...], Th. 5, Leipzig 1785, S. 142–144.

<sup>10</sup> Vgl. W. Hörstel, Die Napoleonsinseln Korsika und Elba, Berlin 1908, S. 185 ff.; A. Freiherr v. Engelhardt, Der König von Korsika und der Freiheitskampf der Korsen, München 1925.

<sup>11</sup> Im 26. Hauptstück des Romans.



PASQUAL PAOLI.

*Hoofd der Corsen.*

*J. van Ooy, Sc.*

Hölderlins 'Emilie' entstand, erinnerte der Sohn König Theodors die Öffentlichkeit an seinen Vater.<sup>12</sup>

In eine entscheidende Phase trat der Freiheitskampf der Korsen, als Pasquale Paoli (1725–1807) die Führung übernahm.<sup>13</sup> Paoli leitete von 1755 an den Krieg gegen Genua. Nachdem die Fremden weitgehend von der Insel vertrieben worden waren, regierte er seit 1757 eine unabhängige korsische Republik. Paoli reifte nun zum wahren Oberhaupt seines Volkes. Er zeigte sich in Gesetzgebung und Verwaltung tüchtig, verteilte die Steuerbelastung gerecht, führte eine Verfassung ein, schaffte die bedrückenden Privilegien der Feudalherren ab, förderte das Schulwesen und gründete eine Universität. Als geistiger und politisch-gesellschaftlicher Reformator seiner Heimat nahm Paoli eine Stellung ein, wie sie Hölderlin Empedokles in dem gleichnamigen Drama zuschreibt.

Genua, das den Staat Paolis nicht unterwerfen konnte, verkaufte schließlich am 15. Mai 1768 seine Rechte auf die Insel für zwei Millionen Lire an Frankreich. Gegen die französischen Truppen konnten sich die Korsen nicht lange wehren. Nachdem Paoli im Mai 1769 bei Ponte Nuovo besiegt worden war, gab er den ungleichen Kampf auf und emigrierte nach England.<sup>14</sup>

Überall in Europa verfolgte man den korsischen Freiheitskrieg mit großer Anteilnahme. In England identifizierte sich James Boswell mit der Sache der Korsen<sup>15</sup> und berichtete aus eigener Anschauung über die Insel und über Paoli.<sup>16</sup> Die Franzosen lasen in Rousseaus 'Contrat social', den Hölderlin genau kannte, die folgenden Worte:

<sup>12</sup> Vgl. Frederick, son of the late Theodore, King of Corsica [d. i. F. Neuhoff], *The Description of Corsica, with an Account of its Union to the Crown of Great Britain* [...], London 1795. – In deutscher Sprache erschien das Singspiel 'Der König Theodor in Venedig', 2. verb. Aufl., Köln 1788.

<sup>13</sup> Zu Paoli vgl. Hörstel, a. a. O. S. 230 ff.

<sup>14</sup> Zu Paolis Aufenthalt in England vgl. J. Boswell, Dr. Samuel Johnson. *Leben und Meinungen* [...], Zürich 1981.

<sup>15</sup> 1768 schrieb Boswell an Johnson: „Nie haben die Korsen von den Genuesen etwas Gutes erfahren. Sie haben sich ihnen nie freiwillig unterworfen. Sie verdanken ihnen nichts, und wenn sie jetzt gewaltsam in schmachlicher Sklaverei gehalten werden, sollen sie sich da nicht im Namen der Freiheit erheben und das drückende Joch abschütteln? Und muß nicht jede freiheitsliebende Seele sich für ihre Sache erwärmen? Mich der Gedanken an Korsika ent schlagen! Das hieße, mich jeder Ehre, jeder Menschlichkeit, jeder Freundschaft und frommen Regung ent schlagen. Nein! Solange ich lebe, wird Korsika und die Sache des tapferen Inselvolkes meine aufrichtige Teilnahme besitzen und mich aufs angelegentlichste beschäftigen [...]“ (Boswell, Dr. Samuel Johnson, a. a. O. S. 204–207).

<sup>16</sup> Sein Buch wurde auch ins Deutsche übersetzt: Jacob Boswell, *Historisch-geographische Beschreibung von Corsica nebst vielen wichtigen Nachrichten und Anekdoten vom Pascal Paoli, dem General der Corsen*. [...] verb. Ausgabe, Leipzig 1769.

In Europa gibt es noch ein zu einer guten Gesetzgebung fähiges Land, die Insel Korsika. Die Tapferkeit und Ausdauer, mit der dieses heldenmütige Volk seine Freiheit wiederzuerlangen und zu verteidigen verstand, verdient wohl, daß irgendein Weiser es lehrte, seine Freiheit zu bewahren. Eine Ahnung lebt in mir, daß diese kleine Insel Europa noch einst in Erstaunen setzen wird.<sup>17</sup>

Wegen dieser Zeilen wurde Rousseau aufgefordert, aktiv in die Geschichte Korsikas einzugreifen.<sup>18</sup> 1764 erhielt er den folgenden Brief von Matteo Buttafuoco, einem korsischen Offizier in Frankreich:

Mein Herr, Sie erwähnten Korsika in Ihrem 'Contrat social' in einer für unser Land höchst schmeichelhaften Weise. Solches Lob aus einer so aufrichtigen Feder wie der Ihren [...] hat den starken Wunsch erregt, Sie möchten der weise Gesetzgeber sein, welcher der Nation helfen könnte, die um den Preis von so viel Blut erworbenen Freiheiten zu erhalten. [...] Wenn Sie geruhen, diese Aufgabe zu übernehmen, würde ich Ihnen alle notwendige Aufklärung zuteil werden lassen; und Herr Paoli [...] wird sich bestens bemühen, Ihnen von Korsika alle von Ihnen gewünschten Informationen zu schicken.<sup>19</sup>

Rousseau nahm diesen Auftrag an und begann die Arbeit an seinem 'Projet de constitution pour la Corse'<sup>20</sup>, eine Arbeit, die ihn beschäftigte, bis Frankreich Korsika von Genua kaufte und Paoli die Insel verlassen mußte.

Auch in Deutschland weckten die Korsen großes Interesse. 1777 hieß es in der Vorrede einer ausführlichen 'Geschichte von Corsica':

Die Insel Corsica wird allezeit ein würdiger Gegenstand der Geschichte seyn. Die Wuth, mit der die Insulaner für ihre Freyheit gefochten haben, hat mehr als die Bewunderung Europens erworben, und ihre Insel zu einem Lande der Helden und Märtyrer des Patriotismus gemacht. Vor mehr als zwey tausend Jahren fochten ihre Väter ganz allein für ihre Unabhängigkeit wider das stolze Carthago, und nachher wider das herrschsüchtige Rom. Die Uebermacht konnte die Patrioten besiegen, aber nicht unterdrücken. Nur durch ihre Uneinigkeit verlohren sie ihre Freyheit. Wie die nordischen Völ-

ker Italiens Schicksal bestimmten, so schienen sie mehr ihre Unabhängigkeit zu behaupten. Ihre spätesten Nachkommen hatten gleiche Gesinnungen und machten dadurch bey ihren erhabenen Handlungen alle Völker zu Theilnehmern ihres Glücks. Sie bildeten sich für die lebende Welt zu heroischen Mustern der Nachahmung und für die künftige zu Gegenständen der Epopöen. Wer sollte ihre Begebenheiten also in Deutschland nicht lesen [...]?<sup>21</sup>

Ebenso bewundert der deutsche Übersetzer des erwähnten Buches von James Boswell die Korsen; er bezeichnet sie als „eine muthige und standhafte Nation“, die „ein Leben ohne Freyheit für schrecklicher, als den Tod selbst, achtet“. Paoli erscheint ihm als Verkörperung aller korsischen Tugenden: Der General verdiene es, „mit den größten Helden des Alterthums verglichen zu werden“.<sup>22</sup> Schließlich bestätigt Goethe in 'Dichtung und Wahrheit' die große Wirkung Paolis in der deutschen Öffentlichkeit:

[...] Korsika war lange der Punkt gewesen, auf den sich aller Augen richteten; Paoli, als er, sein patriotisches Vorhaben nicht weiter durchzusetzen imstande, durch Deutschland nach England ging, zog aller Herzen an sich; es war ein schöner, schlanker, blonder Mann voll Anmut und Freundlichkeit; ich sah ihn in dem Bethmannischen Hause, wo er kurze Zeit verweilte und den Neugierigen, die sich zu ihm drängten, mit heiterer Gefälligkeit begegnete.<sup>23</sup>

Das Bild des edlen und tapferen Korsen inspirierte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer wieder auch zu dichterischen Darstellungen. Das gilt gerade für Zeiten, in denen die Freiheit der Insel gefährdet schien. 1768, als sich die Niederlage Paolis abzeichnete, kündigte Christian Friedrich Daniel Schubart in einem Brief an: „Ich will ein Gedicht auf den Paoli machen.“<sup>24</sup> Und 1782, als Korsika Frankreich völlig ausgeliefert war, schrieb Hölderlins verehrter Lehrer Karl Philipp Conz das 'Kriegslied eines Corsen', in dem die Inselbevölkerung unter der Führung Paolis zum Inbegriff für das kompromißlose Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit wird.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> J. J. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechtes, hrsg. u. eingel. v. H. Weinstock, Stuttgart 1968, S. 87.

<sup>18</sup> Vgl. den Bericht von J. Boswell, Besuch bei Rousseau und Voltaire, hrsg. u. erl. v. F. A. Pottle, Frankfurt a. M. 1981, S. 58, 91, 108 f., 127.

<sup>19</sup> Zitiert nach W. u. A. Durant, Europa und der Osten im Zeitalter der Aufklärung (= Kulturgeschichte der Menschheit, Bd. 15), Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1982, S. 239.

<sup>20</sup> Vgl. I. Fetscher, Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums, München 1976, S. 148 ff.

<sup>21</sup> Spörl, Geschichte von Corsica vom Anfange ihrer Bevölkerung bis aufs Jahr 1777, Hannover 1777, S. 3–5.

<sup>22</sup> Boswell, Historisch-geographische Beschreibung, a.a.O. S. 3.

<sup>23</sup> Goethe, Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. 10, 4. Aufl., Hamburg 1966, S. 113 f.

<sup>24</sup> Chr. F. D. Schubart, Briefe, hrsg. v. U. Wertheim u. H. Böhm, München 1984, S. 94.

<sup>25</sup> Abgedruckt bei P. Böckmann (Hrsg.), Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins. Eine Anthologie, Tübingen 1965, S. 111 f. Der Text erschien zuerst im 'Schwäbischen Musenalmanach auf das Jahr 1782'. – August v. Kotzebues Drama 'Die Corsen' (1799) besitzt keine eigentlich politische Aussage.

Verstärkt erwachte das Interesse an Korsika und Paoli im Zeitalter der Französischen Revolution. Am 16. Februar 1789 erfuhren die Schwaben: „Auch die Insel Korsika ist eingeladen, Abgeordnete zu der Reichsversammlung zu schicken.“<sup>26</sup> Die Korsen, die bislang nur unter Frankreichs Verwaltung standen – die Landeshoheit lag immer noch bei Genua – wollten nun französisch werden. Als die Nationalversammlung Ende 1789 einen entsprechenden Beschluß gefaßt hatte, forderte man auch Paoli zur Rückkehr in seine Heimat auf. 1791 übernahm er als Präsident der Landesversammlung und als Kommandant der Truppen und der Nationalgarde abermals die Regierung der Insel.

In dem Maße jedoch, in dem sich die Revolution radikalisierte, entfernte sich Paoli, der ohnehin als eigentliches Ziel die Unabhängigkeit verfolgte, immer mehr von Frankreich. Nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. wandte er sich, vom Konvent mit Absetzung bedroht, an England, das dann 1794 die Insel einnehmen konnte. Eine Landesversammlung stellte Korsika unter englisches Protektorat. Paoli war allerdings bitter enttäuscht, als Georg III. nicht ihn zum Vizekönig ernannte, sondern Sir Gilbert Elliot mit diesem Amt betraute. Der Korse erhielt statt dessen eine Einladung, nach London zu kommen und dort als Gast des Hofes zu leben. Diese Einladung war aber eher ein Befehl. Im Oktober 1795 verließ Paoli die Insel, die er nicht wiedersehen sollte. Denn als Frankreich Korsika gegen Ende des Jahres 1796 zurückgewann<sup>27</sup>, griff Paoli nicht mehr in das Geschehen ein.

In Deutschland wurde detailliert über die Ereignisse auf Korsika nach 1789 berichtet. Als Beispiel seien nur die 'Fliegenden Blätter' genannt. Diese Zeitschrift betonte 1794, wie wichtig Korsika im Kampf der europäischen Mächte in politischer und militärischer Hinsicht sei:

Die Insel Corsika, die sich jetzt, bis auf zwey Städte, in den Händen der Engländer befindet, würde allein Großbritannien für die Kriegskosten entschädigen, wenn man die indischen Eroberungen auch nicht in Anschlag bringen wollte. Corsika ist für England, das seit dem Verlust von Minorka, keine Besetzung im Mittelländischen Meere hat, unendlich wichtig, ja ungleich wichtiger, als Minorka.

<sup>26</sup> Schwäbischer Merkur. Eine die Geschichte des Jahres 1789 enthaltende Zeitschrift, verfaßt v. Chr. G. Elben, Stuttgart 1789, Nr. 20. Am 11. Mai 1789 meldete der 'Merkur' in seiner Nr. 56, daß Korsika vier Repräsentanten entsenden durfte. – Hölderlin war Leser des 'Merkur', vgl. StA VI, Brief Nr. 51.

<sup>27</sup> Zur Vertreibung der Engländer vgl. X, B. Saintine, Die Feldzüge in Italien. 2. Theil. Der Feldzug von 1796 und 1797. 2. Bändchen, Darmstadt 1829, S. 154 ff.

Weiter heißt es:

Der Verlust von Corsika ist also eine empfindlichere Wunde für Frankreich, als die Wegnahme von Toulon, und wieder auf der andern Seite für Großbritannien ein größerer Gewinn, als der momentane Besitz jener Stadt.<sup>28</sup>

In den 'Fliegenden Blättern' erschien auch eine aus dem Englischen übersetzte sehr ausführliche 'Geschichte der Vereinigung der corsicani-schen Nation mit der englischen, dargestellt nach den beyderseitigen wirklichen öffentlichen Verhandlungen, nebst der vortrefflichen neuen corsicanischen Constitution'.<sup>29</sup> Gelobt werden die Korsen hier, weil sie sich von der Französischen Revolution und den furchtbaren Greueln der Schreckensherrschaft befreiten und sich dem englischen König unterstellten. Ihr Widerstand gegen Frankreich wird in dem konservativ ausgerichteten Journal als mustergültiges Beispiel vor Augen geführt. Von dieser polemischen Tendenz abgesehen, bringt der Artikel viele wertvolle Informationen darüber, wie die Vertreter der Insel unter Leitung Paolis „die Vereinigung Corsica's mit der Krone von Großbritannien“<sup>30</sup> vollzogen. Enthalten ist auch ein „Circularschreiben des Generals Paoli an seine Landsleute“<sup>31</sup>, in dem Paoli seinen politischen Kurs rechtfertigt.

Zu dem Zeitpunkt, als Hölderlin die 'Emilie' schrieb und veröffentlichte, war die Rolle, die Paoli in der praktischen Politik spielte, schon beendet. Der Ruf des Mannes, der von 1755 bis 1768/69 und nach dem Ausbruch der Französischen Revolution die Geschicke Korsikas gelenkt hatte, wirkte aber weiter. Immer noch und besonders um die Mitte der 90er Jahre beschäftigten sich deutsche Zeitschriften mit Paoli. Er war den Leserinnen und Lesern der 'Emilie' seit langem als Repräsentant einer freiheitsliebenden Nation vertraut, die – auf sich gestellt oder in Anlehnung an eine der Großmächte – stets um ihre Unabhängigkeit kämpfte. Es entsprach also den Erwartungen, wenn Paolis Korsen in Hölderlins Verserzählung als „Ein edel Volk“ (v. 69) erscheinen, unter dem sich Eduard wie erlöst und zu großen Taten fähig fühlt:

»Wie wenn ein zahmer Hirsch zum Walde kehrt  
 »Und seine Brüder trift, so bin ich hier,  
 »Und mir bewegt im Männerkriege sich  
 »Die Brust, daß ich von allem Weh genese.

(v. 71 ff.)

<sup>28</sup> Corsika, in: Fliegende Blätter, dem französischen Krieg und dem Revolutionswesen unsrer Zeiten gewidmet, Heft vom April 1794, [Hannover], S. 333–336, Zitate S. 333, 335.

<sup>29</sup> In: Fliegende Blätter, Heft vom August/September 1794, S. 835–882.

<sup>30</sup> Ebd. S. 844.

<sup>31</sup> Ebd. S. 849–857.



Die Darstellung der um ihre Freiheit ringenden Korsen ist in Hölderlins Werk ohne Parallele. 1789 begeisterte sich der junge Dichter wie so viele seiner Generation<sup>32</sup> für die Auflehnung in Frankreich, an der das ganze Volk geschlossen teilzunehmen schien; je länger die Revolution aber dauerte, desto differenzierter und auch zweifelnder wurde sein Urteil.<sup>33</sup> Dieser Erfahrung entsprechend, ist Hölderlins dichterisches Bild von der Bereitschaft und Kraft der Völker, ihre Freiheit zu verwirklichen, durchgehend von Skepsis bestimmt. Die Griechen im 'Hyperion' fechten zwar einen Unabhängigkeitskampf aus, ihre menschliche und moralische Unreife läßt sie aber scheitern. Auch in der oft zitierten Charakterisierung der Deutschen durch Hyperion erscheinen diese gewiß nicht als ein Volk, das fähig wäre, seine Freiheit in absehbarer Zeit zu erringen. Schließlich hat Hölderlin die Agrigentiner im 'Empedokles' als Menschen dargestellt, die nur unter schweren Mühen zum Aufbruch in einen neuen und besseren gesellschaftlichen Zustand bewegt werden können.

Anders nun als die Griechen zu Hyperions Zeit, anders als die Deutschen, wie sie im Roman gekennzeichnet werden, anders als die Agrigentiner und anders auch als die Franzosen sah Hölderlin offenbar die Korsen. Sie, jedenfalls die jungen Korsen, die am Freiheitskampf Paolis teilnehmen, sind nach der Darstellung Eduards bereit, ihr Leben für ihre Unabhängigkeit bedingungslos einzusetzen. Eduard allerdings stirbt und kann seine Hoffnungen nicht verwirklichen. Eine andere Gestalt tritt an seine Stelle: Armenion, der die Liebe Emilies gewinnt, wird mit ihr ein vorbildliches Leben führen und zugleich über seine private Sphäre hinaus wirken. Der Vater Emilies prophezeit ihnen:

»Und um die Guten dämmert oft und glänzt  
 »Ein Kreis voll Licht und Lust, so lang sie leben. (v. 569 f.)

So ist es Armenion gegeben, friedlicher und beständiger für seine Mitmenschen zu wirken, als es Eduard durch seine Teilnahme an Paolis Kampf vermochte. Dennoch wird das Urteil, das Eduard über seine korsischen Gefährten fällt, nach seinem Tod in der Verserzählung nicht zurückgenommen, auch nicht relativiert. Die heroisch-freiheitliche

<sup>32</sup> Zum politischen Denken der württembergischen Studenten vgl. die ungemein detailreiche Arbeit von U. J. Wandel, Verdacht von Democratismus? Studien zur Geschichte von Stadt und Universität Tübingen im Zeitalter der Französischen Revolution, Tübingen 1981, bes. S. 47 ff.

<sup>33</sup> Vgl. Prignitz a.a.O.

Haltung der Korsen hat in der 'Emilie' zwar kein praktisch-greifbares Ergebnis, wird in ihrem Wert aber nicht angezweifelt.

Hölderlin hat den Korsen und Paoli sicher nicht nur aus den bisher genannten Gründen einen Platz in seinem Werk eingeräumt. 1799, als die 'Emilie' entstand, hatte Korsika als Heimat Bonapartes zusätzlich an Bedeutung gewonnen; von Paoli wußte man, wie wichtig er für die Jugendgeschichte Bonapartes war.<sup>34</sup> Darüber berichteten auch deutsche Zeitschriften, u. a. die 'Englischen Blätter', die von Ludwig Schubart, dem Sohn des großen Publizisten, herausgegeben wurden.<sup>35</sup> Hölderlin kannte Schubart persönlich und wußte um sein Journal<sup>36</sup>, das 1798 nach einer britischen Quelle ausführlich über Bonapartes Anfänge und seine Beziehung zu Paoli informierte.<sup>37</sup>

Sein [d.i.: Bonapartes] Vater [...] studierte zu Rom die Rechte, und nahm mit dem berühmten Paoli, Theil an dem ewig denkwürdigen Kampfe, welchen eine Handvoll tapferer Insulaner, gegen die tyrannischen Anschläge Ludwigs XV, und die Machiavell-Künste seines Ministers Choiseul bestand.

Bonaparte blieb lange ein Anhänger des Mannes, unter dem sein Vater gedient hatte. In dem Moment allerdings, in dem Paoli gegen das revolutionäre Frankreich zu arbeiten begann, distanzierte er sich von ihm und stellte sich auf die Seite der Revolution. Da zunächst Paoli der Mächtigere war, mußte Bonaparte Korsika verlassen; 1793 wurde seine Familie von der Insel verbannt und emigrierte nach Toulon. Diese Konflikte werden in Schubarts 'Englischen Blättern' zwar dargestellt, der Gegensatz zwischen Paoli und Bonaparte wird aber verharmlost.<sup>38</sup> Bei-

<sup>34</sup> Über den jungen Bonaparte und sein Verhältnis zu Paoli vgl. die entsprechenden Abschnitte bei W. Andreas, Napoleons Jugend und Aufstieg, in: H.-O. Sieburg (Hrsg.), Napoleon und Europa, Köln, Berlin 1971, S. 57-74; J. Tulard, Napoleon oder der Mythos des Retters, Tübingen 1978; A. S. Manfred, Napoleon Bonaparte, Köln 1981.

<sup>35</sup> Die 'Englischen Blätter' erschienen in 12 Bänden, Erlangen 1793-1801; vgl. StA VI, 648.

<sup>36</sup> Vgl. StA VI, Brief Nr. 70 u. 71.

<sup>37</sup> Buonaparte, in: Englische Blätter, Bd. 8 (1798), S. 103 ff. Zitat S. 107; die ersten Teile des Artikels sind eine Übersetzung aus dem „Monthly Magazine. No. XVII“. Seitenzahlen, die sich auf diesen Aufsatz beziehen, werden im folgenden unmittelbar nach dem Zitat angegeben.

<sup>38</sup> Vgl. die folgenden Zeilen aus den 'Englischen Blättern': „Damals ward ein geheimer Plan zur Vereinigung Corsikas mit der englischen Krone angelegt [...]. Buonaparte's Lage bey dieser Gelegenheit war sehr mißlich: er fühlte sich dem General Paoli persönlich verbunden; die Mißhandlungen desselben während der Herrschaft der Terroristen waren ihm sehr nahe gegangen; und mit eigner Hand hatte er die Vorstellung der Municipalität von Ajaccio gegen das Dekret aufgesetzt, wodurch der General als ein Feind des allgemeinen Wohls erklärt wurde. [...] - In dieser kritischen Lage beschloß der Jüngling, weder dem Vaterlande noch der

de erscheinen als bedeutende Vertreter des korsischen Volkes. Gemeinsam repräsentieren sie die Werte, die auch die Korsen in Hölderlins 'Emilie' auszeichnen: Freiheitsliebe und kämpferischen Mut.

Bonaparte, so war gegen Ende des Jahrhunderts allerdings deutlich, hatte inzwischen sein ehemaliges Vorbild Paoli längst überflügelt. Er hatte eine herausragende Laufbahn zurückgelegt, über deren Fortsetzung sich die Zeitgenossen viele Gedanken machten. In den 'Englischen Blättern' wird gefragt, ob Bonaparte „sich zum Dictator aufwerfen“ werde. Zu dieser Möglichkeit heißt es, er denke dazu

viel zu groß und patriotisch, und wir wüßten nicht, durch welche seiner bisherigen Handlungen sich ein solcher Verdacht im mindesten rechtfertigen ließe; auch findet er ja unter seinen Lieblingen den Alten, wie unter den Neuern abschreckende Beispiele genug. Sein Geschöpf ferner, die neue Republik, kann er pflegen und bewachen, ohne sich als ihr Haupt aufzuwerfen. (S. 128)

Diese Zeilen können für die Hoffnungen stehen, die deutsche Republikaner allgemein hegten: Bis 1798/99 erschien Bonaparte als militärisch genialer und selbstloser Verteidiger der freiheitlichen Prinzipien Frankreichs.<sup>39</sup>

Auch im Freundeskreis Hölderlins wurde Bonaparte lange bewundert.<sup>40</sup> Der Dichter selbst behandelt in dem im Herbst 1797 entstandenen Entwurf 'Die Völker schwiegen, schlummerten...'<sup>41</sup> den Ersten Koalitionskrieg. Dabei wird Bonapartes triumphaler Italienfeldzug von 1796/97 trotz des kriegerischen Chaos als Teil einer ‚wilden Ordnung‘ begriffen. Im Zeichen der italienischen Erfolge des Korsen steht auch der nach Juli 1797 verfaßte Odenentwurf 'Buonaparte'.<sup>42</sup> Es heißt hier,

Freundschaft zu nahe zu treten; und als er hörte, daß die englische Flotte des Mittelmeers im Begriff stehe, die Insel hinwegzunehmen; so schiffte er sich mit seiner Familie nach dem festen Lande ein, und setzte sich achtzehn Meilen von Toulon.“ (S. 110f.)

<sup>39</sup> M. Metternich sprach noch 1799 in seiner 'Rede am Feste des vierzehnten Julius in Mainz' davon, Bonaparte stehe mit an der Spitze der „reinen Republikaner“ Frankreichs; zitiert nach C. Träger/F. Schaefer (Hrsg.), Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur, Frankfurt a.M. 1979, S. 576. Ein mit reichen bibliographischen Angaben versehener Überblick zur Resonanz auf Bonaparte findet sich in: Anekdoten, Charakterzüge und Aktenstücke aus Bonaparte's Leben. Aus dem Französischen übersetzt, Erfurt 1801.

<sup>40</sup> Vgl. etwa Neuffers Gedicht 'An Napoleon' (29. Nov. 1798), in: Böckmann a.a.O. S. 198.

<sup>41</sup> StA I, 238.

<sup>42</sup> StA I, 239. Vgl. auch StA II, 325.

vor dem „Geist dieses Jünglings“ müsse der Dichter seine Schranken anerkennen, der geschichtliche Genius des jungen Feldherrn übersteige die Fassungskraft der Poesie. Bonaparte ist schließlich auch in dem vor 1800, frühestens Ende 1797 geschriebenen Hymnenentwurf 'Dem Allbekannten'<sup>43</sup> gemeint. Denn in einer Notiz zu diesem Entwurf erwähnt Hölderlin ausdrücklich mit „Korsika“ die Heimat Bonapartes und mit „Lodi Arcole ..“ zwei seiner berühmten Schlachten.<sup>44</sup>

Hölderlin wird, führt man sich diese Äußerungen vor Augen, wie Ludwig Schubart die Frage, ob aus Bonaparte ein „Dictator“ zu werden drohe, lange verneint haben.<sup>45</sup> Mit vielen anderen Republikanern hatte auch er noch 1798/99 ein positives Bild von Bonaparte. Damit aber ist wahrscheinlich, daß Hölderlin die Tugenden der Korsen nicht nur durch den in der 'Emilie' ausdrücklich erwähnten Paoli verkörpert sah. Stellt er die Korsen dar, schwingt sicherlich auch – unausgesprochen – die Erinnerung an Bonaparte mit. Die Eigenschaften, die Bonaparte auszeichneten, vor allem sein jugendliches Heldentum, das einer guten Sache verpflichtet schien, diese Eigenschaften übertrug Hölderlin in seiner Verserzählung auf die korsischen Kampfgefährten Eduards.

Hölderlin schrieb die 'Emilie' für ein Publikum, das sich überwiegend aus Frauen zusammensetzte. Deshalb nahm er in mehrfacher Hinsicht auf seine weibliche Leserschaft Rücksicht. Er schuf eine Verserzählung von leicht zu überblickendem Umfang und wählte eine unkomplizierte Brieffolge, die sich zur unmittelbaren Gefühlsausprache der Briefschreiberin Emilie eignete. Auch konnte er annehmen, die Fabel, die Emilies Geschichte bis zur Verlobung mit Armenion erzählt, werde bei den Leserinnen ‚ankommen‘. Vor allem aber gestaltete er, was seine Epoche unter Weiblichkeit verstand. Emilie ordnet sich nicht nur dem Vater unter. Sie sieht Armenion am Ende des Werkes bereits als die zukünftig leitende Macht in ihrem Leben, der sie sich anzuschließen habe:

<sup>43</sup> StA II, 201.

<sup>44</sup> StA II, 832. Das Konzept spielt am Schluß vielleicht noch preisend auf die Pläne Bonapartes an, die „Dem Orient“ (StA II, 833) galten.

<sup>45</sup> Ein Wandel trat erst durch Bonapartes Staatsstreich vom 18. Brumaire ein. Am 16. November 1799, also knapp eine Woche nach dem Putsch, schrieb Hölderlin seiner Mutter (StA VI, Brief Nr. 199): „Eben erfahre ich, daß das französische Directorium abgesetzt, der Rath der Alten nach St. Cloux geschickt, und Buonaparte eine Art von Dictator geworden ist.“ Vgl. auch Prignitz, a.a.O. S. 276, Anm. 1.

Wie eine Quelle, wenn die jugendliche  
Dem heimatlichen Berge nun entwich,  
Die Pfade bebend sucht, und flieht und zögert,  
Und durch die Wiesen irrt und bleiben möcht',  
Und sehnend, hoffend immer doch enteilt:  
So war ich; aber liebend hat der stolze,  
Der schöne Strom die flüchtige genommen,  
Und ruhig wall' ich nun, wohin der sichere  
Mich bringen will, hinab am heitern Ufer.

(v. 595 ff.)

Eine im Sinne der Zeit typisch weibliche Haltung nimmt Emilie auch ein, wenn es um das militärische Engagement Eduards geht. Seinen Kampf verfolgt sie zugleich ängstlich um sein Schicksal besorgt und von der Größe seines Vorhabens begeistert, aber ohne eigenständige politische Wertung.

Eben der Kampf Eduards an der Seite Paolis und seiner Korsen stellt jedoch auch ein zeitgeschichtliches Motiv dar, mit dem Hölderlin seine Leserinnen konfrontierte. Das wagte er in einer Epoche, in der andere Autoren es mit Hohn und Spott quittierten, wollten Frauen sich mit politischen Fragen beschäftigen.<sup>46</sup> Er wagte es auch gegen die Bedenken Neuffers und Steinkopfs<sup>47</sup>, die sicherlich fürchteten, etliche Leserinnen würden sich den Ansprüchen Hölderlins nicht stellen wollen oder können.

In der 'Emilie' findet sich also beides: Rücksichtnahme auf die Erwartungen der Leserinnen und das Bemühen, in ein Stück Frauenliteratur politische Elemente einzubringen. Die Rücksichtnahme diente Hölderlin dazu, mit dem korsischen Freiheitskrieg ein wichtiges und oft diskutiertes zeitgeschichtliches Motiv in seiner Verserzählung zu behandeln. So führte er die Leserinnen behutsam an den Unabhängigkeitskampf des korsischen Volkes heran und forderte zur Auseinandersetzung mit diesem Kampf und seinen Zielen auf.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Vgl. z. B. A. v. Kotzebues „politisches Lustspiel“ 'Der weibliche Jakobiner-Klub' (1792; neu abgedruckt in: Kotzebue, Theater, Bd. 2, Wien, Leipzig 1840). Hier verteidigt Madame Dupont, die Gründerin des 'Klubbs', begeistert die Revolutionsideale – um stets schlagend von ihrem Mann, ihrer Tochter und ihrem künftigen Schwiegersohn widerlegt zu werden.

<sup>47</sup> Vgl. oben Anm. 2.

<sup>48</sup> Vom Verfasser des vorliegenden Aufsatzes wird 1988 eine umfangreichere Darstellung zu Hölderlins 'Emilie' im Helmut Buske Verlag, Hamburg, erscheinen.

## „Von Erinnerung erbebt“

Zu Hölderlins Geschichtsbild in seinem Gedicht 'Der Archipelagus'

Von

Ines Ilgner

Zur Spanne von Mythos und Utopie, innerhalb deren sich eine Geschichtsphilosophie bewegt, ist bei Hölderlin bereits viel geschrieben worden.<sup>1</sup> In der älteren Literatur war es üblich, bei Hölderlin ‚mythisches Sprechen‘ zu konstatieren. Bemühungen um einen Zugang zu einer ‚Hermeneutik des Mythos‘<sup>2</sup> prägten die 50er und 60er Jahre. Die ideologiekritische Relativierung durch Jürgen Habermas und Peter Bürger im Anschluß an Max Weber und die erneute Problematisierung der ‚Arbeit am Mythos‘ durch Hans Blumenberg lassen jenen ‚Geisteskrupel‘ durchblicken, mit dem Karl-Heinz Bohrer vor einer ‚Rückkehr zum Mythos‘ warnt.<sup>3</sup> Schon längst hatte sich die Gegenüberstellung von Rationalität und Mythos, von kritisch zergliederndem Denken und Einheitserfahrung<sup>4</sup> selbst desavouiert: in der Krisis des Logos, die seit der Selbstkritik des aufklärerischen Kritizismus die Grundlage ihrer eigenen Legitimität untergräbt und in der von Horkheimer und Adorno aufgezeigten 'Dialektik der Aufklärung' zurück- und umschlägt in das andere ihrer selbst: in den Mythos.

Es ist die Leistung der Frühromantik und Friedrich Hölderlins, dieses Problem der analytischen Vernunft genau erkannt und formuliert zu haben. Schon Lessing wollte in seiner Verkündigung eines „neuen, ewigen Evangeliums“ die Leistung der Aufklärung zwar nicht zurücknehmen, setzte jedoch diese voraus für eine transzendente Offenbarung,

<sup>1</sup> Zu nennen wäre Lothar Kempster, Hölderlin und die Mythologie, 1929; die Arbeiten Paul Böckmanns, G. Buhrs Untersuchung des Hölderlinschen Mythenbegriffs anhand der beiden Fragmente 'Über Religion' und 'Das Werden im Vergehen' und U. Gaiers Aufsatz 'Hölderlin und der Mythos' in: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Hrsg. M. Fuhrmann, München 1971, S. 295–340.

<sup>2</sup> Karl Kerényi, Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt 1967, S. IX.

<sup>3</sup> Karl-Heinz Bohrer (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt 1983, S. 7.

<sup>4</sup> Peter Bürger, Über den Umgang mit dem anderen der Vernunft, in: Bohrer (Hrsg.), a.a.O. S. 42, vgl. auch Manfred Frank, Die Dichtung als „Neue Mythologie“, ebd. S. 15–40.

„auf welche die menschliche Vernunft selbst nimmer mehr gekommen wäre“ (§ 77 der 'Erziehung des Menschengeschlechts'). Diese Idee haben Novalis und Friedrich Schlegel begeistert aufgenommen und letzterer hat in seiner 'Rede über die Mythologie' von 1800 einen neuen, Gesellschaft stiftenden Mythos der Moderne gefordert, dessen utopischer Gehalt das revolutionäre Pathos seiner Zeit noch zu überbieten scheint.<sup>5</sup> Der Ruf nach einer ‚neuen Mythologie‘ konzentriert sich in dem wegen seiner nicht geklärten Verfasserschaft ebenso berühmten wie umstrittenen sog. ‚Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus‘, dessen Herkunft, nimmt man nun Schelling oder Hegel als Autor an, Hölderlinsches Gedankengut nicht verleugnen kann: es ist die Forderung nach einer „Mythologie der Vernunft“ (StA IV, 299), in der die „Ideen ästhetisch d.h. mythologisch“ werden sollen ebenso wie die Mythologie selbst „philosophisch [...], um das Volk vernünftig [...] die Philosophen sinnlich zu machen“. Dieses Programm einer Versinnlichung reiner Vernunftideen ähnelt auffällig Hölderlins Ausführungen in seinem Fragment 'Über Religion', wo die Vorstellung ‚religiöser Verhältnisse‘ einzig mythisch, und das heißt poetisch zu erfassen ist. Das Mythische grenzt Hölderlin nun ab von dem ‚Historischen‘, also der reinen Wiederholung im Gedächtnis, und vom ‚Intellektualen‘, also der Wiederholung im Gedanken, in der Philosophie, und verbindet sie mit dem ‚Poetischen‘, dem dichterischen Bild. Auch er, wie der Verfasser des Systemprogramms, will die Poesie einsetzen als „Lehrerin der Menschheit“ (StA IV, 298). Im Mythischen als dem im poetischen Bild Erinnerten präsentiert sich der Ausgleich der verschiedensten Bestrebungen. Der reproduktive und zugleich schöpferische Akt vermittelt das mythische „Einst“, also die Vergangenheit, mit einem utopischen Nicht-Seienden, der Zukunft, die als mögliche real werden kann, und zwar kraft der „idealischen Erinnerung“.

Dieser für Hölderlin zentrale Begriff soll im Mittelpunkt dieses Aufsatzes stehen.<sup>6</sup> Daß sich Hölderlins Erinnerungsbegriff von der Tradi-

<sup>5</sup> Siehe Karl-Heinz Bohrer, Utopie „Kunstwerk“, in: Utopieforschung, Hrsg. W. Voßkamp, Stuttgart 1982, Bd. III, S. 303–332.

<sup>6</sup> Siehe bereits Gerhart Baumann, Entwürfe zu Poetik und Poesie, München 1976, S. 112, und die zwei neueren Dissertationen von Helmut Bachmaier, Der Begriff der Erinnerung bei Friedrich Hölderlin, Stuttgart (Diss.) 1983, und Johann Kreuzer, Erinnerung. Zum Zusammenhang von Hölderlins theoretischen Fragmenten „Das untergehende Vaterland...“ und „Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...“, Berlin (Diss.) 1984 (mir leider noch nicht zugänglich). Bachmaier spricht von einer „Ästhetica memoria“ (S.6) und bestimmt Erinnerung als die „Kategorie, die sich im Verstehen des Umschlags von Leben oder Ge-

tion als denkeigener und systematisch-spekulativer Begriff abhebt, hat Bachmaier schon 1981 für die Homburger Zeit nachgewiesen.<sup>7</sup> Es geht um die Konzeption der „idealischen Erinnerung“, die sich über die Anamnesis-Lehre Platons und über die geschichtsphilosophische Deutung Lessings, bei dem Erinnerung das Sinn-Kontinuum von Geschichte garantiert, ebenso erhebt wie über Kants Lehre von der Synthesis der Einbildungskraft, wo Erinnerung, also Reproduktion in der Einbildung und Rekognition im Begriff, das Zusammennehmen des Mannigfaltigen in der Einheit der transzendentalen Apperzeption überhaupt erst möglich macht (vgl. KrV A 97) und damit eine erkenntnistheoretische Funktion hat. Diese Aspekte sind bei Hölderlin zwar alle vorhanden, jedoch hat der Erinnerungsbegriff noch eine spezifische poetologische Komponente. Analog zur Entwicklung des Menschen aus „ursprünglicher Kindheit“ (StA IV, 263) in die höchste Form, erscheint Erinnerung als der Moment, in dem sich der Übergang von unmittelbarer Erfahrung zur vermittelnden Reflexion und damit zum Bewußtsein vollzieht, und zwar durch die Dichtung und deren exklusives Medium Sprache. So erhält Sprache jene doppelte Funktion, die ihr auch Bruno Liebrucks zugeschrieben hat: „Erwartungsvorgriff“<sup>8</sup> und Erinnerung zu sein, oder wie Hölderlin sagt: „So wie die Erkenntniß die Sprache ahndet, so erinnert sich die Sprache der Erkenntniß“ (StA IV, 261). Ergebnis dieser „schöpferischen Reflexion“ ist die dichterische Sprache selbst, in der der Prozeß zum höchsten Bewußtsein kommt, da die Sprache zugleich ihn an seinen Ursprung erinnert, aus dem er hervorging. In der vermittelnden Reflexion vollzieht sich der Übergang von Vergangenheit in Gegenwart, eröffnet sich im ‚Einst‘ die Praefiguration der Zukunft:

*Doch Vergangenes ist, wie Künftiges heilig den Sängern* (StA II, 87, v. 53)

Die geschichtliche Denkfigur des ‚Einst‘ (vgl. bei Herder und Hamann), die dort zugleich eine eschatologische Naherwartung durchscheinen läßt, wird bei Hölderlin dialektisch umgekehrt in die Konstruktion einer zukünftigen Erfüllung und Verheißung. In der „Dialektik der Erinnerung“<sup>9</sup> spannt sich also der Bogen von Mythos zu Utopie. Das große schichte in Dichtung bewährt“ (S. 4). Im großen und ganzen ist wohl Bachmaiers Ergebnissen zuzustimmen.

<sup>7</sup> Vgl. Helmut Bachmaier, Hölderlins Erinnerungsbegriff in der Homburger Zeit, in: Chr. Jamme, O. Pöggeler (Hrsg.), Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte, Stuttgart 1981, S. 131–160.

<sup>8</sup> Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bern/Frankfurt 1964, Bd. 1, S. 31.

<sup>9</sup> So ein Kapitel in Rainer Nägele, Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlin, Heidelberg 1968, S. 105–150.

Hexametergedicht 'Der Archipelagus' (StA II, 103–112) aus der Homburger Zeit um 1800 vereinigt vollkommen alle diese philosophischen und poetologischen Überlegungen und soll hier paradigmatisch analysiert werden.<sup>10</sup>

Das Gedicht ist dreiteilig zu gliedern: die ersten vier Strophen umfassen die Beschreibung der Inselwelt des Archipelagus, die nächsten die Darstellung des Schicksals Athens und hier besonders während der Perserkriege, und die letzten vier die Ausmalung des zukünftigen Festtages. Auf der Basis der poetologischen Schriften ließe sich (wie Walser es getan hat) die Lehre vom Wechsel der Töne verifizieren. Hier soll es jedoch um Hölderlins geschichts- und religionsphilosophischen Entwurf gehen.

Das Gedicht setzt mit einer monumentalen Naturbeschreibung ein, deren geographische Genauigkeit anhand von Richard Chandlers 'Reise in Klein Asien' (1775/76) und Choiseuls Reisebeschreibungen Beißner nachgewiesen hat (vgl. StA III, 434 ff.). Der geographische Raum der Inselwelt des Archipelagus, mit dem ägäischen Meer im Zentrum, die darin gelegenen Inseln und die in ihn mündenden Flüsse werden in scheinbar reiner Gegenwart evoziert: Kreta, Salamis, Delos, Tenos und Chios werden genannt, ebenso Kalauria und die Flüsse Mäander, Kayster und der Nil. In Analogie werden der Äther und die Gestirne hinzugenommen, so daß eine vollständige Beschreibung der griechischen Welt, zunächst der Landschaft, vor den Augen des Lesers entsteht. Das poetische Ich vergewissert sich in Anrufung des Meergottes Archipelagus, der sowohl als „Alter“, „Gewaltiger“, „Göttlicher“ wie auch als Jüngling und Vater apostrophiert wird, seiner Gegenwart. Doch nennt es ihn nicht mit Namen, wie bei Hölderlin zu der Zeit das positivistische Nennen nur ein hybrides schlechtes ist, das im faktisch Nüchternen eine Kenntnis der Sache zu haben glaubt.<sup>11</sup> Diese implizite Kritik an der Aufklärung mit ihrer nüchternen analytischen Namensgebung und Kategorisierung<sup>12</sup>, wie man sie auch bei Hegel findet, spricht Hölderlins Gedicht 'Die scheinheiligen Dichter' aus:

<sup>10</sup> Erstaunlich ist, daß sich diesem großartigen Gedicht seit der Antrittsvorlesung Gundolfs in Heidelberg 1911 nur Jürg-Peter Walser (Hölderlins Archipelagus, Zürich 1962) zugewandt hat. Zitiert wird das Gedicht im Text nur mit Versangabe, ansonsten die Werke Hölderlins in der großen Stuttgarter Ausgabe, Sämtliche Werke, Stuttgart 1946 ff. mit StA Bd., Seite, Vers ebenfalls im Text.

<sup>11</sup> Vgl. Wolfgang Binder, Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt 1979, S. 146 ff.

<sup>12</sup> Vgl. Christoph Jamme, „Jedes Lieblose ist Gewalt“. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung, in: HJb 23 (1982/83), S. 191–228.

*Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht!  
Ihr habt Verstand! ihr glaubt nicht an Helios,  
Noch an den Donnerer und Meergott;  
Tot ist die Erde, wer mag ihr danken? –*

(StA I, 257, v. 1–4)

Im Gegensatz dazu fühlt das poetische Ich im 'Archipelagus' die Dynamik der Natur, die in der Aufbruchsstimmung des Frühlings geschildert ist: der natürliche Zeitenwandel des Jahreswechsels mit dem ‚blühenden Ionien‘, den sich erneuernden Herzen und der erwachenden Menschenliebe exponiert jedoch schon in der ersten Strophe das zentrale Thema: der Frühling weckt zugleich „goldner Zeiten Erinnerung“ (v. 7). Die reine Gegenwart wird „porös für Vergangenes“<sup>13</sup>, die Imagination der einzelnen Elemente verweist immer auch auf Früheres. Die wiederholte Verwendung des Wortes „noch“ intoniert das „einst“, das gegen Ende des ersten Abschnittes in eine „Weheklage“ (v. 55) über verlorenes Vergangenes einstimmt. Doch zunächst weckt die Dynamik der Natur „Hoffnung auf eine Dynamik der Geschichte, aus der sie sich erneuern kann, um, was jetzt nur Erinnerung ist, zukünftig zu realisieren“.<sup>14</sup> Die griechische Landschaft wird dafür personalisiert, die Inseln als „Töchter“ (v. 11), später als „Heroenmütter“ (v. 19) bezeichnet, die Sonne selbst „windet“ dem Meergott einen Kranz. Die Natur wird scheinbar anthropomorph und setzt eine produktive Wechselbestimmung von Mensch und Natur in Gang, die geschichtsdialektisch zu interpretieren ist. Erinnerung vollzieht sich nicht im Bewußtsein der Menschen, sondern zunächst nur in der unbelebten Natur, in „Zeichen“ in naturhafter Gestalt, die es zu deuten gilt. Diese Zeichen, die heimkehrenden Kraniche, die einlaufenden Schiffe, der im „neuen Lichte“ auftauchende Delphin konstituieren zunächst für das eine scheinbare Idylle betrachtende lyrische Ich einen Naturraum, der in liebender Einheit jenes „Seyn schlechthin“ darstellt, das vor aller Teilung Subjekt und Objekt vereinigt, wie es im Fragment 'Urtheil und Seyn' heißt. Dieses ursprüngliche Sein, wie es auch Hölderlins Freund Isaak von Sinclair in seinen 'Philosophischen Raisonsnements' ausführt<sup>15</sup>, kann vom reflektierenden Ich nie errungen werden, da es durch die Trennung von Subjekt und Objekt bereits verloren ist. In der Vorrede zur vorletzten Fassung des 'Hype-

<sup>13</sup> Gisbert Lepper, Friedrich Hölderlin. Geschichte der Erfahrung und Utopie in seiner Lyrik, Hildesheim 1972, S. 72.

<sup>14</sup> Nägele, Literatur und Utopie, a.a.O. S. 135.

<sup>15</sup> Dieter Henrich hat den Zusammenhang zwischen dem Fragment 'Urtheil und Seyn' und Sinclair und Zwilling hinreichend erläutert in HJb 14 (1965/66), S. 73–96. Siehe auch Hannelore Hegel, Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel, Frankfurt 1971.

rion' heißt es ähnlich: „Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren“ (StA III, 236). Natur als die unendliche Vereinigung kann vom Wissen nie eingeholt werden. Und nicht umsonst entbehrt die vom Hauptton her naive Beschreibung besonders der 2. Strophe des reflektierenden Subjekts.

Die ideale Natur, auch als geschichtlicher Urzustand gedacht, will sie überhaupt in einen historischen Prozeß eintreten und wahrgenommen werden, kann nur in der idealischen Erinnerung des poetischen Ichs vergegenwärtigt werden. Und genau das geschieht bereits hier in den ersten Strophen des 'Archipelagus'-Gedichts: Die wechselnden Bilder der Natur bergen den Erinnerungsgehalt, den die Sprache des Gedichts im Wechsel der erinnerbaren Momente durchläuft und zugleich in die Beständigkeit des Bildes aufhebt.<sup>16</sup> Die Dauer im Wechsel, die in v. 23 dem Meergott zugesprochen wird, das Werden im Vergehen, das hier auf der Ebene der Natur vorgeführt wird, verweist auf das gleichnamige Fragment: Es geht um Untergang und Übergang einer „besondere[n] ideal gewordene[n] Welt“:

*Denn die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist, stellt sich nur in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im Werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt dar, und dieser Untergang und Anfang ist wie die Sprache Ausdruck Zeichen Darstellung eines lebendigen aber besondern Ganzen [...]* (StA IV, 282)

Dieses ‚lebendige, aber besondere Ganze‘ ist hier die griechische Landschaft, die zu mythologischen Figurationen verschmilzt und so als „Zeichen Darstellung“ den Moment der Auflösung schon ankündigt:

*Dennoch einsam dünkest du dir; in schweigender Nacht hört  
Deine Weheklage der Fels, und öfters entflieht dir  
Zürmend von Sterblichen weg die geflügelte Wooge zum Himmel.  
Denn es leben mit dir die edlen Lieblinge nimmer,  
Die dich geehrt, die einst mit den schönen Tempeln und Städten  
Deine Gestade bekränzt* (v. 54–59)

Es deutet sich hier an, was Liebrucks in seinem umfangreichen Werk ausgeführt hat: Hölderlins Mythos ist ein sprachliches Verhältnis zur Wirklichkeit, und diese als Natur „ist schon selber sprachlich“.<sup>17</sup> Ent-

<sup>16</sup> So auch Bachmaier in Jamme/Pöggeler, a.a.O. S. 141.

<sup>17</sup> Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, a.a.O., Bd. VII, S. 562. Hölderlin attribuiert hier der mythischen Naturmacht Archipelagus die Fähigkeit, sich sprachlich auszudrücken: von „Weheklage“ (v. 55) und von „geflügelte[r] Wooge“ (v. 56) ist die Rede, die an Homers „geflü-

spricht Hölderlins Mythos tatsächlich dem Hegelschen Begriff<sup>18</sup>, so wird Dichtung der Ort, an dem im Durchgang durch Bewußtseinsstufen die Erfahrung dieses Bewußtseins selbst gefunden wird.<sup>19</sup> Dies geschieht in der durch den Wechsel strukturierten Erinnerung, die als ‚reproductiver Act‘ (StA IV, 284) die Mittelbarkeit des Einstigen als Unmittelbarkeit inauguriert<sup>20</sup> und damit die Vermittlung von Wirklichkeit und Möglichkeit leistet:

*Aber das Mögliche, welches in die Wirklichkeit tritt, indem die Wirklichkeit sich auflöst, diß wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten.* (StA IV, 283)

Die Auflösung ist der ‚schöpferische Act‘, der das Unendlichreale und das Endlichideale in jenem „mythischen Zustande“ (StA IV, 286) einigt, wie es uns das 'Archipelagus'-Gedicht noch im Verlauf vorführen wird.

Die fünfte Strophe setzt ein mit der Frage „Sage, wo ist Athen?“ (v. 62), die zugleich als eine Frage an die Zukunft aus der Jetzt-Zeit gestellt wird und eine Hoffnung aus der Vergangenheit heraus dokumentiert. Die Gegenwart ist also der auslösende Faktor, wie Walter Benjamin die geschichtliche Bewußtseinstätigkeit beschrieben hat:

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von „Jetztzeit“ erfüllte bildet.<sup>21</sup>

Die um 1800 revolutionäre ‚Jetzt-Zeit‘ sucht also mit Hölderlin ihre „Zukunft in der Vergangenheit“.<sup>22</sup> Die erinnerte Geschichte Athens, die in den nächsten Strophen entfaltet wird, ist ein „Zeichen“ (v. 65), daß sich aus der „Nacht“ (v. 241) schließlich doch noch eine utopisch antizipierte Vollendung des Festtages in der „Vor-Erinnerung“ erfüllen kann.<sup>23</sup>

Es entsteht allmählich die Vision des alten Athens vor der Zerstörung durch die einfallenden Perser. Sie erscheint in einer Vollendung, der Natur und Menschen harmonisch entgegengesetzt sind:

gelte Worte“ anklingt. Siehe auch Schillers Vers „Und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort“ (in 'Die Huldigung der Künste', 1805).

<sup>18</sup> Vgl. auch Jammes Besprechung in: Hegel-Studien Bd. 17, Bonn 1982, S. 258.

<sup>19</sup> Vgl. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, a.a.O. S. 8.

<sup>20</sup> Vgl. Bachmaier in Jamme/Pöggeler, a.a.O. S. 142.

<sup>21</sup> Walter Benjamin, Schriften. Hrsg. v. T. W. Adorno, Frankfurt 1955, Bd. I, S. 503.

<sup>22</sup> Walter Benjamin, Illuminationen, Frankfurt 1961, S. 154.

<sup>23</sup> Vgl. Gerhard Kurz, Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975, S. 191.

*Rauschte dort die Stimme des Volks, die stürmischbewegte,  
Aus der Agora nicht her [...]?* (v. 69 f.)

Die Wechselwirkung von Meer und Mensch, der harmonische Austausch von Naturprodukten und Produktionskräften<sup>24</sup> wird versinnbildlicht an der Figur des Kaufmanns, der – verglichen sogar mit dem Dichter – das Prinzip der Kunst vertritt<sup>25</sup>, da er wie dieser tätig bildet, kultiviert, die „Gaaben der Erd“ sammelt, ausgleicht und „Fernes Nahem vereinte“ (v. 75). Auch hier klingt das Motiv der Erinnerung durch, die ebenfalls dialektisch fern Vergangenes mit Nahem, Gegenwärtigem verbindet<sup>26</sup>, ‚Idealindividuelles‘ in der Person des Kaufmanns oder des Jünglings, mit dem Themistokles oder Aischylos gemeint sein kann, der mehr den kontemplativen Zug der Griechen vertritt<sup>27</sup>, vereinigt sich mit dem ‚Realunendlichen‘ der griechischen Landschaft und dem ganzen ägäischen Meer, das von Cypros bis zum „alten Aegyptos“ (v. 77) beschworen wird, noch immer unter der erzieherischen Obhut des Meergottes. So scheint hier der „mythische Zustand“ des Fragments ‚Das Werden im Vergehen‘ verwirklicht zu sein.

Was folgt, ist der notwendige Einbruch der Zeit, wie ja auch Schlegel und Novalis das sich setzende Bewußtsein als ein zeitliches entdeckten und Schelling Bewußtsein und Philosophie überhaupt als Erinnerung, als „Anamnese“ im Anschluß an Platon begriffen hat.<sup>28</sup> Der historische Einfall der Perser in das griechische Festland zwischen 500 und 419 v. Chr., die unter König Xerxes die Akropolis erstürmten und Athen verwüsteten, bis schließlich in der anschließenden Seeschlacht vor Salamis den Griechen ein Sieg über die Eindringlinge gelingt, wird Folie für den „Untergang“ einer „ideal gewordenen Welt“ überhaupt, bei der sich die „Auflösung“ einer historisch konkret bestehenden Welt der Griechen zugleich in einen revolutionären „Übergang“ transformiert, der als Unbestimmtheit des Möglichen, als die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Anfangs einer neuen geschichtlich-gesellschaftlichen Bestimmtheit definiert wird.<sup>29</sup> Das absterbende Alte läßt dabei das beginnende Neue schon erkennen:

<sup>24</sup> Vgl. Nägele, *Literatur und Utopie*, a.a.O. S. 137.

<sup>25</sup> Vgl. Walser, *Hölderlins Archipelagus*, a.a.O. S. 113.

<sup>26</sup> Vgl. Jochen Schmidt, *Hölderlins letzte Hymnen ‚Andenken‘ und ‚Mnemosyne‘*, Tübingen 1970, S. 4.

<sup>27</sup> Vgl. Lepper, *Hölderlin*, a.a.O. S. 74.

<sup>28</sup> Vgl. Manfred Frank, *Das Problem „Zeit“ in der deutschen Frühromantik*, München 1972.

<sup>29</sup> Vgl. Kurz, *Mittelbarkeit*, a.a.O. S. 164.

*Dieser Untergang oder Übergang des Vaterlandes [...] fühlt sich in den Gliedern der bestehenden Welt so, daß in dem Momente und Grade, worinn sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt. Denn wie könnte Auflösung empfunden werden ohne Vereinigung, wenn also das Bestehende in seiner Auflösung empfunden werden soll und empfunden wird, so muß dabei das Unerschöpfte und Unerschöpfliche, der Beziehungen und Kräfte, und jene, die Auflösung, mehr durch diese empfunden werden, als umgekehrt, denn aus Nichts wird nichts [...]*

(StA IV, 282 f.)

Die idealische Auflösung muß erinnernd begriffen werden als eine notwendige. Und die „fliehende[n] Greise“ (v. 98), die nach ihren „Wohnungen“ zurückschauen, versuchen sich vergebens an dem besonderen Wirklichen eines erstarrten Geschichtsverlaufs festzuklammern. In der totalen Auflösung muß das „wirkliche ideal“ werden, damit das „Mögliche real“ werden kann (StA IV, 283). So kann die vergangene Zeit des „beschiedenen Glücks“ (v. 115) nur noch erinnernd bedacht werden, und zugleich wird aus dem Untergang Übergang, wenn sich ‚todverachtend‘ (v. 116) die Griechen in das Äußerste der Schlacht werfen und sich so „Mitten im Untergang“ (v. 121) Neues vorbereitet. Doch zunächst muß die Auflösung eine vollständige sein, und im Bild des Schiffbruchs als „Paradigma einer Daseinsmetapher“<sup>30</sup> vollzieht sich die Auflösung des Künstlichen, nämlich der Athener Kultur, im Aorgischen des Wassers des Archipelagus. Hier, am Ende der siebten Strophe, hat das Gedicht jenen Hauptmoment erreicht, der durch den „eigentümlichen Charakter zwischen Seyn und Nichtseyn“ (StA IV, 283) gekennzeichnet ist, wobei die „Auflösung des Idealindividuellen [also der „Schiffer“ v. 124] nicht als Schwächung und Tod, sondern als Aufleben, als Wachstum“ (StA IV, 286) verstanden werden soll. In diesem Punkt geschieht nicht nur eine geschichtliche Umkehr vom Untergang zum Übergang, sondern die idealische Auflösung ist zugleich das poetische Verfahren selbst, der ‚schöpferische Act‘ (StA IV, 286) das Produkt der hyperbolischen Inversionsbewegung aus der ‚Verfahrungsweise des poetischen Geistes‘. Individuellideales transformiert sich in Idealindividuelles, d. h. es nimmt das „Leben“ des Unendlichrealen an, es geht von seinem bestimmten in einen freieren und allgemeineren Zustand über. Umgekehrt transformiert sich die Unbestimmtheit des Unendlichrealen in die Bestimmtheit und Faßlichkeit eines Realunendlichen, es nimmt die Ge-

<sup>30</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Zum Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt 1979.

stalt des Individuellidealen an. Der ‚mythische Zustand‘ (StA IV, 286) vereinigt und sichert die Auflösung und zugleich die „Erinnerung des Aufgelösten“ (StA IV, 284). Die frappante Analogie dieser inversen Reflexionsbewegung zu Novalis' Figur des „ordo inversus“ ist bereits ausführlich interpretiert worden.<sup>31</sup> Die ursprüngliche „Einfalt“ der lebendigen Empfindung wird durch eine „Reflexion“ „verteilend und ausbildend“ aufgelöst, durch eine zweite Reflexion wieder verkehrt in den ursprünglichen Zustand, wo „Geist und Leben auf beiden Seiten gleich ist“ (StA IV, 262), und erreicht so die ‚dritte Vollendung‘ (ebd.). Indem diese allgemeine Bewegungsstruktur des Lebens in der Dichtung reproduzierend erinnert wird, definiert sich die Existenz der Dichtung als eine geschichtliche, wird Dichtung „anamnetisches Bewußtsein der »Thaten der Welt«“. <sup>32</sup> Das Gedicht ‚Der Archipelagus‘ beschreibt die retrospektiv bestimmte „individuelle“ Welt, die sich aufgelöst hat, ideal geworden ist, und durchläuft jetzt die Punkte der vermittelnden Bewegung, die den Gesamtprozeß der „Erinnerung der Auflösung“ ausmachen.<sup>33</sup>

Zunächst wird im Hauptpunkt, im Moment der Umkehr<sup>34</sup> im Gedicht – das also immer „hälftig“ ist (StA II, 198) – eine Zäsur gesetzt. Als letzter verliert auch der König der Perser, Xerxes, seine überlegene Position als Zuschauer, die scheinbare Distanz des reflektierenden Selbstbewußtseins zum Ungeheuerlichen der Natur und des elementaren Schiffbruchs erweist sich als Illusion, der Meergott selbst greift ein („ihn treibt der Gott“, v. 133) und vollendet den notwendigen Untergang. Der Meergott wird hier zum „Gott der Mythe“ (StA IV, 281) und nimmt so die Gestalt des tätigen Subjekts im poetologischen wie im philosophischen Sinn an.<sup>35</sup> Nicht nur die Kunst kehrt ihre Gestalt um, auch das Aorgische, die Natur nimmt andere Gestalt an, wie Hölderlin es selbst in seinem ‚Grund zum Empedokles‘ gefordert hatte:

<sup>31</sup> M. Frank/G. Kurz, Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur der Moderne bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka, in: Festschrift für Arthur Henkel, Heidelberg 1977, S. 75–97.

<sup>32</sup> Kurz, Mittelbarkeit, a.a.O. S. 170.

<sup>33</sup> Vgl. auch Bachmaier in Jamme/Pöggeler, a.a.O. S. 148 ff.

<sup>34</sup> Umkehr hat hier mit Beda Allemann „gerade nicht den Sinn einer Rückkunft in die Geborgenheit und Göttergegenwart“ (Hölderlin und Heidegger, Zürich/Freiburg 1954, S. 148), wie die sog. Vaterländische Umkehr so lange falsch verstanden worden ist, sondern sie ist „selber eigentlich das Anschauen des reißenden Zeitgeistes, als welcher der abwesende Gott sich offenbart“ (ebd.).

<sup>35</sup> Vgl. Walser, Hölderlins Archipelagus, a.a.O. S. 127.

*In der Mitte liegt der Kampf, und der Tod des Einzelnen, derjenige Moment, wo das organische seine Ichheit, sein besonderes Daseyn, das zum Extreme geworden war; das aorgische seine Allgemeinheit nicht wie zu Anfang in idealer Vermischung, sondern in realem höchstem Kampf ablegt, indem das besondere auf seinem Extrem gegen das Extrem des aorgischen sich thätig immer mehr verallgemeinern, immer mehr von seinem Mittelpuncte sich reißen muß, das aorgische gegen das Extrem des besonderen sich immer mehr concentrieren und immer mehr einen Mittelpunkt gewinnen muß und zum besondersten werden muß [...]* (StA IV, 153)

In diesem Moment der „höchsten Feindseeligkeit“ scheint aber auch die „höchste Versöhnung“ (StA IV, 153 f.) möglich.

Die 9. Strophe bringt den nächsten Schritt historischer Entwicklung: die Athener kehren zurück in die zerstörte Stadt. „Das Zerstörte weckt sogleich Erinnerung an Vergangenes: Erinnerung in der Erinnerung spielt sich ab“<sup>36</sup>:

*Bald auch suchet und sieht den Ort des eigenen Hauses  
Unter dem Schutt der Mann; ihm weint am Halse, der trauten  
Schlummerstätte gedenk, sein Weib, es fragen die Kindlein  
Nach dem Tische, wo sonst in lieblicher Reihe sie saßen* (v. 156 ff.)

Das Wiedererkennen, im Gleichnis des verlorenen Sohns gegeben, ist eine fortschreitende Rückkehr von außen nach innen, von dem Blick „von den Bergen“ (v. 137) über die Heimat, über die bekannten „verödeten Gassen“ (v. 151) ihrer Stadt bis zum individuellen Eigentum ihrer Häuser. Der alte homo-migrator-Topos wird beschworen und erhält eine „spezifische Wendung ins Dichterische“<sup>37</sup>: der ‚gewanderte Mann‘ wie z. B. in der Elegie ‚Der Wanderer‘ und in ‚Ganymed‘ ist eigentlich der Dichter selbst, der das ursprünglich räumliche Wandern umdeutet in ein zeitliches und geschichtliches: „zur Bewegung des erinnernden Geistes“<sup>38</sup>.

*Trift nicht das Wort dich, das voll alten  
Geists ein gewanderter Mann dir sendet?* (StA II, 68)

Das Motiv des sich geschichtlich erinnernden Wanderers wird noch in der späten Hymne ‚Mnemosyne‘ wieder aufgenommen, wo der Dichter als Wandersmann „fernahnend“, also sich erinnernd, in den „Alpen“,

<sup>36</sup> Vgl. Nägele, Literatur und Utopie, a.a.O. S. 137.

<sup>37</sup> Jochen Schmidt, Hölderlins später Widerruf, Tübingen 1978, S. 155.

<sup>38</sup> Ebd.



„auf hoher Straß“ (StA II, 198) geht. Hier, im ‚Archipelagus‘, klingt es nur als Gleichnis an („Wie den Wanderer“, v. 148).

Die Forderung, die idealische Auflösung als eine notwendige anzuerkennen (StA IV, 283) und den „Rückblick auf den Weg“ in der „freien Kunstnachahmung“ als einen furchtbaren, aber göttlichen Traum (ebd.) zu empfinden, impliziert, daß die Auflösung als ein Akt der Freiheit verstanden wird, so daß der Untergang selbst nichts Grauensvolles mehr an sich hat:

[...] *da reicht in der Seele bewegt, und der Treue sich freuend,  
Jetzt das liebende Volk zum Bunde die Hände sich wieder.* (v. 154 f.)

Die erneute geschichtliche Vereinigung überwindet das tragische Schicksal:

[...] *daß der Mensch auch in so fern sich über die Noth erhebt, als er sich  
seines Geschicks erinnern, als er für sein Leben dankbar seyn kan und mag,  
daß er seinen durchgängigern Zusammenhang mit dem Elemente, in dem er  
sich regt, auch durchgängiger empfindet [...]* (StA IV, 275)

Die „Treue“, das Medium der Erinnerung, wird jedoch streng von dem ‚bloßen Gedanken‘ wie auch dem „Gedächtniß“ (StA IV, 276) geschieden, da das Gedächtnis als memoria, als thesaurus einzelner, unverbundener Gegenstände<sup>39</sup> nicht den Übergang, sondern nur den Untergang kennt, da es als Gedenken bloß partikularer Entitäten zu unseliger Trauer über das verlorene Vergangene führt.<sup>40</sup> Das sentimentalische und vereinzelt Gedächtnis muß also von der Kontinuität stiftenden „idealischen Erinnerung“ getrennt werden. Erinnerung wird nicht nur gedacht, sondern auch substantiell gefühlt auf der Grundlage jener ursprünglichen Einheit mit „Allem, was lebt“ (StA III, 9). Diese gefühlte Ureinheit macht „in der Seele bewegt“ (v. 154), macht, daß die Seele „von Erinnerung / Erbebt“ (StA II, 119, v. 46 f.), wie es in der Hymne „Wie wenn am Feiertage...“ heißt.<sup>41</sup>

Nach der Erschütterung des Jahres 1789 finden sich in der Literatur der Zeit viele Metaphern von Erdbeben, Abgründen, Schiffbrüchen etc. Nicht nur bei Goethe hatte die politische Instabilität des Staates, wie er sie im ‚Groß-Kophta‘ persiflierte, die im Verlauf der Französischen Revolution zunehmende Irritation an der Beständigkeit von sozialen und

<sup>39</sup> Vgl. Kurz, Mittelbarkeit, a.a.O., S. 277, Anm. 23, und Harald Weinrich, Typen der Gedächtnismetaphorik, Archiv für Begriffsgeschichte 9, 1964, S. 23–26.

<sup>40</sup> Vgl. Bachmaier in Jamme/Pöggeler, a.a.O. S. 147.

<sup>41</sup> Vgl. Gaier, Hölderlin und der Mythos, a.a.O. S. 312.

politischen Systemen den Wunsch nach etwas Festem, Beständigem aufkommen lassen. Auch Hölderlins Wendung zum Festen, die in der späten Lyrik immer stärker wird, mit ihren Kernbegriffen von ‚behalten‘, ‚bleiben‘, ‚Gesez‘, ‚fest‘ und ‚sicher‘<sup>42</sup>, hat seinen Grund zum einen im Fortgang der Französischen Revolution und zum anderen in der zunehmenden elementaren Bedrohung seiner selbst durch Wahnsinn und Irrsein, was allerdings noch nachzuweisen wäre.<sup>43</sup> Hier im ‚Archipelagus‘ ist es die Rückwendung zu der Unerschütterlichkeit der mythischen Welt, wie sie in der 9. Strophe erinnernd vergegenwärtigt wird:

*Doch umfängt noch, wie sonst, die Muttererde, die treue  
Wieder ihr edel Volk, und unter heiligem Himmel  
Ruhensie sanft, wenn milde, wie sonst, die Lüfte der Jugend  
Um die Schlafenden wehn, und aus Platanen Ilissus  
Ihnen herrüberrauscht[...]* (v. 168 ff.)

Aber auch hier stagniert das reflektierende Bewußtsein nicht im starren Gedächtnis von Vergangenen, sondern kehrt sich dialektisch um in utopische Hoffnung: „und neue Tage verkündend / Lokend zu neuen Thaten“ (v. 172 f.) garantiert das verlorene Arkadien ein zukünftiges Elysium, das fortschreitend im Laufe der Geschichte in der Welt realisierbar auf- und vorscheint.<sup>44</sup> Ein Vergleich mit Schiller drängt sich auf, soll hier aber in Anbetracht der gebotenen Kürze unterbleiben.

Die Geschichte durchschreitet nun historische Stufen: von dem vagen, nomadenhaften Leben „Wandernden Vögeln gleich“ (v. 166) mit Notwohnungen von ‚Gezelten‘, das an früheste Zeiten der „Alten“ (v. 164) erinnert, setzt sich mit den „Fürsten des Forsts“ (v. 167) Geschichte in Gang, da diese als erste „verändernd in die Natur eingriff[en]“.<sup>45</sup> Dem folgt die Periode des Feldbaus und der seßhaften Weidewirtschaft, wo „Auf zertretenem Feld, von frommen Händen gewartet, / Grünets der Ölbaum auf“ (v. 175 f.). Die 10. Strophe schließlich schildert den Wiederaufbau der Stadt Athen „als die dritte, die artifizielle Epoche der Kulturentwicklung“.<sup>46</sup> In produktiver Assimilation der Na-

<sup>42</sup> Schmidt, Widerruf, a.a.O., deutet die Wendung vor allem aus einer Umwertung des Gottes Dionysos zu einem „Gott des Maßes und des festen Haltes“ (S. 8, 12 und passim).

<sup>43</sup> Vgl. auch Walter Müller-Seidel, Hölderlin in Homburg. Sein Spätwerk im Kontext seiner Krankheit, in: Jamme/Pöggeler, a.a.O. S. 161–188.

<sup>44</sup> A. Gethmann-Siefert, Idylle und Utopie. Zur gesellschaftskritischen Funktion der Kunst in Schillers Ästhetik, in: Jb. der deutschen Schillergesellschaft 24, 1980, S. 42 ff.

<sup>45</sup> Nägele, Literatur und Utopie, a.a.O. S. 137.

<sup>46</sup> Lepper, Hölderlin, a.a.O. S. 75.

tur mit ihrem Wald, dem „Marmor und Erze“ (v. 185) schafft der „Genius“ sich sein „Werk“ mit Brunnen, Wohnungen, Göttertempeln und Hallen. Dies entspricht jedoch keiner Naturbeherrschung im Sinne der Aufklärung, die Hölderlin ja kritisiert, sondern die Einheit mit ihr wird gewahrt. „Immerrege sich bleibend“ (v. 183) erfüllt das geschaffene Werk selbst eben jenen Zweck der dankenden Erinnerung:

[...] *noch manche der himmlischen Hallen!*  
*Mutter Athene, dir auch, dir wuchs dein herrlicher Hügel*  
*Stolzer aus der Trauer empor und blühte noch lange,*  
*Gott der Woogen und dir, und deine Lieblinge sangen*  
*Frohversammelt noch oft am Vorgebirge den Dank dir.* (v. 195 ff.)

In diesem Dankbringen geht es, wie Paul Böckmann mit Recht immer wieder betont, im Sinne des 'Religions'-Fragments um „die Bezeugung einer Teilhabe am Lebensgeschehen als einem wechselseitigen Zusammenhang, den das dankende Wort in den Horizont der Erinnerung und Erwartung zurückholt und insofern als ein »religiöses Verhältnis« begreift“.<sup>47</sup> In Opposition zum ‚schlaun Geschlecht‘ (StA II, 47, v. 48) der aufgeklärten Gegenwart, das die Ode 'Dichterberuf' und auch andere als „danklos“ diskreditieren, ist das Verhältnis von Natur bzw. Gottheiten und dem Menschen kein 'positives' im Sinne eines hybriden Herrschaftsverhältnisses, sondern eines der liebenden, demutsvollen Dankbarkeit, das sich im Gesang, im Gedenken und Andenken äußert.

Die erinnerte schöne Vergangenheit des wieder aufgebauten Athens wird in der 11. Strophe abrupt mit der Gegenwart konfrontiert. Das poetische Ich bricht in eine elegische Klage aus, die durch Trauer über Verlorenes in melancholischen Regreß führt<sup>48</sup>: „bringt kein Sehnen sie wieder?“ (v. 202), und

[...] *vernahm ich darum die Sprache,*  
*Darum die Sage von euch, daß immertrauernd die Seele*  
*Vor der Zeit mir hinab zu euern Schatten entfliehe?* (v. 205 ff.)

Damit „deutet sich eine große Gefahr an, die mit diesem Erinnerungsprozeß verknüpft ist. Allzuleicht verfällt der Erinnernde der Erinnerung, und, anstatt daraus utopischen Impetus zu gewinnen, endet er im Gegenteil, in Melancholie“.<sup>49</sup> Zeichen dafür ist die Hinwendung zu den

<sup>47</sup> Paul Böckmann, Über eine Frage Hölderlins: „Saget, wie bring' ich den Dank?“, in: Jb. der deutschen Schillergesellschaft 24, 1980, S. 197.

<sup>48</sup> Nägele, Literatur und Utopie, a.a.O. S. 138.

<sup>49</sup> Ebd.

„Todten“ (v. 221), der innere Abstieg ins Totenreich, die Nekyia. Das klassische Motiv, von Odysseus, Aeneas und Dante her bekannt, wird von Hölderlin leicht abgewandelt, und zwar wieder im Dienste der Explikation seines Erinnerungsbegriffs: das poetische Ich, der Dichter, steigt nicht selbst ins Totenreich hinab, sondern er ruft sie „Her [...] bei Nacht“ (v. 217), vergegenwärtigt sie in einem „Todtenopfer“ (v. 214). Der Ritus des Wassergießens aus der Quelle, die zugleich Sinnbild des Ursprungs ist, und der ‚frommen Gesänge‘ (v. 219) läßt die Toten mythisch gegenwärtig werden<sup>50</sup>, zieht jedoch zunächst den Dichter in der Erinnerung zurück in die Vergangenheit. Diese Totenfeier hat ihre Parallele im 'Fragment von Hyperion', wo in einer Grotte bei Abend Homers gedacht wird. Auch hier löst das Gedenken in Hyperion erst ‚gränzenlose‘ Trauer (StA III, 178) aus, da er sich sentimentalisch selbst ins Vergangene verliert. Doch nach einer Ermahnung Melites, die ihn auf das Allgemeine, Unerschütterliche verweist, kann er die Feier gewandelt fortsetzen: im Wissen um die ewige Vereinigung von Getrenntem werden nicht mehr Totenklagen angestimmt, sondern „heilige Gesänge von dem, [...] was war und ist und seyn wird“ (StA III, 180). Der hier sich ausbildende Gedanke der Vereinigungsphilosophie Hölderlins<sup>51</sup> verweist zugleich auf ein Geschichtsbild, das sowohl der Schillerschen Dreiteilung als auch dem antiaufklärerischen, zyklischen Geschichtsmodell Rousseaus nachempfunden scheint:

*Die Einfalt und Unschuld der ersten Zeit erstirbt, daß sie wiederkehre in der vollendeten Bildung, und der heilige Friede des Paradieses gehet unter, daß, was nur Gabe der Natur war, wiederaufblühe, als errungnes Eigentum der Menschheit.* (StA III, 180)

Der Mythos des goldenen Zeitalters, den Hölderlin von Hesiod her kannte, den er bereits in Tübingen für seine Magisterarbeit studiert hatte, lieferte ihm den Topos von der Zerreißung des unschuldigen Urzustandes durch die Hybris eines die Götter nicht mehr ehrenden menschlichen Geschlechts, den auch Schiller in seinen 'Briefen über die ästhetische Erziehung' aufgenommen hatte und zugleich mit der Hoffnung auf eine neue Zeit nach der Entzweiung verband. Daß Hölderlin um 1800 diesen utopischen Wunsch einer künftigen, von Gemeingeist und Götterverehrung getragenen Gesellschaft noch nicht aufgeben

<sup>50</sup> Vgl. Wolfgang Schadewaldt, Hölderlin und Homer, in: HJb 7 (1953), S. 1–53.

<sup>51</sup> Vgl. Christoph Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800, Bonn 1983, S. 87 ff.

hatte, wo durch einen pantheistischen „Gott in uns“ die Subjekt-Objekt-Spaltung ebenso überwunden wird wie die Absolutierung des Subjekts Fichtescher Provenienz, entwickeln die Verse 235–240 in unserem Gedicht:

*Denn es ruhn die Himmlischen gern am fühlenden Herzen;  
Immer, wie sonst, geleiten sie noch, die begeisternden Kräfte,  
Gerne den strebenden Mann und über Bergen der Heimath  
Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Aether,  
Daß ein liebendes Volk in des Vaters Armen gesammelt,  
Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei.* (v. 235 ff.)

Das Zusammengehörigkeitsgefühl, die Konstitution einer (Kultur-)Gemeinschaft als entscheidendes Merkmal der hellenischen Idealität<sup>52</sup>, Hölderlins Empfindung des ‚höheren unendlicheren Zusammenhangs‘ (StA IV, 276), findet sich in den neuen religiösen Kultfesten der Französischen Revolution<sup>53</sup> ebenso wie in den verschiedenen Ausprägungen der „Neuen Mythologie“ der Frühromantiker und beim jungen Hegel. Hölderlin variiert dieses Bild in mehreren Gedichten seiner Frankfurter und Homburger Zeit, besonders in ‚Brod und Wein‘:

*Vater Aether! so riefs und flog von Zunge zu Zunge  
Tausendfach, es ertrug keiner das Leben allein;  
Ausgetheilet erfreut solch Gut und getauschet, mit Fremden,  
Wirds ein Jubel, es wächst schlafend des Wortes Gewalt  
Vater! heiter! und hallt, so weit es gehet, das uralte  
Zeichen, von Eltern geerbt, trefend und schaffend hinab.*  
(StA II, 92, v. 65 ff.)

Die mythologische Anrufung des Gottes Aether, der hier den Meergott der ersten Strophen des ‚Archipelagus‘ ablöst, vereinigt in dem „denket ihr mein?“ (v. 233) auch die verschiedenen Götterbilder: die Mächte Apoll als der Lichtgott („Aber droben das Licht, es spricht noch heute zu Menschen“ v. 231) und Zeus als der „Donnerer“ (v. 232) werden in mythischer Zusammenschau eines „Gott-Vaters“ gesehen<sup>54</sup> zugleich mit den personifizierten Naturgöttern Aether und Meergott. Das Gedenken realisiert die anvisierte Einheit von Mythos und Natur. Man kann wohl

<sup>52</sup> Vgl. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt 1982, S. 272.

<sup>53</sup> Vgl. Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt 1969, S. 64 ff.

<sup>54</sup> Vgl. Bernhard Böschstein, *Hölderlins Rheinymne*, Zürich 1968, S. 42.

Szondi zustimmen, „daß Hölderlins Anlehnung an die Mythologie kein abstraktes Zitieren von Bildungsgut darstellt, sondern aufs engste zusammenhängt mit seinem Naturerleben“.<sup>55</sup> Die Vorstellung einer utopischen Gesellschaft aus einem Gemeingeist war zuvor hervorgegangen aus dem Umschlag der Vergangenheit in die Zukunft: Die Toten wurden nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern um des Lebens willen befragt:

*Fragen wird der Geweitere dann euch manches, ihr Todten!  
Euch, ihr Lebenden auch, ihr hohen Kräfte des Himmels* (v. 221 f.)

An diesem Punkt war die Dialektik der Erinnerung umgeschlagen von der Vergangenheit in eine Perspektive der Zukunft. Doch noch zweimal wird ein Wechsel nötig sein, um in der „exzentrischen Bahn“ (StA III, 163) im Durchlaufen aller Dissonanzen zum Ziel und damit zum Schluß des Gedichts zu gelangen.

Der nächste Umschlag konfrontiert die poetische Utopie mit der Gegenwart: ein „Aber weh!“ (v. 241) leitet eine Zeitkritik ein, die im mythischen Bild des eisernen Weltalters die Naturbeherrschung der Aufklärung, die entfremdete Arbeit, die zu blinder Mechanik depraviert ist („Ans eigene Treiben / Sind sie geschmiedet allein, und sich in der tosenden Werkstatt / Höret jeglicher nur“, v. 242 ff.), ebenso kritisiert wie die Vereinzelnung in hybridem Subjektivismus, wo das Ich in der Entgegensetzung zum Nicht-Ich die innige Einheit mit der Natur verliert. Hölderlins Kritik und gleichzeitige Überwindung der Fichteschen Wissenschaftslehre scheint hier durch und trifft sich mit Hegels Kritik am Herrschaftswissen der Aufklärung<sup>56</sup>, an einem Rationalismus, der sich absolut setzt und im Anschluß an Rousseau dem Verdikt der Zerstörung der Einheit des ‚Hen kai pan‘ verfällt. Die Charakterisierung als „Wilde“ nimmt Schillers Terminologie aus den ‚Ästhetischen Briefen‘ auf. Diese Verse ergänzen Hölderlins Scheltrede an die Deutschen aus seinem ‚Hyperion‘ (vgl. StA III, 153 ff.) und setzen Mythologie gegen eine ‚stokfinstere Aufklärung‘, wie Hölderlin am 21. 8. 1794 an den Bruder schreibt (Nr. 86, StA VI, 131), die Vernunft als zerstörerisches Machtinstrument mißbraucht.

Doch folgt im ‚Archipelagus‘ die notwendige Auflösung dieses Zustands, der mit einem einleitenden „Bis“ (v. 247) als ein zeitlich über-

<sup>55</sup> Peter Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik* (= Studienausgabe der Vorlesungen Bd. 5), Frankfurt 1975, S. 274.

<sup>56</sup> Vgl. Jamme in: HJb 1982/83, a.a.O.

windbarer, ja sogar als ein ‚ängstiger Traum‘ entdeckt wird und nun „Wieder, wie vormals oft“ (v. 249), in eine utopische ‚neue Zeit‘ (v. 250) umschlägt, die in ihrer Vollendung aus der Vergangenheit gereift ist.<sup>57</sup> Die Ankündigung dieses sicher bevorstehenden „Festtags“ (v. 257) wird gesichert durch den ‚fernherwandelnden‘ „Gott in goldenen Wolken“ (v. 252), der erscheint. Dieser fernherwandelnde Gott dechiffriert sich als der „kommende Gott“ aus der Elegie ‚Brod und Wein‘, die es jetzt heranzuziehen gilt:

*Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.* (StA II, 91, v. 54)

In dieser zentralen Figur des Dionysos für die Frühromantik und Hölderlin vereinigt sich „die gemeinschaftsbildende Kraft der antiken Religiosität“<sup>58</sup> mit der treibenden Kraft des ‚göttlichen Feuers‘ (StA II, 91, v. 40) und des ‚frohlukkenden Wahnsinns‘ (v. 47), der die Inspirationsquelle für die Dichter bildet. Die Gleichsetzung der Dichter mit Jüngern des Dionysos kennen wir nicht nur aus der Ode ‚Dichterberuf‘. Zudem besteht die Möglichkeit der Verknüpfung mit christlichen Motiven durch das Ritual des gemeinsamen Mahles, durch die Zeichen ‚Brod und Wein‘.

Die im Kunstwerk sublimierte Feier des „kommenden Gottes“ umgreift die gesamte Dialektik der Erinnerung: In der mythischen Gestalt des Dionysos liegen Ursprung und Zukunft in eins, er ist zugleich ein kommender, damit die Utopie eines künftigen Lebens „voll göttlichen Sinns“ (v. 267) verheißender, wie ein „zurückdeutender“ Gott, durch den die Rückwendung auf Mythisches als Ursprungerzählung, als symbolische Begründung eines normativen Lebenszusammenhangs in göttlicher Vergangenheit<sup>59</sup> und damit als im eigentlichen Wortsinn ‚Erinnerung‘ ihre volle Berechtigung gewinnt:

*Dann, dann, o ihr Freuden Athens! ihr Thaten in Sparta!  
Köstliche Frühlingszeit im Griechenland! wenn unser  
Herbst kömmt, wenn ihr gereift, ihr Geister alle der Vorwelt!  
Wiederkehret und siehe! des Jahrs Vollendung ist nahe!  
Dann erhalte das Fest auch euch, vergangene Tage!  
Hin nach Hellas schaue das Volk, und weinend und dankend  
Sänftige sich in Erinnerungen der stolze Triumphtag!* (v. 271 ff.)

<sup>57</sup> Vgl. Nägele, *Literatur und Utopie*, a.a.O. S. 140.

<sup>58</sup> Frank, *Der kommende Gott*, a.a.O. S. 289.

<sup>59</sup> Ebd. S. 11 und S. 107.

Der Geschichtsentwurf scheint vollendet: von der Frage der ersten Strophe „ists die Zeit?“ aus, die an die eschatologischen „Gipfel der Zeit“ aus ‚Patmos‘ (StA II, 165, v. 10) erinnert, entfaltet sich das von Schiller her kommende triadische Schema schließlich zu einem mythisch-religiösen Heilsplan der Geschichte:

*Geh! fürchte nichts! es kehret alles wieder  
Und was geschehen soll, ist schon vollendet.* (StA IV, 133, v. 329 f.)

Das Ziel, des „Jahrs Vollendung“ (v. 274), ist schon in der Zeit selbst angelegt und bildet sich notwendig, wenn auch in unendlicher Approximation eines (utopischen) Ideals aus, zu dem das Gedicht der antizipierende Vorentwurf ist. Die aufbruchshafte „Frühlingszeit“ (v. 272) der antiken Welt und zugleich die ersten Strophen des Gedichts wenden sich um in die reife Zeit der Vollendung, des Herbstes, die „unsér“ ist und im Verlauf des Gedichts selbst errungen wurde. Die „neue Zeit“ ist damit Produkt der alten, aus der sie „gereift“ (v. 273) ist, und zwar im Sinne der Palingenesie, ein Gedanke, in dem sich der Einfluß Herders dokumentiert und der sich in einem späten Bruchstück gleichen Namens findet:

*Aber es wohnet auch ein Gott in dem Menschen, daß er Vergangenes und  
Zukünftiges sieht und wie vom Strom ins Gebirg hinauf an die Quelle lust-  
wandelt er durch Zeiten* (StA II, 317, Z. 7–9)

Im Fest, wie es sich später in der großen ‚Friedensfeier‘ entfalten wird, in dem Punkt der

*Vereinigung des Unendlichneuen und endlichalten entwickelt sich dann ein  
neues Individuelles, indem das Unendlichneue vermittelt dessen, daß es die  
Gestalt des endlichalten annahm, sich nun in eigener Gestalt individualisirt.* (StA IV, 286)

Die Feier ist der Punkt der Erfüllung des Werdens im Vergehen, der Vereinigung des Getrennten, damit auch des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen und zugleich ein Akt des Preisens und Dankens. Die mögliche Hybris im Bewußtsein der erreichten Vollendung verhindert die ‚Erinnerung der Auflösung‘ (StA IV, 283), nämlich die rückblickende Wendung nach „Hellas“. Doch dabei kann es auch diesmal nicht bleiben: Die Schlußstrophe wendet sich erneut der Gegenwart zu. Der evozierten Orte der drei Schlachten, die den Aufstieg und Niedergang Athens markieren (Marathon 490, Chäronea 338 und die Thermopylen 480 v. Chr.) wird zwar heute nicht mehr gedacht (v. 288 f.). Jedoch der Dichter bewahrt das Gedächtnis („Töne mir in die Seele noch

oft“, v. 290), und mit ihm soll es die Natur, die Gärten, Hügel und Berge sollen trauern und in unverständiger Gegenwart mit „ewigem Laub“ (v. 281) des Lorbeers die Erinnerung wachhalten in der „reißen-de[n] Zeit“ (v. 293).

Daß es hier um Bewußtmachung geht und nicht um mythisches Sprechen<sup>60</sup>, sondern um historisch reflektierte Vermittlung des Mythos, versteht sich. Dies geschieht schon immanent durch die poetische Realisierung im Gedicht: Mimesis als Anamnesis hat zwar schon den „Modus des Überstandenen“<sup>61</sup> wie der Mythos, ist aber ein Wiedererkennen auf einer höheren, das scheinbar Evidenz beanspruchende Wahrheitspotential des Mythos depotenzierenden Ebene. So gelingt Hölderlin hier mit den Errungenschaften der Aufklärung (Rationalität in selbstständigem Gebrauch) zugleich deren Auflösung (im substantiellen Einheitsdenken) im Mythos vermittelnden Gedicht.<sup>62</sup> Hegels Wort vom Mythos als dem „gesicherten Asyl“<sup>63</sup> wird bei Hölderlin in der Dialektik der Erinnerung gebrochen und zugleich in einer an Schiller angelehnten „Utopie des Ästhetischen“<sup>64</sup> wiederum möglich und legitimiert. Historische Taten und philosophische Reflexion transzendieren in der Dichtung zum entscheidenden ästhetischen Akt (wie im 'Systemprogramm' gefordert), indem mit Hilfe der ontologischen Struktur der Sprache Erinnerung, Mnemosyne, die Mutter der Musen<sup>65</sup>, nicht nur beschrieben, sondern vollbracht wird.<sup>66</sup> Der Dichter, der eine geschichtsphilosophische Erkenntnis anstrebt und auf ästhetischem Weg auf der Wahrheitssuche ist, das „Wechseln / Und das Werden versteh[en]“ will (v. 292 f.), ruft sich am Ende des 'Archipelagus'-Gedichts selbst auf zum Akt der Erinnerung:

*Laß der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken.* (v. 296)

Oder, wie es in einer späteren Variante heißt:

<sup>60</sup> Vgl. auch Lawrence Ryan, Zur Frage des ‚Mythischen‘ bei Hölderlin, in: Inge Riedel (Hrsg.), Hölderlin ohne Mythos, Göttingen 1973, S. 80.

<sup>61</sup> Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Terror und Spiel, a.a.O. S. 57.

<sup>62</sup> Vgl. Frank, Der kommende Gott, a.a.O. S. 103.

<sup>63</sup> G.W.F. Hegel, Ästhetik, Berlin 1955, S. 1084.

<sup>64</sup> Klaus Berghahn, Ästhetische Reflexion als Utopie des Ästhetischen, in: Voßkamp, Utopieforschung, a.a.O. S. 146 ff.

<sup>65</sup> Vgl. Benjamin Hederich, Gründliches mythologisches Lexikon, Leipzig 1770, Neudruck: Darmstadt 1967, Spalte 1654 f.

<sup>66</sup> Vgl. Bachmaier in Jamme/Pöggeler, a.a.O. S. 141.

*Aber weil so nahe sie sind die gegenwärtigen Götter  
Muß ich seyn, als wären sie fern, und dunkel in Wolken  
Muß ihr Nahme mir seyn, nur ehe der Morgen  
Aufglänzt, ehe das Leben im Mittag glüheth  
Nenn' ich stille sie mir, damit der Dichter das seine  
Habe, wenn aber hinab das himmlische Licht geht  
Denk' ich des vergangenen gern [...]*

(StA II, 646, v. 22–28)

Zur Funktion synkretistischer Mythologie in Hölderlins  
Dichtung  
'Der Einzige' (Erste Fassung)

Von

Jochen Schmidt

Hölderlin hat drei seiner späten Hymnen in einen eigentümlich ähnlichen Horizont gestellt: die 'Friedensfeier', 'Der Einzige' und 'Patmos'. Jede dieser drei Hymnen spricht der Gestalt Christi epochale Bedeutung zu. Zugleich aber treten andere göttliche Gestalten an seine Seite und in allen drei Hymnen gibt es eine höchste Vater-Gottheit. Ihr ist nicht nur Christus als Sohn zugeordnet. Auch andere göttliche und halbgöttliche Gestalten erscheinen als Söhne dieses Vaters.

In der 'Friedensfeier' versammelt der „Vater“ als Fürst des endzeitlichen Friedensfestes alle Söhne um sich. Die All-Versammlung ist Zeichen des vollendeten Friedens: alles findet sich harmonisch zusammen in einer universalen Harmonie. Insofern ist Christus lediglich eine unter vielen Erscheinungen des Göttlichen in der Geschichte. Außerordentlicher Rang kommt ihm nur zu, weil er eine besondere versöhnende und vermittelnde Kraft besitzt: eine Friedenskraft, wie dies der biblischen Überlieferung entspricht. In dieser Eigenschaft wirkt er als idealer Vermittler – nicht nur als Mittler zwischen Gott und den Menschen, sondern auch als Mittler zwischen den anderen, ihm prinzipiell gleichgeordneten göttlichen Gestalten. Nicht auf die Einzigartigkeit Christi kommt es also an, sondern auf die Pluralität, ja auf die All-Versammlung göttlicher Gestalten. Sie ist die mythische Figuration ganzheitlicher Harmonie. Deren geschichtliche und zugleich alles Geschichtliche in einem endzeitlichen Vollendungsstand aufhebende Manifestation feiert Hölderlin als „Frieden“.

Ein ähnliches Konzept der All-Verbindung und All-Versöhnung bestimmt die Patmos-Hymne. Wie in der 'Friedensfeier' erst die All-Versammlung der in der Menschheitsgeschichte wirkenden göttlichen Mächte den Zustand der Vollkommenheit ermöglicht, so liegt dem Dichter auch in der Patmos-Hymne an der Fähigkeit zur Wahrnehmung und geistigen Verbindung *aller* Formen und Bereiche göttlichen Wirkens. Die erste Strophe fordert die Fähigkeit, die „Gipfel der Zeit“, die für Hölderlin immer durch eine besondere „göttliche“ Sinnerfüllung

charakterisiert sind, miteinander zu verbinden. Die Hymne folgt diesem Programm der All-Verbindung. Der Mittelteil handelt von der Aussendung des Geistes nach Christi Tod und von der pneumatisch universalisierenden Geschichtsmächtigkeit dieses Ereignisses, das wie in Hegels Frühschrift 'Der Geist des Christentums und sein Schicksal' alles Beschränkt-Positive aufhebt. Auf dieser geschichtlichen Begründung aufbauend gilt die Schlußpartie wieder der – nun in ihrer Notwendigkeit reflektierten – Allheit der „Himmlischen“. Den Landgrafen von Homburg, dem die Hymne gewidmet ist, spricht der Dichter in der zweitletzten Strophe mit folgenden Worten an:

[...] *wenn die Himmlischen jezt  
So, wie ich glaube, mich lieben  
Wie viel mehr Dich [...]*

In derselben zweitletzten Strophe heißt es, daß Christus nur *einer* von den Söhnen des göttlichen Vaters ist und daß es darauf ankommt, die Allheit dieser Söhne, d. h. *alle* Manifestationen des Göttlichen wahrzunehmen:

*Es sind aber die Helden, seine Söhne  
Gekommen all [...]*

Das „aber“ markiert die entschiedene Opposition gegen den christlichen Ausschließlichkeitsanspruch. So fährt denn auch die Schlußstrophe mit dem Plural fort:

*Zu lang, zu lang schon ist  
Die Ehre der Himmlischen unsichtbar*

und mit Nachdruck endlich:

[...] *Opfer will der Himmlischen jedes,  
Wenn aber eines versäumt ward,  
Nie hat es Gutes gebracht.*

Dagegen scheint bereits der Titel der Hymne 'Der Einzige' auf eine entschiedene Sonderstellung Christi gegenüber den anderen göttlichen und halbgöttlichen Gestalten zu deuten. Der Titel 'Der Einzige' scheint sogar zu sagen, daß Christus nun doch ein Monopol erhält – wie in der christlichen Tradition seit dem nicäischen Glaubensbekenntnis, demzufolge Christus der einzige, der „unigenitus“ ist. Diesem Glaubensbekenntnis jedoch widerspricht Hölderlin in seiner Hymne, und er ist sich seiner den christlichen Horizont sprengenden Kühnheit bewußt, wenn er von Christus sagt: „Und *kühn* bekenn' ich, du / Bist Bruder auch des

Eviers“, nachdem er Christus vorher schon als Bruder des Herakles bezeichnet hat. Nicht zuletzt von dieser angesichts der christlichen Glaubenstradition reflektierten Kühnheit her fällt Licht auf den Titel ‘Der Einzige’. Er enthält zunächst die Anspielung auf das christliche Dogma, das in Abwehr des antiken Polytheismus entstanden war. Nicht umsonst betonen die überlieferten liturgischen Texte immer wieder die Einzigkeit Christi. „Tu *solus* sanctus, tu *solus* dominus, tu *solus* altissimus, Jesu Christe“, heißt es im Gloria, und im Glaubensbekenntnis: „Credo in *unum* dominum, Jesum Christum, filium *unigenitum*“. Mit diesem von der Kirche nachdrücklich erhobenen Ausschließlichkeitsanspruch setzt sich Hölderlin auseinander, zunächst so, daß er dagegen die Pluralität der göttlichen Erscheinungen betont. Die gesamte Anfangspartie ist geradezu von einem Pathos des Plurals getragen. Es richtet sich gegen die im Titel formulierte These vom „Einzigem“. Schon die erste Strophe endet in einem Plural: „Söhn’ in heiliger Art / Und Töchter zeugte / Der Hohe unter den Menschen“. Die anschließenden Verse der zweiten Strophe machen klar, daß es dabei auf das Moment der Pluralität entscheidend ankommt:

*Der hohen Gedanken  
Sind nemlich viel  
Entsprungen des Vaters Haupt.*

Dieses „nemlich viel“ ist der deutlichste Widerspruch gegen die Titel-These, es gebe nur einen einzigen. Auch rhythmisch liegt die Betonung auf dem „viel“. Hölderlin pointiert diesen Gedanken der Pluralität, indem er das „viel“ sofort am Anfang der dritten Strophe wieder aufnimmt:

*Viel hab’ ich Schönes gesehen  
[...]*

Von dieser Betonung der Vielheit geht er zum Allheitsanruf über:

*Ihr alten Götter und all  
Ihr tapfern Söhne der Götter.  
[...]*

Nach dieser polemischen Wendung gegen die These vom „Einzigem“ schlägt der Duktus in der folgenden Strophengruppe um: nun empfindet der Dichter so sehr die Faszination Christi, daß er trotz seines eigenen bisherigen Widerspruchs gegen das überlieferte christliche Denken ihn als „Einzigem“ anzuerkennen in Versuchung gerät. Wie dieser

doppelte Widerspruch dialektisch aufzuheben ist, zeigt erst die Schlußpartie der Hymne.

## II

Wie läßt sich Hölderlins Interesse an einer pluralistischen, ja universalen Konzeption erklären? Sie tritt schon vor den drei großen späten Hymnen hervor. In der mehrere Jahre früher entstandenen Elegie ‘Brod und Wein’ erscheint Christus als einer der antiken Götter, als der letzte zwar, aber doch den anderen noch zugehörig. Und die letzte Strophe dieser Elegie setzt Dionysos und Christus durch ambivalente Metaphorik so in eins, daß mit dem einen immer auch der andere evoziert wird. Dies ist nicht neu. Schon in der Antike sah man die Gemeinsamkeit besonders zwischen Christus und Dionysos sowie zwischen Christus und Herakles. In der Neuzeit bietet vor allem die italienische Renaissance Beispiele für die Betonung dieser Gemeinsamkeit. In der Zeit um 1800, ja überhaupt in der Literatur und Kunst der letzten Jahrhunderte macht sich aber einzig Hölderlin diesen Mythensynkretismus zu eigen. Und da er dies mit dichterischem Ernst tut, ist darin nicht bloß eine unreflektierte Aufnahme alter Traditionen oder mythologische Ornamentik zu sehen, wie sie bereits für manche antike Poeten charakteristisch ist.

Welche Funktionen also hat die Zusammenführung der verschiedenen göttlichen Gestalten in Hölderlins Dichtung? Welchen historischen Aussagewert erhält sie? Und nach welchen Traditionen strukturiert Hölderlin seine Konzeption?

Wie die Hymnen ‘Friedensfeier’ und ‘Patmos’ mit ihrem Ideal der Allverbinding und Allversöhnung entwirft auch ‘Der Einzige’ eine durch Geschichte und Bewußtsein, nicht zuletzt durch schmerzliche Geschichtserfahrung und die Dilemmata der Bewußtseinsbildung vermittelte Ganzheit – und damit auch erst „Sinn“. Nur das Verfahren ist anders. Nicht eschatologische Allversammlung der verschiedenen Manifestationen des Göttlichen in der Geschichte ist das konstitutive Moment des ‘Einzigem’, sondern die zu entdeckende Harmonie, ja Identität des geschichtlich nur scheinbar Unvergleichbaren und daher auch Unvereinbaren. Indem Christus, Herakles und Dionysos, wie noch zu sehen sein wird, letztlich doch nur als geschichtliche Variationen einer Grundgestalt erkennbar werden, wird auch die Ganzheit und sinnvolle Einheit der Geschichte gerettet. Doch nicht nur darum geht es. Schleier-

macher wollte in seinen 1799 erschienenen Reden 'Über die Religion', die Hölderlin selbst besaß, aus frühromantisch-idealistischem Geist und einem deutlich pantheistischen Fundus *alle* Religionen miteinander verbunden wissen. In diesem Heilsuniversalismus sollte das Christentum keine ausschließliche Wahrheit beanspruchen dürfen. Ja, wahres Christentum sollte – im Gegensatz zur kirchlichen Praxis – beseelt vom Geist der Liebe und der Versöhnung, der das Wesentliche an der Botschaft seines Stifters ist, sich selbst überschreiten und von sich aus die Harmonie mit den anderen Religionen herstellen. Dieser Universalismus liegt auch Hölderlins großen Hymnen zugrunde, am deutlichsten der 'Friedensfeier' und der Patmos-Hymne, aber auch dem 'Einzigem'. Wo Schleiermacher abstrakt von den verschiedenen Religionen spricht, die es in einem allumgreifenden Horizont zu vereinen gelte, evoziert Hölderlin als Exponenten dieser Religionen große mythische Gestalten, um sie zusammenzuführen. Sein Mythensynkretismus ist die poetisch-mythologisch gestaltete Analogie zu Schleiermachers Entwurf. Zugleich aber verleiht Hölderlin seiner Konzeption eine weit über Schleiermacher hinausreichende Tiefenstruktur. Sie entsteht durch systematisierende Reflexion, die sich ganz mit den Elementen einer reichen Tradition auflädt, ja sich an deren Widerstand erst voll entwickelt.

Der Blick auf die Überlieferung seit der Antike zeigt ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten. Die frühen Christen betonten selbst die Analogie zwischen Christus und den antiken Göttern, weil sie der ablehnenden heidnischen Umwelt den neuen Gott vertraut erscheinen lassen wollten. Als aber die Einbürgerung gelungen war und das Christentum die heidnische Religion weitgehend besiegt hatte, beanspruchten die frühchristlichen Schriftsteller die ausschließliche Wahrheit ihres Gottes. Entweder erklärten sie nun die heidnischen Mythen, sofern sie der christlichen Vorstellungswelt eng verwandt waren, für Erfindungen, die nur zu Verwirrung der Geister beitragen sollten<sup>1</sup>, oder sie setzten die noch konkurrierenden heidnischen Götter zu niedern Dämonen herab.<sup>2</sup> Es handelt sich um eine Doppelstrategie: einerseits degradierte man die heidnischen Mythen zu Märchen, um ihnen damit die religiöse Verbindlichkeit zu rauben, andererseits verteuflte man die antiken Gottheiten,

<sup>1</sup> Die prägnantesten Stellen hierzu bei Justinus Martyr, Apol. 47,11 und Apol. 54,1–2,8–10 sowie Apol. 64,4–5.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Augustinus, Enarratio in Psalm. XCV, Patr. Lat. XXXVI, col. 1231–32: „Omnes dii gentium daemonia“. Ähnlich Tertullian in seiner Schrift 'De spectaculis', Patr. Lat. I,1, col. 641 und 643: Venus, Bacchus, Castor, Pollux usw. seien „daemonia“.

um die Menschen von ihnen abzubringen. Das Mittelalter verlieh den göttlichen Gestalten der antiken Mythologie, die nun keine Konkurrenz mehr darstellten, einen neuen Sinn. Es sah in ihnen Präfigurationen Christi. Das führte zur Intensivierung und zugleich zur heilsgeschichtlichen Modifikation der auf der Feststellung von Analogien beruhenden typologischen Betrachtungsweise: in vielen Gestalten der antiken Mythologie glaubte man einen Typus zu erkennen, der schon demjenigen Christi entspricht, wenn auch noch nicht in vollkommener Weise. Insofern verhält sich die Antike mit ihren mythischen Gestalten zum christlichen Weltalter wie die Verheißung zur Erfüllung. Diese typologische Betrachtungsweise breitete sich vom dreizehnten Jahrhundert bis in die Renaissance immer mehr aus. Hölderlins Vergleich Christi mit Herakles und Dionysos ist bis ins einzelne ebenfalls typologisch fundiert, obgleich er nicht dem Schema der Präfiguration folgt. Für ihn hat die von Analogien ausgehende typologische Betrachtungsweise die Funktion, die Einheit des Verschiedenen, die Versöhnung des Getrennten und die Ganzheit des geschichtlich Zerstreuten zu stiften.

Bei dieser Umdeutung der typologischen Konstellation geht er von einem durch die stoische Tradition geprägten philosophischen Denksatz aus. Er findet sich bei Autoren, die er gut kannte, so bei Seneca. In diesem philosophischen Horizont löst sich der seit Homer für die antike Kultur charakteristische Polytheismus auf. Die einzelnen Götter verlieren ihre individuelle Eigenart, insofern sie strikt aus einem gemeinsamen göttlichen Ursprung hergeleitet werden. In umgekehrter Perspektive: die göttliche Ursprungsinstanz differenziert sich in den verschiedenen Bereichen der Welt aus – in verschiedenen Funktionen und unter jeweils verschiedenen Namen von Einzelgottheiten, in denen sie aber doch als Wesensgrund immer präsent bleibt. Vorzugsweise wird sie im Bild des Vaters vorgestellt, von dem die verschiedenen Söhne abstammen. Da diese Söhne alle denselben Ursprung haben, sind sie vergleichbar, ja austauschbar. Gleich sind sie sich auch unter dem Aspekt ihrer spezifischen Vermittlungsfunktion. Sie vermitteln das Göttlich-Ureine in die verschiedenen Einzelbereiche der Welt, des Lebens, des Geistes und der Geschichte. Das bedeutet zugleich, daß das Göttliche alles durchdringt.

Doch denkt die stoische Philosophie das Göttliche nicht etwa transzendent, sondern immanent. Sie setzt es mit der All-Natur, der φύσις τῶν ὄλων gleich. Gott *ist* die Welt. Weil es sich um eine wesentlich pantheistische Konzeption handelt, greift Hölderlin diese Überlieferung auf. Mit seinem ganzen Werk, besonders mit seinem Spinozismus, steht er in der pantheistischen Grundströmung, die das deutsche Geistesleben



seit der Goethe-Zeit beherrscht, und weil die All-Natur für ihn identisch mit dem Göttlichen ist, wie es Spinozas berühmtem, auch schon aus stoischer Tradition stammenden Satz „deus sive natura“ entspricht, verherrlicht er sie mit den überlieferten Vorstellungen des stoisch-pantheistischen Denkens, etwa in der Vorstellung des göttlichen „Äthers“, der alles durchdringt und beseelt.<sup>3</sup>

In den Jahren nach 1800 und insbesondere in den Hymnen, von denen hier die Rede ist, tritt diese pantheistische Grundkonzeption nicht mehr so deutlich hervor. Das „Ätherische“ schwindet, die göttlichen Gestalten werden plastischer, mythologisch schärfer konturiert, und immer mehr fließen historische Elemente mit ein. Dennoch handelt es sich um keinen Bruch, sondern lediglich um eine Modifikation der pantheistischen Weltanschauung. Sie bleibt auch nun bestimmend. Die All-Versammlung der göttlichen Gestalten in der Friedensfeier-Hymne ist letztlich pantheistisch fundiert, pantheistisch auch die Forderung der Patmos-Hymne nach Verbindung und Verehrung *aller* göttlichen Erscheinungen.

Etwas schwieriger verhält es sich in der Hymne 'Der Einzige'. Denn hier wird die Möglichkeit der Verbindung und Vereinigung unter dem Gesichtspunkt einer nicht ohne weiteres möglichen *Vergleichbarkeit* der einzelnen Manifestationen des Göttlichen erörtert. Zwar heißt Christus „Bruder“ des Herakles und auch „Bruder [...] des Eviars“, d.h. des Dionysos. Unter diesem Gesichtspunkt der brüderlichen Zusammengehörigkeit glaubt der Dichter sie vereinen zu dürfen. Doch ergeben sich so gravierende Verschiedenheiten zwischen Christus und den anderen göttlichen Gestalten, daß ihm der Vergleich beinahe illegitim und sein aus der pantheistischen Grundüberzeugung stammendes Anliegen einer Vereinigung *aller* göttlichen Manifestationen fragwürdig erscheint. Daß dies aber sein Anliegen bleibt, ja daß ihm die Zusammengehörigkeit aller göttlichen Gestalten als innere Notwendigkeit erscheint, geht aus mehreren Stellen der Hymne hervor. Am Ende der vierten Strophe heißt es:

[...] *Und jetzt ist voll  
Von Trauern meine Seele  
Als eifertet, ihr Himmlischen, selbst  
Daß, dien' ich einem, mir  
Das andere fehlet.*

<sup>3</sup> Die stoisch-pantheistische Äther-Lehre ist am ausführlichsten in Ciceros Schrift 'De natura deorum', II, 23 ff. und II, 39 ff., überliefert. Hölderlin war gerade mit diesem Werk gut vertraut: er hatte eine Vorlesung darüber gehört. Vgl. StA VII,1, 414, Z. 14.

Die pointierte Berufung auf das eigene Gefühl macht den inneren Ganzheits- und Allheitsanspruch deutlich. Es gibt aber auch eine objektivierende Aussage. Sie läßt den pantheistischen Horizont noch deutlicher werden. Und in dieser Aussage wird auch der Anschluß an die stoische Tradition greifbar. Die stoische Philosophie identifiziert, indem sie die oberste Gottheit mit der All-Natur gleichsetzt, zugleich die All-Natur mit der universellen Vernunft: mit dem Logos. Er ist der *ἐν ὅλοις λόγος*. Und dieser universelle, „göttliche“ Logos verteilt sich in verschiedenen, ebenfalls göttlich erscheinenden Einzelgestalten auf alle Bereiche. „Denn was anders ist die Natur als Gott und die göttliche Vernunft, die der ganzen Welt und ihren Bereichen eingegeben ist?“, fragt Seneca in der Schrift 'De Beneficiis'.<sup>4</sup> Alle Bereiche der Welt also haben Teil am göttlichen Logos, auf jeweils verschiedene Weise, was sich in den verschieden ausgeprägten göttlichen Einzelgestalten zeigt. Bei dieser stoisch-pantheistischen Logos-Lehre setzt Hölderlin an. Die zweite Strophe der Hymne 'Der Einzige' beginnt mit den Versen:

*Der hohen Gedanken  
Sind nemlich viel  
Entsprungen des Vaters Haupt  
Und große Seelen  
Von ihm zu Menschen gekommen.*

Natürlich spielen diese Verse zunächst auf konkret Mythologisches an: darauf, daß Athene aus dem Haupt des Zeus entsprungen ist. Aber dieser Zug des Mythos wird nun verallgemeinert. Die „hohen Gedanken“ sind die Individuationen des göttlichen Logos, der sich der Welt mitteilt. Das „nemlich“ – es heißt: „Der hohen Gedanken / Sind *nemlich* viel / Entsprungen“ – knüpft an die Verse am Schluß der ersten Strophe an. Dort ist von den einzelnen gestalthaft ausgeprägten Göttern und den vom höchsten göttlichen Prinzip, von Zeus, ausgehenden Inkarnationen die Rede:

[...] *wo  
[...] zu unschuldigen Jünglingen sich  
Herablies Zevs und Söhn' in heiliger Art  
Und Töchter zeugte  
Der Hohe unter den Menschen?*

<sup>4</sup> „Quid enim aliud est natura quam deus et *divina ratio* toti mundo partibusque eius inserta?“ (De beneficiis 4,7,1).

Diese göttlichen Gestalten sind die einzelnen „hohen Gedanken“, die vom alles durchwaltenden göttlichen Logos ausgehen. Auch bei Seneca sind die letztlich austauschbaren göttlichen Einzelgestalten nichts anderes als verschiedene Aspekte ein und derselben Wesenheit: des göttlichen Logos in der Natur. Es gibt, so sagt er, so viele Namen und Gestalten wie es Daseinsbereiche mit ihren je unterschiedlichen Qualitäten gibt, und mit jedem dieser Namen kann der göttliche Logos benannt werden: „tot appellationes eius possunt esse quam munera“. Man nennt ihn sei es Jupiter, sei es Liber pater, sei es Herkules, sei es Hermes, je nach der hervorzuhebenden Eigenschaft.<sup>5</sup> In einem der wichtigsten Kompendien antik-griechischer Theologie, in dem ganz vom stoisch-pantheistischen Geist erfüllten *‘Theologiae Graecae Compendium’* des Cornutus (Kapitel 2) erscheint Zeus als „Weltseele“, die alles Leben durchwirkt, und die anderen Götter sind entweder Aspekte, Attribute oder Emanationen dieser höchsten Gottheit. Wie bei Seneca werden die verschiedenen Gottheiten als besondere Dimensionen oder, wie Hölderlin sagt, als einzelne „Gedanken“ des *einen*, alldurchwaltenden Logos definiert.

Noch deutlicher tritt dieser Zug stoischen Denkens im Werk des Diogenes Laertius über *‘Leben und Meinungen berühmter Philosophen’* hervor, das auch für Hölderlins Empedokles-Kennntnis von Bedeutung war. In einem eigenen Kapitel über den Begründer der Stoa, den Philosophen Zenon, behandelt Diogenes Laertius die stoische Lehre insgesamt. Für die Stoiker sei Gott, so faßt dieser Kompilator des dritten Jahrhunderts nach Christus zusammen, „der Schöpfer der Welt und gleichsam der Vater von allem, was, wie überhaupt, so im besonderen von dem Teil von ihm gilt, welcher alles durchdringt und der je nach seinen Wirkungsweisen mit vielen Namen genannt wird“.<sup>6</sup> Im einzelnen stellt er dar, wie dieser All-Vater je nach seinen Wirkungsbereichen und Wirkungsweisen verschiedene göttliche Namen erhält. Als Werkmeister des künstlerischen Feuers etwa heiße er Hephaistos, Poseidon als Herrscher über alle Gewässer, Demeter in seiner Beziehung zur Erde usw.<sup>7</sup> Auch alle anderen göttlichen Namen seien nur als Beinamen der *einen*

<sup>5</sup> „Hunc et Liberum patrem et Herculem et Mercurium nostri putant [...] Herculem, quia vis eius invicta sit [...] Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia“ (De beneficiis 4,8,1).

<sup>6</sup> Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. 2. Aufl. Hamburg 1967 (Meiners Philosophische Bibliothek Band 53/54), S. 75.

<sup>7</sup> Diogenes Laertius S. 76.

Gottheit in Beziehung auf irgendeinen besonderen an ihr hervorzuhebenden Aspekt zu verstehen.

Dieser Hintergrund mythologischer und zugleich immer schon entmythologisierender Vorstellungen erlaubt es, die scheinbar traditionelle polytheistische Mythologie Hölderlins als Ausdruck einer ausdifferenzierten pantheistischen Weltanschauung zu verstehen. Immerhin aber hat es einen Aussagewert, daß Hölderlin im Spätwerk seine pantheistischen Anschauungen auffallend mythologisch-gestaltlich vermittelt. So entsteht eine schärfere Kontur und eine entschiedenere Individualität im Vergleich zu den Dichtungen der früheren Zeit. Während etwa noch die Elegie *‘Brod und Wein’* auf Christus und Dionysos nur indirekt anspielt und sie ganz in ihren Bezügen und Funktionen aufgehen läßt, nennt nun die Hymne vom *‘Einigen’* eine Fülle von Namen: Appollo, Zeus, Christus, Herakles, endlich Dionysos mit seinem Zunamen „Evier“.

### III

Besondere Bedeutung erhält in der Hymne vom *‘Einigen’* der Gedanke der Vermittlung. Als Vorstellung einer Vermittlung des Göttlichen zum Menschlichen prägt er sich in geradezu leitmotivischer Formelhaftigkeit aus. Am Ende der ersten Strophe heißt es, daß Zeus zu unschuldigen Jünglingen sich herabließ und Söhne in heiliger Art und Töchter zeugte „unter den Menschen“. Der an diese Aussage anknüpfende Beginn der zweiten Strophe insistiert: „zu Menschen“ sind diese Wirkungen des Göttlichen vermittelt worden. Und in der dritten Strophe sagt der Dichter, seine Dichtung sei bisher von diesem Vermittlungsgeschehen ausgegangen: gesungen habe er Gottes Bild, das lebet „unter / Den Menschen“. Endlich heißt es in der Schlußstrophe, daß der Vater durch den Sohn Christus sein Bestes wirkte „unter / Den Menschen“.

Die nicht ausgeführte siebte Strophe sollte dieses Vermittlungsgeschehen in einer mehr grundsätzlichen Weise darstellen. Das zeigt schon der allein notierte erste Vers. Ausgehend von dem Vergleich zwischen Christus, Herakles und Dionysos, die allesamt als spezifische Mittlergestalten aufgefaßt werden, lautet er:

*Denn nimmer herrscht er allein,*

womit offensichtlich der „Vater“ gemeint ist. Er „herrscht“ nicht allein, d. h. auch: nicht unmittelbar, sondern mit anderen und durch andere, mittelbar, indem er „Söhne“ wie Herakles, Dionysos und Christus für

sich wirken läßt. Eine spätere, nicht zu Ende gediehene Ausarbeitung der siebten Strophe verdeutlicht diesen Aspekt. Direkt anschließend an den Vers „Denn nimmer herrscht er allein“, lautet der erste Ansatz dieser Ausarbeitung:

*Und weiß nicht alles. Immer stehet irgend  
Eins zwischen Menschen und ihm.  
Und treppenweise steigt  
Der Himmlische nieder.*

(StA II, 745, Z. 3–6)

Der Gedanke der Vermittlung, die gerade durch große „halbgöttliche“ Mittlergestalten wie Herakles, Dionysos und Christus geleistet wird, erhält hier in Anlehnung an die neuplatonische Tradition eine gradualistische Fassung. Es handelt sich nicht um eine Vermittlung in einem einzigen Vermittlungsakt, gleichsam in einem Schritt, vielmehr in mehreren Stufen: „treppenweise steigt / Der Himmlische nieder“. Während die platonische Philosophie nur einen in Stufen geordneten Aufstieg vom Menschlichen zum Göttlichen, vom Reich der irdischen Erscheinungen zum Reich der Ideen kennt – Platon entwickelt diese Vorstellung vor allem im ‘Symposion’ – fügt die neuplatonische Philosophie seit Plotin den Gedanken hinzu, daß umgekehrt auch das Göttliche sich zum Menschlichen hin vermittele, also herabsteige. Dem platonischen Aufstieg entspricht im Neuplatonismus die komplementäre Bewegung des Abstiegs. Diese Vorstellung Plotins erhielt eine scholastisch-systematische Organisation durch Proklos. Er entwarf eine genaue, zu einer hierarchischen Gliederung der Seinssphären je nach ihrer Nähe zum Göttlichen führende Stufung – ein Schema, das durch den Hauptinspiator der europäischen Mystik, durch Pseudo-Dionysius Areopagita über ein Jahrtausend hinweg wirkte und durch Marsilio Ficino als wichtigste Vermittlungsinstanz der Neuzeit auch noch das Denken von der Renaissance bis ins achtzehnte Jahrhundert beeinflusste. Da es Hölderlin in der Hymne vom „Einzigem“ gerade um den Vermittlungsprozeß vom Göttlichen, vom „Vater“, zum irdisch-menschlichen Bereich hin geht, war dies die ideale Gelegenheit, die neuplatonische Vorstellung eines gradualistischen, „treppenweise“ geordneten Niedersteigens des Göttlichen zum Menschlichen aufzugreifen. Auch in die zweite Fassung des ‘Einzigem’ spielt dieses gradualistische Denken hinein. Dort findet sich die Vorstellung, daß sich das Göttliche stufenweise: „als an einer Leiter“<sup>8</sup> zur Welt hin vermittele.

<sup>8</sup> StA II, 159, v. 64.

Noch in dem sehr späten hymnischen Entwurf ‘Wenn aber die Himmlischen...’ hat Hölderlin dieses Vermittlungsgeschehen in der neuplatonisch inspirierten gradualistischen Fassung zum mythologischen Bild werden lassen. Wiederum wird zunächst Herakles genannt, der im Dienst der obersten Gottheit unter den Menschen wirkte; dann aber werden die – in der Antike oft gemeinsam mit Herakles als Erlösergestalten verehrten – Dioskuren als Vermittler zwischen Himmel und Erde beschworen:

*[...] und othembringend steigen  
Die Dioskuren ab und auf,  
An unzugänglichen Treppen, wenn von himmlischer Burg  
Die Berge fernhinziehen  
Bei Nacht, und hin  
Die Zeiten<sup>9</sup>*

Erst auf dem Hintergrund dieser Vermittlungskonzeption läßt sich der in der fünften Strophe des ‘Einzigem’ beginnende und in der Schlußstrophe zum Ende geführte Vergleich zwischen den Mittler-Gestalten: zwischen Christus, Herakles und Dionysos genauer bestimmen. Die Basis des Vergleichs ist das Mittlertum. Weil der Dichter in Herakles und Dionysos wie in Christus das Mittlertum als das Wesentliche sieht, kann er Christus ihren „Bruder“ nennen und die Mittlergestalten, die selbst zwischen Göttlichem und Menschlichem vermitteln, seinerseits *untereinander* vermitteln. Das sieht er als seine dichterische Aufgabe. Denn so hofft er geschichtliche Einheit und Ganzheit zu stiften, wo sich sonst nur Disparatheit und Trennung dem nach einem geschichtlichen Gesamtsinn suchenden Blick bietet. Um mit dem Beginn der Patmos-Hymne zu sprechen: er verbindet die Gipfel der Zeit, auf denen die „Liebsten“ bisher noch „getrennt“ wohnen – und solche Trennung ist mythische Metapher des Sinnlosen. Der geschichtlich vergleichende und

<sup>9</sup> StA II 224, v. 78–83. Nicht nur das Bild der „Treppen“, auf denen die Dioskuren „ab und auf“ steigen, ist neuplatonisch inspiriert. Die daran anschließenden Verse sind es ebenfalls: Die Vorstellung, daß die Zeit und das Zeitliche stufenweise abbildlich vom Ewigen her kommt, stammt aus dem neuplatonischen Verständnis von Platons ‘Timaios’, der auch für andere Dichtungen Hölderlins, vor allem für die ‘Friedensfeier’ von Bedeutung war (vgl. Jochen Schmidt, Die innere Einheit von Hölderlins ‘Friedensfeier’, in: HJb 14, 1965/66, S. 160 f.). Die neuplatonische Umdeutung des ‘Timaios’ geht auf Proklos zurück und findet, gerade auch mit dem von Hölderlin aufgegriffenen Gedanken, daß die „Zeiten“ von oben her vermittelt werden, an berühmter Stelle ihren Ausdruck: in Boethius’ ‘Trost der Philosophie’ (Drittes Buch, 9. Gedicht. Vgl. Boethius, Trost der Philosophie, Deutsch v. Karl Büchner, mit einer Einführung von Friedrich Klingner, Bremen o. J., S. 74).

verbindende Dichter gehört, indem er die Mittlergestalten miteinander verbindet, selbst zu diesen Mittlergestalten – so wie er ja auch als Vermittler höheren, „göttlichen“ Sinns in die Welt der Menschen zu ihnen gehört. Immer spricht Hölderlin, indem er von der Aufgabe Christi, des Herakles und des Dionysos handelt, von seiner eigenen dichterischen Mission.

Doch entwickelt er in dem Vergleich zwischen Christus und den antiken Halbgöttern unter dem Gesichtspunkt des Mittlertums nicht etwa eine Privatmythologie. Er stellt sich damit in einen apokryphen Traditionszusammenhang, dessen Kenntnis erst die genaueren Konturen seines Verfahrens abzuschätzen erlaubt. Grundlage ist erstens eine in der Antike ausgebildete Typologie des „Soter“, d. h. der gottmenschlichen („halbgöttlichen“) Mittler- und Erlösergestalt; zweitens ein in der Spätantike beliebter und seit der Renaissance wieder aktualisierter Mythen-Synkretismus.

Die soteriologische Typologie, die dem Vergleich Christi mit Herakles<sup>10</sup> und Dionysos zugrunde liegt, hat folgende Hauptcharakteristika der Soter-Gestalten fixiert:

1. Der Soter ist Sohn einer menschlichen Mutter und eines göttlichen Vaters. Wie Herakles von Zeus und Alkmene und wie Dionysos von Zeus und Semele, so stammt Christus von Gottvater und Maria.

2. Als Kind ist der Soter besonderen Gefahren ausgesetzt, die er aber zum Zeichen seiner göttlichen Legitimation wunderbar übersteht: Herakles besiegt die ihm von der eifersüchtigen Hera geschickten Schlangen, Dionysos wird noch aus dem Mutterleib der vom tödlichen Blitz getroffenen Semele gerettet, Jesus kann vor dem von Herodes veranlaßten bethlehemitischen Kindermord gerettet werden.

3. Im Mannesalter bewährt der Soter sein höheres Wesen durch große Taten und Wunder. Die größte dieser wunderbar großen Taten ist der Abstieg in die Unterwelt, bei dem er den Tod besiegt: so steigt Herakles in die Unterwelt hinab und fesselt, zum Zeichen des Siegs über den Tod, den Höllenhund Zerberus; Dionysos steigt in die Unterwelt hinab,

<sup>10</sup> Zum Folgenden A. Ackermann, *De Senecae Hercule Oetaeo*: Philol. Suppl. 10, 1907, S. 323–428; ders.: *Der leidende Herkules des Seneca*, Rheinisches Museum 67, 1912, S. 424–471; T. Birt, *Aus dem Leben der Antike*, 3. Aufl. 1922, S. 175; ferner die aufschlußreiche, wenn auch nicht in allen Folgerungen akzeptable Abhandlung von Friedrich Pfister, *Herakles und Christus*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 34, 1937, S. 42–60; sowie A. J. Toynbee, *A Study of History*, Bd. 6, London 1939, S. 465–476, bes. S. 475. – Zusammenfassend der noch nicht im Druck erschienene Artikel 'Herakles' in RAC, in den mir der Verfasser, Abraham J. Malherbe, freundlich Einblick gewährte.

schläfert den Zerberus ein und holt seine Mutter Semele aus dem Hades herauf; außerkanonische Berichte, vor allem das apokryphe sogenannte Nikodemus-Evangelium sprechen ausführlich von Christi Höllenfahrt und davon, daß er den Tod besiegt habe.

4. Durch ihre übrigen Taten erweisen sich die Soteres als Wohltäter und Freunde der Menschen, insbesondere als Friedensbringer, Stifter von Kultur usw.; eine Vielzahl marginaler Züge wie die Fähigkeit, Wasser in Wein zu verwandeln, auf dem Wasser zu gehen usw. sind ebenfalls weitgehend gemeinsam.

5. Sie sterben einen grausamen Tod, der Züge des Opfers trägt: Herakles wird auf dem Ötagebirge verbrannt, Dionysos-Zagreus zerrissen, Christus gekreuzigt. In Senecas 'Hercules Oetaeus' spricht Herkules sterbend sogar die gleichen Worte wie der sterbende Christus: „Es ist vollbracht“ („peractum est“, Sen. Her. Oct. V. 1476; τετέλεσται, Joh. 19,30), und wie Herakles am Ende ausruft (V. 1707 ff.): „Nimm meinen Geist, ich bitte dich, zu den Sternen auf [...] siehe mein Vater ruft mich und öffnet den Himmel. Ich komme, Vater, ich komme“, so sagt Christus: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Luk. 23,46). Beim Tode sowohl des Herakles wie Christi geschehen wunderbare Zeichen: Finsternis bricht herein und die Erde bebt. Auf den Tod folgt die Himmelfahrt. Herakles fährt wie Christus zum Himmel auf und wird verewigt.<sup>11</sup> In Senecas 'Hercules Oetaeus', wo ebenso wie beim Tode Christi die Mutter und ein Lieblings-„Jünger“ zugegen sind, läßt sich die Stimme des Helden zum Abschied mit den Worten vernehmen: „[...] klage nicht Mutter! [...] ich gehe nunmehr in den Himmel ein“. Der auferstandene Jesus sagt zu Maria Magdalena (Joh. 20,15 ff.): „Frau, was weinst du? ... gehe zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“. Auch dem Dionysos wird gelegentlich eine Himmelfahrt angedichtet, weil sie zum Typus des Soter gehört.<sup>12</sup>

Für das Bewußtsein, aus dem Hölderlin Christus den Bruder des Herakles und des Dionysos nennt, ist es nicht nur wichtig, daß er eine solche Soter-Typologie vorfand; es hat auch einen Aussagewert, wie sich diese Typologie geschichtlich herausgebildet hat und wie sie tra-

<sup>11</sup> Christus: „Er ward aufgehoben und eine Wolke nahm ihn auf vor ihren Augen“ (Apg. 1,9); Herakles: „Eine Wolke nahm ihn auf unter Donner und führte ihn zum Himmel empor“ (Apollodor II, 7,7: λέγεται νέφος ὑποστάν μετὰ βροντῆς αὐτὸν εἰς οὐρανὸν ἀναπέμψαι).

<sup>12</sup> Vgl. Seneca, *Hercules Oetaeus*, V. 94 f., indirekt durch analogische Reihung Horaz, *carm. III*, 3.

diert wurde. Am besten läßt sich dies an der Gestalt des Herakles verfolgen.<sup>13</sup> Ursprünglich kennt der Mythos Herakles nur als derben und tatkräftigen Helden, wie ihn Aristophanes in den 'Vögeln' darstellt. In den 'Trachinierinnen' des Sophokles trägt er sogar brutale Züge. Zum Nobel-Heroischen veredelt ihn erstmals Euripides in der 'Alkestis' und in seinem Herakles-Drama. Dann aber erfährt Herakles eine entschiedene Verinnerlichung durch die berühmte Fabel des Prodikos von Herakles am Scheidewege. In idealisierender Metamorphose wird er zum Tugendhelden, und dazu haben ihn vollends die Kyniker und Stoiker bis hin zu Seneca ausgestaltet. Herakles avanciert zum ethischen Vorbild des Weisen im Sinne des stoischen Lebensideals: „invictus laboribus, contemptor voluptatis, victor omnium terrarum“.<sup>14</sup> Ethisch umgedeutet werden nun auch seine zwölf Arbeiten. Und die Apotheose verdient er sich durch seine in die Sphäre des hohen Ethos gerückte vita activa. Dies ist das Herakles-Bild Schillers und auch noch Hölderlins in den frühen Hymnen 'Das Schicksaal' und 'An Herkules'.<sup>15</sup>

Das Herakles-Bild des späten Hölderlin aber, wie es sich in der Hymne 'Der Einzige' und ihren Überarbeitungen abzeichnet, inspiriert sich von einer auch historisch späteren, auf einer dritten Stufe entwickelten Vorstellung vom Wesen des Heros. Diese Vorstellung entstand durch Transponierung seiner Qualitäten in die religiöse und theologische Dimension. Herakles wurde, wie Christus, zum in der Welt wirkenden Repräsentanten des göttlichen Logos, zum göttlich beauftragten Reiner, Kulturstifter und Heiland, der die Menschen von allem Übel erlöst. Schon vor der Ausbreitung des Christentums nimmt Herakles diese Züge an, die auch das Christusbild mitbestimmt haben, so wie umgekehrt später im Zuge heidnischer Restaurationsbemühungen unter Kaiser Julian in die Herakles-Religion manches aus der Christologie übernommen wurde. Von derartigen Synkretismen, wechselseitigen Adaptationen und Analogiebildungen ist die Spätantike erfüllt, und unabhängig von direkten Einflüssen dürfte vieles auch durch das seit dem zweiten Jahrhundert vor Christus verstärkte Eindringen von Mysterien-Religionen und die entsprechende Prägung religiöser Vorstellungen bewirkt worden sein.<sup>16</sup> Das Christentum ist ja nur eine dieser orientalischen

<sup>13</sup> Hierzu: Marcel Simon, *Hercule et le Christianisme*, Paris 1955 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg); G. Karl Galinsky, *The Hercules Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford 1972.

<sup>14</sup> Seneca, *De constantia* 2,1.

<sup>15</sup> Hierzu besonders: Ulrich Hötzer, *Die Gestalt des Herakles in Hölderlins Dichtung. Freiheit und Bindung*, Stuttgart 1962.

Mysterien- und Erlösungsreligionen, zu denen nicht zuletzt die schon lange vorher in Rom heimisch gewordenen Dionysos-Mysterien gehörten.

Vom Mittelalter bis zu dem berühmten florentinischen Humanisten Coluccio Salutati in seiner gegen Ende des Trecento geschriebenen, ebenso umfangreichen wie langweiligen Abhandlung 'De laboribus Herculis' legte man die Herakles-Gestalt vorwiegend moralisch und allegorisch aus. Aber seit dem späten Mittelalter und dann vollends in der Renaissance kommt auch wieder die soteriologisch-typologische Betrachtungsweise zu Ehren. Nach der altchristlichen Polemik gegen die Vergleiche zwischen Christus und Herakles, sofern diese Vergleiche keine wesentliche Verschiedenheit der beiden Soter-Gestalten konstatieren, ist nun aber das Neue, daß Christus und Herakles unter dem soteriologischen – und das heißt auch: typologischen – Aspekt positiv aufeinander bezogen werden, wie dies im Prinzip noch Hölderlin tut. Die 'Divina Commedia' stellt einen deutlich präfigurativen Bezug zwischen dem Abstieg des Herakles in den Hades und seiner Überwindung des Cerberus und andererseits Christi Höllenfahrt her. Noch weiter geht eine 'Kanzone an Herkules', die Dante zugeschrieben wird.<sup>17</sup> In ihr wird Herakles in einer Weise um Befreiung und Reinigung angerufen, die seine Gestalt auf Christus und sein Erlösungswerk hin transparent werden läßt. Systematisch führt Ronsard diesen Vergleich zwischen Herakles und Christus in seiner 'Hymne de l'Hercule Chrestien' durch.<sup>18</sup> Von der Geburt bis zur Himmelfahrt setzt dieses lange Poem das Leben und die Taten des Herakles zu Christi Erden-Dasein in Analogie – insgesamt kommt Ronsard auf nicht weniger als achtzehn Parallelen. Sein Resümee lautet: „Que la plupart des choses qu'on escrit / D'Hercule est deüe à Jesus Christ“. In der Kunst entspricht diesem Verfahren die herakleische Interpretation Christi in Michelangelos 'Jüngstem Gericht' und umgekehrt die Christianisierung des Herakles.<sup>19</sup> Später hat

<sup>16</sup> Vgl. Marcel Simon, *Hercule et le Christianisme*, S. 149 ff. Abraham J. Malherbe führt in seinem (noch nicht erschienenen) RAC-Artikel zahlreiche Vergleiche zwischen Herakles und Christus an, die bereits in frühchristlicher Zeit angestellt wurden. Sie spielten in der Auseinandersetzung zwischen den Kirchenvätern und heidnischen Autoren eine bedeutende Rolle, wobei sich die Vertreter des Christentums bemühten, den analogen Zügen bei Christus eine andere Qualität zuzuschreiben (am markantesten Origenes, *Contra Celsum* 2,55 und 2,70).

<sup>17</sup> Vgl. Marcel Simon, S. 176 ff.; Galinsky, S. 203. Die Kanzone ist abgedruckt in: *Deutsches Dante Jahrbuch* 12 n.s. 3, Weimar 1933, S. 133 ff.

<sup>18</sup> Pierre Ronsard, *Œuvres complètes*. Ed. Paul Laumonier, Paris 1914–1919, Bd. 4, S. 268–276.

<sup>19</sup> Marcel Simon weist S. 184 auf ein Fresko von J.B. Zelotti (1526–1578) hin.

noch Milton Herakles und Christus in eins gesehen. In dem 1630 geschriebenen Gedicht 'The Passion' macht er den leidenden Christus auf die Herakles-Gestalt hin durchsichtig, indem er ihn als vollkommenen Helden die schwersten Mühen und Leiden auf sich nehmen läßt: „most perfect hero, tried in heaviest plight / Of labours huge and hard, too hard for human wight“. Und auf dem Höhepunkt seines 'Paradise Regained' vergleicht Milton den Sturz Satans mit der Besiegung des Antaeus durch Herakles.<sup>20</sup>

Ein ähnlich analogisierendes und zur Typologie des Soter hin perspektivierendes Verfahren läßt sich für das Verhältnis von Dionysos und Christus feststellen. Beide erscheinen schon in der Tradition, um Hölderlins Wort zu gebrauchen, als „Brüder“. Die Romantiker, vor allem Schelling in seiner 'Philosophie der Mythologie' und Friedrich Creuzer in seiner 'Symbolik und Mythologie' sowie in seinem bereits 1808/09 erschienenen Buch 'Dionysus' (Commentatio IV), greifen auf diese Tradition zurück und bauen sie spekulativ aus.<sup>21</sup> Das gilt auch für Hölderlin selbst. Schon vor dem 'Einigen': in der Schlußstrophe der Elegie 'Brod und Wein' verschmilzt er Christus und Dionysos, indem er ihnen gemeinsame soteriologische Funktionen zuweist.<sup>22</sup>

Auf dem Hintergrund eines so weiten Gesamtspektrums, in dem sich Christus, Herakles und Dionysos als „Soteres“ gleichen, ist es nun aufschlußreich, welche Einzelelemente Hölderlin aufgreift und welche Züge des Dionysosmythos er auf Herakles und Christus in der fünften Strophe transparent macht, ferner welche Züge Christi am Ende der Hymne auf Herakles und Dionysos hin durchsichtig sind.

Schon die Anordnung im Ganzen läßt eine systematische Konzeption erkennen. Am Anfang – im Übergang von der ersten zur zweiten Strophe – ist von der „Zeugung“ die Rede; am Ende, nach einem Hinweis auf das Leiden, von der Himmelfahrt; in der Mitte vom irdischen Wirken. Letzteres wird am Beispiel des Dionysos, des „Eviens“, vorgeführt. Ich versuche zunächst dieses Mittelstück der Hymne mythologisch zu kommentieren, dann, in einem zweiten Schritt, soteriologisch zu charakterisieren und drittens typologisch in seiner mythischen Transparenz auf die Bruder-Gestalten des Dionysos hin zu interpretieren.

<sup>20</sup> John Milton, Paradise Regained 4, V. 562–571; vgl. Galinsky S. 205.

<sup>21</sup> Vgl. Manfred Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt 1982, bes. die 10. Vorlesung.

<sup>22</sup> Vgl. Jochen Schmidt, Hölderlins Elegie 'Brod und Wein', Berlin 1968, S. 160–167.

*Ich weiß es aber, eigene Schuld  
Ists! Denn zu sehr,  
O Christus! häng' ich an dir,  
Wiewohl Herakles Bruder  
Und kühn bekenn' ich, du  
Bist Bruder auch des Eviens, der  
An den Wagen spannte  
Die Tyger und hinab  
Bis an den Indus  
Gebietend freudigen Dienst  
Den Weinberg stiftet und  
Den Grimm bezähmt der Völker.*

Daß Dionysos „an den Wagen spannte / Die Tyger“, ist ein bekannter Zug aus dem Mythos. Eigentlich ist in griechischer Kunst und Poesie der Panther das Tier des Dionysos, das oft auch seinen Wagen zieht. Dafür setzen augusteische Dichter, zuerst Vergil, dann Horaz, den Tiger als die größere und wildere Bestie ein.<sup>23</sup> In soteriologischer Perspektive deutet das Anspannen der Tiger auf die Bändigung wilder Kräfte, wie sie zu jeder ursprünglich reinigenden, befreienden und erlösenden Kultivierungsleistung gehört. Die zwölf Arbeiten des Herakles, insbesondere die Bändigung oder Überwindung wilder Tiere, sind ebenfalls solche Kultivierungsleistungen.<sup>24</sup> Der Bezug zu Christus ergibt sich nur in übertragener Weise – wenn man das Bild mit der christlichen Ethik und ihrer sittigenden Kraft gegenüber elementaren Trieben in Verbindung bringt.

Der von Dionysos hinab bis an den Indus gebotene „freudige Dienst“ meint zunächst die dionysische Mysterienreligion, deren Eingeweihte sich zum Gottes-„Dienst“ vereinten, und zwar zur spezifisch rauschhaft-„freudigen“ Kultgemeinschaft des Thiasos. Im weiteren Sinn gilt Dionysos als Begründer des Gottes-„Dienstes“ überhaupt.<sup>25</sup> Nonnos

<sup>23</sup> Vergil, bucol. 5,29 – vgl. Aeneis VI, 805; Horaz, carm. III, 3, V. 13 ff.

<sup>24</sup> „Lustrator orbis, purgator ferarum, gentium domitor“ – so preist Apuleius den Herakles als Soter (Apologie 22). – Mit den triumphierenden Worten: „Victum est chaos“ tritt Herakles in Senecas 'Hercules Oetaeus' (v. 1947) seine Himmelfahrt an. Dion Chrysostomos nennt Herakles „der Erde und der Menschen Erlöser“ (τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτήρ Dion Chrys., Or. 1,84). Vgl. auch Dion Chrys. Or. 5,22 f.

<sup>25</sup> Zum spezifisch dionysisch-„freudigen Dienst“ vgl. Diodor III, 64,7: „[...] er habe die Kenntnis seiner Weißen (Riten) und die Teilnahme an den Mysterien vermittelt (καταδείξει δὲ καὶ τὰς περὶ τὰς τελετὰς καὶ μεταδοῦναι τῶν μυστηρίων) und dazu habe er überall feierliche Versammlungen abgehalten und Musikfeste veranstaltet (πρὸς δὲ τούτοις πανταχοῦ πανηγύρεις ἀγειν καὶ μουσικοὺς ἀγῶνας συντελεῖν). Zur Einführung des Gottesdienstes allgemein

stellt in seinen 'Dionysiaka', in deren Mittelpunkt der Indienzug des Dionysos steht, diesen Feldzug als einen Kampf gegen die Gottesverächter dar; in den gleichen Horizont gehört die Bestrafung des Lykurgos und des Pentheus durch Dionysos.<sup>26</sup> Das für die Goethe-Zeit wichtigste mythologische Repertorium, Hederichs 'Gründliches mythologisches Lexicon', weiß denn auch zu berichten, Dionysos sei der Begründer des Gottes-Dienstes.<sup>27</sup> Daß der Gottesdienst als „freudig“ bezeichnet wird, erinnert nicht zuletzt an Dionysos als den „Freudengott“, wie ihn Hölderlin im Anschluß an die mythologische Überlieferung immer wieder nennt<sup>28</sup>, und an die großen Feste, die sich gerade mit dem Kult des Frühlings- und Weingotts verbanden. Die soteriologische Perspektive bedarf kaum der Erläuterung. Gottesdienste sollen die Menschen dauerhaft mit der Vorstellung des Göttlichen verbinden, und zugleich sind gemeinschaftstiftende Kulthandlungen in der vormodernen Geschichte ein Grundelement der Kulturen. Transparent ist der dionysische Gottesdienst sowohl auf den christlichen Kult – dies trifft sogar auf den Aspekt der „Freude“ zu<sup>29</sup> – als auch auf die Begründung mehrerer

vgl. Diodor II, 38,5: „... er habe das Göttliche zu verehren gelehrt“ (... τιμᾶν καταδείξει τὸ θεῖον).

<sup>26</sup> Die Bestrafung des Pentheus und des Lykurgos bei Diodor III, 65,4–6, Apollodor III, V,1. Die Geschichte des Pentheus kannte Hölderlin ausführlich auch aus den 'Bakchen' des Euripides.

<sup>27</sup> Mit Berufung auf Ovid, Fasten III, V.727, schreibt Hederich (Sp. 508), Bacchus werde „für den ersten gehalten, der den Göttern geopfert, und also deren Dienst gewiesen“.

<sup>28</sup> Diesen Zug hat Hölderlin immer wieder aufgenommen. „Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts / Triumph, als allerbernd vom Indus her / Der junge Bacchus kam [...]“, heißt es in der Ode 'Dichterberuf' (StA II, 46, v. 1 ff); in v. 145 der Elegie 'Brod und Wein' nennt er Dionysos „Allzeit froh“. Die Verse 1169 ff der Sophokleischen 'Antigonae' übersetzt Hölderlin: „Hier aber, Freudengott [für ὁ Βακχεῦ], / In der Mutterstadt, der bacchantischen, / In Thebe wohnest du [...]“ (StA V, 253). Bei Hesiod, den Hölderlin schon im Tübinger Stift studiert hatte, heißt Dionysos „freudereich“: πολυγηθής (Theogonie 941, Erga 614).

<sup>29</sup> „Freude“ ist ein – meistens eschatologisch und pneumatisch besetztes – Grundmotiv in den für Hölderlin wichtigsten biblischen Schriften: im Johannesevangelium und in den Paulusbriefen. In Anspielung auf Jesu Abschiedsreden im Johannesevangelium (Joh. 15,11: „... daß meine Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen sei“; ähnlich Joh. 16,24; 17,13) nennt Hölderlin Jesus in der Patmoshymne den „Freudigsten“. Die pneumatische Freude, die Hölderlin gerade in der Strophe der Elegie 'Brod und Wein', die von Christus spricht, als „Freude, mit Geist“ bezeichnet (V. 134), ist in den Paulusbriefen wichtig: „Friede und Freude in dem heiligen Geist“ (Röm. 14,17); „Die Frucht des Geistes ist Friede, Freude“ (Gal. 5,22). Im übrigen meinen zahlreiche Partien die Freude der inneren Erfüllung vom Glauben und die Freude der endzeitlichen Heilsgewißheit. In diesem Sinne sagt Paulus 2 Kor. 7,4: „Ich bin überschwänglich in Freude“, und er wünscht 2 Kor. 2,3, „daß meine Freude euer aller Freude sei“.

Kulte durch Herakles. Nach der mythologischen Überlieferung hat Herakles vor allem die Kultstätte und die mit ihr verbundenen, ursprünglich kultischen Spiele in Olympia eingerichtet. Davon wußte Hölderlin durch Pindar<sup>30</sup>, und davon berichten auch die bedeutendsten Mythographen der Antike, Apollodor und Diodor<sup>31</sup>, endlich noch Hederich im Anschluß an Diodor.<sup>32</sup>

Die Stiftung des Weinbergs spielt natürlich auf die Einführung des Weinbaus durch Dionysos an: durch den „Weingott“, wie der ursprüngliche Titel der Elegie 'Brod und Wein' lautete. Alt ist die soteriologische Bedeutung des Weins. Er ist eine befreiende, ja erlösende, zugleich eine inspirierende Gabe, die sakramentale Weihe erlangt hat.<sup>33</sup> Doch kommt es Hölderlin noch auf anderes an. Die Formulierung, Dionysos habe den Weinberg „gestiftet“, deutet auf etwas spezifisch Institutionelles. Seit jeher gilt der Weinbau als eine Grundform der Kultur. Ursprünglich ist ja Kultur nichts anderes als Bebauung: fruchtbringende Pflege der Erde. Das „Stiften“ des Weinbergs meint den kulturellen Gründungsakt. Wie in der Elegie 'Brod und Wein' deutet die Gabe des Weingotts Dionysos in mythischer Transparenz zugleich auf das von Christus gestiftete Sakrament. Zu Herakles gibt es keine solche Beziehung, aber wenn man dem Gedanken der Kulturbegründung, der uranfänglichen „Stiftung“ folgt, dann stellt sich diese Beziehung in einem allgemeineren Sinn durchaus her. Wie der „bis an den Indus“ wirkende Dionysos ist Herakles nicht nur der große Wanderer, der die ganze damals bekannte Welt bis zu den äußersten Enden – bis zu den sprichwörtlichen „Säulen des Herakles“ – durchzog; auf seinen Zügen hat er auch, wie Dionysos, eine große kulturbegründende Aktivität entfaltet. Sie beschränkt sich nicht auf die kanonischen zwölf Taten, die noch hauptsächlich der Befreiung von Ungeheuern, d. h. der Besiegung der urtümlichen, den Menschen gefährlichen Naturgewalten gelten. Der für den Traditionsprozeß besonders wichtige Diodor berichtet ausführlich von den spezifisch zivilisatorischen Gründungstaten des Herakles,

<sup>30</sup> Pindar, Olymp. III, 3 ff; Olymp VI, 67 ff; Olymp. X, 43 ff.

<sup>31</sup> Apollodor II, 7,2, berichtet in diesem Zusammenhang von der Gründung mehrerer Kultstätten in Olympia selbst: „Er begründete auch die olympischen Spiele, errichtete dem Pelops einen Altar und baute für die zwölf Götter sechs Altäre“ (ἔθηκε τε καὶ τὸν Ὀλυμπιακὸν ἄγωνα, Πέλοπος τε βωμὸν ἰδρύσατο, καὶ θεῶν δώδεκα βωμοὺς ἐξ ἔδειματο). – Diodor IV, 14,1 ff; V.64,6.

<sup>32</sup> Hederich, Sp. 1245.

<sup>33</sup> Hierzu: Karl Kircher, Die sakramentale Bedeutung des Weines im Altertum, Berlin 1910.

etwa davon, daß er Wege baute und Städte gründete.<sup>34</sup> Hederich übernimmt die Darstellung Diodors, indem er schreibt: „[...] nach einigen gieng er gleich aus Spanien nach Celtica, oder dem jetzigen Frankreich, schaffte daselbst die Menschenopfer ab, baute die Stadt Alesia, bähnete einen sichern Weg durch die Alpen, kam durch Ligurien und Tusciem nach Latium [...] Als er darauf nach Cuma kam [...] bauete [er] [...] den Weg zwischen dem Avernus und dem Meere“<sup>35</sup>; und über kulturelle Gründungsaktivitäten in Sizilien: „[...] er widmete auch daselbst dem Geryon einen Hain, und dem Jolaos, seinem Gefährten, einen besondern Tempel [...]“.<sup>36</sup>

Seine Verse über den „Evier“ Dionysos abschließend, sagt Hölderlin, daß er „den Grimm bezähmte der Völker“. Bei Hederich, der hier wiederum Diodor folgt, liest man, Dionysos habe „einen großen Theil der Welt durchzogen, die Streitigkeiten ganzer Städte und Völker beygelegt“.<sup>37</sup> Dieses friedentiftende Wirken schreibt auch Hölderlin dem Dionysos zu. Mit dem „Grimm“ meint er die Streitsucht der Völker, deren tödliche Bedrohlichkeit er in der zweiten Fassung der Hymne zur „Todeslust“ steigert. Offenkundig ist die soteriologische Qualität der Friedensstiftung. Der θεῖος ἀνὴρ ist fast immer ein Friedensstifter, gern erhält er den Zunamen „pacifer“, und so ist denn auch die mythische

<sup>34</sup> Zu diesem Aspekt zusammenfassend: L. Lacroix, Héraclès héros, voyageur et civilisateur, in Bull.Acad.Belge 60,1974, S.34–60. – Diodor IV, 17,4, nach dem Bericht von der Besiegung des Antäus in Libyen: „Daraufhin bezwang er Libyen, das voll wilder Tiere war, und große Teile der Wüste, kultivierte alles, so daß das Land reichlich bebaute Felder und Pflanzungen erhielt, die Früchte bringen, darunter viel Wein- und Olivengärten. Im Ganzen kultivierte er Libyen, das früher wegen der Menge der wilden Tiere unbewohnbar war, und bewirkte damit, daß es keinem anderen Land an Gedeihen nachstand“; Diodor IV, 19,1 (erg.: Von der iberischen Halbinsel) „ging er nach Celtica hinüber, durchquerte es im ganzen und machte der gewohnten Gesetzlosigkeit und den Morden an Fremden ein Ende... Er gründete eine große Stadt, welche ... Alesia genannt wurde ...“; Diodor IV, 19,3: „Als Herakles von Celtica nach Italien wanderte und die Gebirgswildnis der Alpen durchquerte, baute er eine Straße durch die Unwirtlichkeit und das Ungangbare...“ usw. (Eigene Übersetzung nach dem Text in 'Loeb Classical Library', Diodorus Siculus, Bd. II, ed. C. H. Oldfather, Cambridge, Mass. u. London 1979).

<sup>35</sup> Hederich, Sp. 1248.

<sup>36</sup> Hederich, Sp. 1249.

<sup>37</sup> Hederich, Sp. 505. Die wichtigste Stelle der Überlieferung: Diodor III, 64,7: „[...] kurz, indem er die Streitigkeiten zwischen den Völkern und Städten beilegte, habe er dort, wo Bürgerkriege und Kampf waren, Eintracht und tiefen Frieden zustande gebracht“ (καὶ τὸ σύνολον συλλύοντα τὰ νεῖκη, τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων ἀντὶ τῶν στάσεων καὶ τῶν πολέμων ὁμόνοιαν καὶ πολλὴν εἰρήνην κατασκευάζειν). Vgl. Horaz epist. II, 1,5; Lucan, Phars. IV, 196 ff; Nonnos, Dionysiaka VII, 30 ff.

Transparenz auf Christus, dessen Ankunft schon sich mit der Botschaft „Friede auf Erden“ verbindet<sup>38</sup> und den Hölderlin als Friedensstifter und Versöhner ins Zentrum seiner 'Friedensfeier' rückt, ebenso klar wie die Beziehung zu Herakles, dessen große, die Erde von allem Bedrohlichen reinigende Züge immer wieder als Befriedigungsakte dargestellt werden.<sup>39</sup> Sogar unter dem in Hölderlins Text sich so eigenartig ausnehmenden Aspekt des „Bezähmens“ enthält die antike Tradition genaue Übereinstimmungen zwischen Dionysos und Herakles – man sieht, wie genau Hölderlin diese Tradition aufgreift, indem auch er vom „Bezähmen“ spricht und sogar, wie die antiken Autoren, vom Bezähmen der „Völker“. Dem Dionysos schreibt Ovid dieses Bezähmen der Völker zu: „Nec referam [...] Sithonas et Scyticos longum narrare triumphos / et domitas gentes [die bezähmten Völker], turifer Inde, tuas“.<sup>40</sup> An Herakles rühmt es Apuleius: „Ipse inquam Hercules, lustrator orbis, purgator ferarum, gentium domitor [der Bezähmer der Völker], is tamen deus, cum terras peragraret...“.<sup>41</sup>

Im ganzen hat demnach Hölderlin die mythische Erzählung von Dionysos in der fünften Strophe soteriologisch strukturiert und damit auf Herakles und Christus transparent gemacht. Mit anderen Worten: wenn er unmittelbar nach der Feststellung, Christus sei der „Bruder“ des Herakles und des Dionysos, vom Wirken des Dionysos spricht, so tut er es so, daß gerade dadurch Christus und Herakles als seine „Brüder“ erscheinen. Das Wirken des Dionysos hat, unter dem soteriologischen Aspekt, exemplarischen Charakter. Und nur durch den Nachweis der Tradition, in der Hölderlin damit steht, läßt sich evident machen, daß es sich so verhält. Der Synkretismus, der hier in der Bruderschaft der drei

<sup>38</sup> Die Botschaft der Engel ist eine der wenigen Stellen im Neuen Testament, an denen von Jesus als dem „Soter“ die Rede ist – man sieht daran, wie sehr sich dieser Begriff mit dem des Friedens verband: „[...] geboren wurde euch heute ein Retter (σωτήρ)“. Aber auch sonst verbindet sich mit der Gestalt Jesu oft die Idee des Friedens. Vgl. Joh. 14,27: „den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“; Joh. 16,33: „[...] daß ihr in mir Frieden habet“. Besonders zahlreich sind die Stellen bei Paulus, aus dessen Briefen Hölderlin bezeichnenderweise in der 'Friedensfeier' immer wieder zitiert.

<sup>39</sup> Einige Beispiele aus dem für die Tradition wichtigen 'Hercules Oetaeus' des Seneca: „... mag die ganze Welt dir den Frieden verdanken“, sagt Deianira V. 283 („totusque pacem debeat mundus tibi...“); sterbend ruft Herkules selbst voller Genugtuung, V. 794: „Befriedet sind Erde, Himmel und Meere“ („pacata tellus, inquit, et caelum et freta...“); abschließend feiert ihn der Chor, V. 1989 f, als „großen Bezwiner von Ungeheuern und des Erdkreises Friede-bringer“ („domitor magne ferarum orbisque simul pacator“).

<sup>40</sup> Fasten III, 720 ff.

<sup>41</sup> Apologie 22.



Soter-Gestalten seine Formel erhält, läßt Hölderlin in einer späteren Überarbeitung sogar von einem „Kleeblatt“ sprechen.<sup>42</sup> Wahrscheinlich war ihm bewußt, daß bereits die Antike auch Herakles und Dionysos untereinander verglich, ja, daß sie ihre Mythen analog gestaltete. Diodors mythographische Kompilation, die auf direkte oder indirekte Weise auch für Hölderlin die wichtigste Quelle sein dürfte, gleicht die Dionysos- und die Herakles-Darstellung gerade unter dem soteriologischen Aspekt deutlich einander an. Diodor wie Origenes und Nonnos nennen die beiden populärsten Zeussöhne zusammen oder stellen sie einander gegenüber, Lukian will gar am Ende der Welt beider Fußspur gesehen und gläubig verehrt haben.<sup>43</sup>

Aus der Beobachtung, daß die in der fünften Strophe herausgehobenen Eigenschaften den Typus des Soter erkennen lassen, ergibt sich die Frage, ob sich daraus eine bestimmte, in Hölderlins eigenem Denkhorizont historisch verstehbare Soteriologie erschließen läßt. Zunächst fällt auf, daß alle aufgeführten Eigenschaften des Soter sich nur auf das irdische Wirken beziehen. Von urtümlicher Kultivierung, von Kultstiftung und Friedensstiftung ist die Rede. Die in der christlichen Überlieferung entscheidende Dimension Christi, die transzendente, und überhaupt die Überwindung des Diesseits um des Jenseits willen fehlt in dieser fünften Strophe. Lediglich um innerweltliche Erlösungstaten handelt es sich, nicht um eine über die Welt hinausweisende Erlösung. Deshalb setzt die nächste Strophe mit den Versen ein: „Es hindert aber eine Schaam / Mich dir zu vergleichen / Die weltlichen Männer.“ Den Unterschied entwickelt die Anfangspartie der Hymne aus einem weiteren geschichtlichen Horizont, die Schlußpartie aber hebt ihn wieder auf, in überraschender Weise, und läßt zugleich erkennen, warum dieses Problem für den Dichter, der auf seine dichterische Existenz selbst reflektiert, solche Faszination gewinnen konnte.

#### IV

*Was ist es, das  
An die alten seeligen Küsten  
Mich fesselt, daß ich mehr noch  
Sie liebe, als mein Vaterland?*

<sup>42</sup> StA II 163, v. 76.

<sup>43</sup> Vgl. Ludwig Bieler, *ΘΕΙΟΣ ἌΝΗΡ*, Wien 1935 und 1936, Fotomechanischer Nachdruck Darmstadt 1967, II, S. 118.

*Denn wie in himmlische  
Gefangenschaft verkaufft  
Dort bin ich, wo Apollo gieng  
In Königsgestalt,  
Und zu unschuldigen Jünglingen sich  
Herablies Zevs und Söhn' in heiliger Art  
Und Töchter zeugte  
Der Hohe unter den Menschen?*

*Der hohen Gedanken  
Sind nemlich viel  
Entsprungen des Vaters Haupt  
Und große Seelen  
Von ihm zu Menschen gekommen.  
Gehöret hab' ich  
Von Elis und Olympia, bin  
Gestanden oben auf dem Parnaß,  
Und über Bergen des Isthmus,  
Und drüben auch  
Bei Smyrna und hinab  
Bei Ephesos bin ich gegangen;  
Viel hab' ich schönes gesehn,  
Und gesungen Gottes Bild,  
Hab' ich, das lebet unter  
Den Menschen, aber dennoch  
Ihr alten Götter und all  
Ihr tapfern Söhne der Götter  
Noch Einen such ich, den  
Ich liebe unter euch,  
Wo ihr den letzten eures Geschlechts  
Des Hauses Kleinod mir  
Dem fremden Gaste verberget.*

Ganz beherrscht sind diese drei Anfangsstrophen von dem Gegensatz zwischen der griechisch-sichtbaren, sinnfälligen und gestalthaften Welt und andererseits der Vorstellung des unsichtbaren, ja verborgenen Christus, den der Dichter „suchen“ muß. Ein paradoxes Verhältnis: die griechische Welt mit der Fülle ihrer göttlichen Erscheinungen und mit ihren herrlichen Landschaften und heiligen Stätten fasziniert den Dichter so sehr, daß er sich an die „alten seeligen Küsten“ Griechenlands wie gefesselt und „wie in himmlische / Gefangenschaft verkaufft“<sup>44</sup> vor-

<sup>44</sup> Die Wendung „wie in himmlische Gefangenschaft verkaufft“ spielt auf den Usus der antiken Sklaverei an, Kriegsgefangene auf Sklavenmärkten als Sklaven zu verkaufen. Der

kommt – „aber dennoch“ liegt ihm besonders an dem verborgenen Christus.

Warum ist Christus hier der Verborgene? Und warum bildet er in dieser Hinsicht einen Gegensatz zu den anderen Göttern der Antike? Denn an der Zugehörigkeit Christi zur Antike und zur antiken Götterwelt besteht für Hölderlin kein Zweifel. Für ihn beginnt mit Christus nicht wie in der geläufigen Geschichtsauffassung eine neue Ära, die sich von der Zeit der antiken Götterwelt prinzipiell unterscheidet. Er ist noch einer der antiken Götter, der letzte. Das geht klar aus der Elegie 'Brod und Wein' hervor, und das zeigt auch die Hymne 'Der Einzige' am Ende der dritten Strophe, wo Christus der Welt der antiken Götter zugeordnet erscheint und zugleich ihre Reihe abschließt:

*·Noch Einen such ich, den  
Ich liebe unter euch.  
Wo ihr den letzten eures Geschlechts  
Des Hauses Kleinod mir  
Dem fremden Gaste verberget.*

Warum also unterscheidet sich Christus, wenn er doch der antiken Götterwelt zugehört und sogar „des Hauses Kleinod“<sup>45</sup> ist, von ihr?

berühmteste dieser Sklavenmärkte befand sich auf der Insel Delos, die zugleich die Geburtsstätte Apollons und daher ihm geheiligt war – auch damit assoziiert sich die alsbald folgende Nennung Apollons. Doch dürfte Hölderlin mit der Wendung „wie in himmlische Gefangenschaft verkauft“ vor allem eine Überlieferung verbunden haben, die dem eigentlichen Sinn seiner Aussage entspricht. In den antiken Mysterienreligionen verband man mit der religiösen Einweihung und mit der Hingabe im Dienst des Gottes die Vorstellung einer „Gefangenschaft“. Man erklärte sich als „Gottesgefangener“ δέσμιος, δοῦλος oder κάτοχος θεοῦ. Neben zahlreichen griechischen Belegen gibt es auch ein bedeutendes Zeugnis aus der lateinischen Literatur: den 'Goldenen Esel' des Apuleius. Der Myste gelobt dort (Apuleius XI, 15), in den lebenslänglichen Gehorsam und Dienst einer Göttin („servitium deae“) zu treten. Paulus spielt am Beginn des Philemon-Briefs, den er aus dem Gefängnis schrieb, auf derartige Vorstellungen an, indem er von den δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου – von den „Fesseln des Evangeliums“ – spricht und sich selbst als „Gefangenen Jesu Christi“, δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet. Vgl. auch Eph. 4,1. Hierzu insgesamt: Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Fotomechanischer Nachdruck der 3. Aufl. von 1927, Darmstadt 1956, S. 192–215: 'Mysten, Gotteskrieger und Gottesgefangene'. – Später hat diese Vorstellung noch eine lange Geschichte. Von der Mystik bis in den Pietismus steht sie für ein intensives Gotteserlebnis, besonders für die unio mystica. Entsprechend häufig kommt die Wendung „captivus dei“ oder eine analoge deutsche Formulierung vor. Vgl. Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werk der Mechthild von Magdeburg, München 1926, Neudruck Darmstadt 1966, S. 156, s.v. „captivus dei“.

<sup>45</sup> Wie Momme Mommsen nachgewiesen hat (Dionysos in der Dichtung Hölderlins, in: GRM XLIV, 1963, S. 378), zitiert hier Hölderlin wörtlich genau aus dem 'Agamemnon' des

Warum hat er nicht das glanzvoll Gestalthafte und betörend Bildhafte der anderen antiken Gottheiten? Warum ist er im Gegenteil ein verborgener Gott? Daß es auf diesen Gegensatz ankommt, zeigt der gesamte Duktus der ersten Strophentrias. Zuerst wird die lichtvollste Gestalt der griechischen Götterwelt beschworen: Apollo. Er ist der Gott des plastischen Prinzips und der individuellen Gestalthaftigkeit. Deshalb ist nicht einfach von Apollo die Rede, sondern von Apollo „in Königsgestalt“. Und der Anfang der dritten Strophe lautet:

*Viel hab' ich schönes gesehn,  
Und gesungen Gottes Bild [...]*

Gottes *Bild* ist sichtbar und sinnfällig, ebenso das „Schöne“, von dem der Dichter mit Betonung sagt, er habe es „gesehen“. Diese Sichtbarkeit der anderen Göttergestalten steht im Gegensatz zur Verborgenheit Christi. Mit einer Reihe griechischer Landschaften und heiliger Stätten evoziert auch die zweite Strophe das Sichtbare und in seiner Schönheit sinnlich Erfahrbare. Nicht zuletzt hebt der Dichter in diesem Zusammenhang und am Anfang der dritten Strophe die Intensität der eigenen sinnlichen Erfahrung hervor: „Gehört“ hat er von Elis und Olympia, „gestanden“ ist er oben auf dem Parnaß, „gegangen“ ist er über Bergen des Isthmus und bei Smyrna und Ephesos, „gesehen“ hat er viel Schönes, und schließlich gibt er zu erkennen, daß gerade diese Sphäre sinnhaft wahrnehmbarer Schönheit dem Dichtertum einzigartig adäquat ist: „Gesungen“ hat er Gottes Bild.

Alle drei Strophen verbindet die Vorstellung, daß die griechischen Göttergestalten sich nicht ins Jenseitige entziehen, vielmehr dem Diesseits verbunden sind. So erscheinen sie dem menschlichen Dasein in besonderer Weise angemessen. Dreimal wird die menschliche Nähe der griechischen Götter betont, in auffallend gleichlautenden Wendungen. Am Ende der ersten Strophe heißt es, daß „sich / Herablies Zevs und Sohn' in heiliger Art / Und Töchter zeugte / Der Hohe *unter den Menschen*“; in der zweiten Strophe, daß „große Seelen / Von ihm *zu Menschen* gekommen“ sind; in der dritten Strophe endlich ist die Rede von Gottes Bild, „das lebet *unter / Den Menschen*“. Auf das schon erörterte Moment der *Vermittlung* also kommt es an: auf die Vermittlung des Göttlichen ins Irdische und Menschliche. Dadurch erst wird es

Aischylos. Vor dem Opfertod Iphigenies in Aulis bezeichnet dort der Chor Agamemnons Tochter als δόμων ἄγαμμα (V. 208) – Wilhelm von Humboldt verdeutscht in seiner 1816 erschienenen Übersetzung korrekt: „des Hauses Kleinod“.

gestalthaft und bildhaft wahrnehmbar. Und eben dieses Gestalt- und Bildhafte einer blendenden Welt von diesseitigen Erscheinungen findet der Dichter so faszinierend, daß er sich „wie in himmlische / Gefangenschaft“ verkauft sieht.<sup>46</sup> Damit wird auch klar, was Hölderlin meint, wenn er im weiteren Verlauf die griechischen Götter im Vergleich zu Christus „weltlich“ nennt. „Es hindert aber eine Schaam / Mich dir zu vergleichen / Die weltlichen Männer“, heißt es ja am Anfang der sechsten Strophe. Dieses „Weltliche“ ist das menschlich Vermittelte und gestalthaft Sichtbare, das die ersten drei Strophen den griechischen Göttern zuschreiben. Noch einmal und mit höchster Bedeutung kommt der Begriff „weltlich“ in den beiden Schlußversen vor: „Die Dichter müssen auch / Die geistigen *weltlich* seyn“. Auf diesen Gegensatz von „geistig“ und „weltlich“ steuert die Hymne zu. Und wenn den Dichter eine Scham hindert, Christus mit den weltlichen Männern zu vergleichen, dann kann das nur heißen, daß er in einer spezifischen Weise „geistig“ erscheint. Das geistig-pneumatische Wesen Christi bildet den Gegensatz zur bildhaften und gestalthaften Erscheinung der anderen antiken Götter.

Den gleichen Gegensatz enthält eine späte Überarbeitung der Elegie 'Brod und Wein' – und sie wirft noch mehr Licht auf die Hymne vom 'Einzigem'. Die sechste Strophe der Elegie spielt im letzten Distichon auf Christus an. In der ursprünglichen Fassung lautet dieses Distichon:

*Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an  
Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.* (StA II, 93)

<sup>46</sup> Dies gegen die Deutungsperspektive Hans Georg Gadamer in seinem Aufsatz 'Hölderlin und die Antike' (zuerst veröffentlicht in der Gedenkschrift zu Hölderlins 100. Todestag 1943, Tübingen 1943; jetzt in: Gadamer, Kleine Schriften II, Tübingen 1979, S. 27–44). Gadamer versucht einen von Hölderlin in verschiedenen anderen Texten ausgesprochenen Gedanken mit der ersten Strophe des 'Einzigem' zu verbinden. Es handelt sich um das Problem des Klassizismus – um das Problem, daß der Dichter die eigene, „vaterländische“ Art und damit das Authentische versäumt, wenn er der Faszination des Griechisch-Fremden erliegt. Dies ist das Thema des Aufsatzes 'Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben', ferner des Briefs an Boehlendorff vom 4. Dezember 1801 und der Anfangsverse der Hymne 'Germanien' („Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind, / Die Götterbilder in dem alten Lande, / Sie darf ich ja nicht rufen mehr [...]“). Dagegen zeigt ein Blick auf den weiteren Verlauf der Hymne 'Der Einzige', daß es in ihr keineswegs um diese Opposition von Griechenland und Hesperien, von Fremdem und Eigenem geht und damit auch nicht um den Klassizismus als Problem des Selbstverlusts; vielmehr um den Gegensatz griechischer, glanzvoll diesseitiger Kultur zum pneumatischen Wesen Christi und der von ihm geprägten Geschichtsära.

Das Wort „tröstend“ weist auf die Herabkunft des heiligen Geistes beim Abschied Christi – auf die Herabsendung des „Trösters“, wie ihn die Bibel wiederholt nennt. Christus ist hier die Erscheinung eines Epochenumbruchs. Einerseits verkörpert er das gestalthafte, menschlich vermittelnde Prinzip der antiken Götterwelt, weshalb es heißt, daß er „des Menschen Gestalt“ annahm. Andererseits vertritt er ein pneumatisches Prinzip, worauf die Tröstung durch den heiligen Geist bei seinem Abschied hinweist. Sein Tod markiert das Ende des gestalthaften antiken Aions, dem er mit seiner eigenen menschlichen Gestalt eben selbst noch angehörte. Hölderlin faßt also Christi Tod als entscheidende Zäsur auf: als Zeichen für die Auflösung des Plastischen und für den Übergang zum Pneumatischen. Die späte Umarbeitung des Distichons formuliert diesen epochalen Umbruch wesentlich entschiedener. Zwar bleibt der Hexameter:

*Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an,*

Der Pentameter aber lautet nun (StA II, 604, Z.32 ff.):

*In Ephesus ein Aergerniß aber ist Tempel und Bild*

Diese Neuformulierung spielt auf das neunzehnte Kapitel der Apostelgeschichte an. Es handelt von der Ausbreitung des Geistes in Ephesus, einer der ältesten urchristlichen Gemeinden, und dem daraus folgenden Gegensatz zur antiken Tempel- und Bildreligion.<sup>47</sup> Dieser Gegensatz, den Hölderlins Verse zum „Aergerniß“ der Christen an der alten Tempel- und Bildreligion steigern, war besonders scharf, da Ephesus nicht nur durch einen prachtvollen Tempelbezirk, sondern vor allem auch durch das Götter-Bild der Diana berühmt war. Diesem Bild als dem eigentlichen kultischen Zentrum kam um so größere religiöse Bedeutung zu, als der griechische Diana-Kult den alten und mächtigen kleinasiatischen Kult der Fruchtbarkeitsgöttin, der magna mater, überformte und von ihm her seine innere Füllung hatte. Der Sage nach war dieses Kultbild ebenso wie andere berühmte Götterbilder Griechenlands vom Himmel gefallen, als Zeichen denkbar entschiedener Verkörperung des

<sup>47</sup> Apg. 19, 26f: „Ihr sehet und höret, daß nicht allein zu Ephesus, sondern auch fast in ganz Asien dieser Paulus viel Volks abfällig macht, überredet und spricht: Es sind nicht Götter, welche von Händen gemacht sind [...] auch der Tempel der Göttin Diana wird für nichts geachtet werden“. Apg. 19,35: „Da aber der Kanzler das Volk gestillt hatte, sprach er: Ihr Männer von Ephesus, welcher Mensch ist, der nicht wisse, daß die Stadt Ephesus sei eine Pflegerin der großen Göttin Diana und des himmlischen Bildes?“

Göttlichen. Darauf spielt Hölderlin in der Hymne 'Germanien' an.<sup>48</sup> Wenn in der späten Überarbeitung der Elegie 'Brod und Wein' pointiert vom „Bild“ in Ephesus die Rede ist, dann entspricht dies also einer sehr konkreten und kulturgeschichtlich bedeutsamen Realität.

Die Patmos-Hymne, die im Homburger Folioheft unmittelbar auf die Hymne 'Der Einzige' folgt, ist von der gleichen Grundvorstellung geprägt: von dem Gegensatz zwischen dem Glanz, der Bildhaftigkeit und Gestaltenfülle der antiken Ära und andererseits dem Christlich-Pneumatischen. Ähnlich wie in der Anfangspartie des 'Einzigen' beschwören die ersten Strophen von 'Patmos' eine „in frischem Glanze“ (v. 25) leuchtende Welt, in der sich der Dichter wie „geblendet“ (v. 31) fühlt. Und wie im 'Einzigen', wo er sich dem „verborgenen“ Christus zuwendet, sucht er alsbald nach der „dunklen Grotte“ (v. 56) auf Patmos, der christlichen Insel, die nicht „herrlich“ ist wie die der Göttin der Liebe und Schönheit zugehörnde und somit die antike, sinnlich erfahrbare Ära repräsentierende Insel „Cypros“. Und wieder ist Christus die Gestalt des epochalen Umbruchs, insofern er zunächst selbst noch gestalthaft und sichtbar, ja in leuchtender Schönheit erschien, dann aber entwand und an seiner Statt den „Geist“ wirken ließ, dessen vornehmste Äußerungsformen Wort und Schrift sind: das sind die zentralen Elemente der unplastischen christlichen Zeit. Die gesamte Motivik der Hymne ist auf diesen Grundgedanken abgestimmt. Immer wieder ist mit auffallender Betonung vom „Angesicht“ Christi die Rede, sowie davon, daß ihn die Jünger „sahen“ („[...] es *sah*e der achtsame Mann / Das *Angesicht* des Gottes genau“, v. 79 f.; „Und es *sahn* ihn, wie er siegend blikte / Den Freudigsten die Freunde noch zuletzt [...]“, v. 89 f.; „lassen wollten sie nicht / Vom *Angesichte* des Herrn [...]“, v. 95 f.; die Zeitwende ist dadurch charakterisiert, daß „sein *Angesicht* / Der Höchste wendet [...]“, v. 147 f.). Christus wird gepriesen als derjenige, „An dem am meisten / Die *Schönheit* hieng, daß an der *Gestalt* / Ein Wunder war [...]“, v. 137 ff. Nach seinem Abschied aber sendet er den „Geist“ (v. 101), womit die nachantike, christliche Ära ganz anderen Charakter erhält. Zwar fällt es immer noch schwer, „daß nirgend ein

<sup>48</sup> „Vom Aether fällt / Das treue Bild“, heißt es in v. 39 f der Hymne 'Germanien'. In Athen glaubte man, das Kultbild der Pallas Athene sei vom Himmel gefallen (daher: Palladium). In der 'Iphigenie bei den Taurern' des Euripides spricht Orest (V. 977) vom Befehl Apollons, „das Bild hinwegzuführen, das vom Himmel fiel“. Vgl. auch Ovid, Fasten VI, 419–423: „Als von Ilus aus Dardanus' Haus neu die Stadt war gegründet [...] / Kam, wie man glaubt, das himmlische Bild der bewehrten Minerva / Zu der Stadt Iliion Burg nieder vom Himmel geschwebt“. Die Stelle in der Apostelgeschichte s. Anm. 47.

/ Unsterbliches mehr am Himmel zu *seh*n ist oder / Auf grüner Erde“ (v. 149 ff.), ja der Dichter muß selbst die Versuchung abwehren, in unangemessener Weise das plastische Prinzip wieder zu verwirklichen: „Ein *Bild* zu *bilden*, und ähnlich / Zu *schaun*, wie er gewesen, den Christ“ (v. 165 f.). Schließlich mündet die Hymne in eine Beschwörung des Innerlich-Geistigen als des spezifisch Christlichen: dazu gehören die „Schrift“, der „veste Buchstab“ und der dichterische „Gesang“ selbst, der sich „deutend“ in diese Sphäre hineinbegibt.

Den gleichen Gegensatz von plastischem und pneumatischem Prinzip also, den die späte Schicht der Elegie 'Brod und Wein' und die Patmos-Hymne exponieren, enthält auch die Hymne 'Der Einzige'. Ja, der Name „Ephesus“, der in der späten Überarbeitung von 'Brod und Wein' diesen Gegensatz symbolisiert, läßt sich in dem skizzierten Horizont nun auch als ein Angelpunkt der Gedankenführung im 'Einzigen' definieren. Denn Ephesus wird am Ende der zweiten Strophe genannt: nicht zufällig *nach* der Nennung der anderen antiken Landschaften und insbesondere Kultorte. „Ephesus“ – das ist auch hier ein hermetisches Signal, ein Hinweis auf den Ort des Umbruchs, wo das Plastische, das Bild- und Gestalthafte der antik-heidnischen Gottheiten auf das pneumatische Prinzip Christi stößt, der, indem er Menschengestalt annahm, ursprünglich doch auch noch der plastischen Sphäre angehörte.

## V

Thema der auf die erste Trias folgenden Strophen ist das Hinundhergerissensein zwischen zwei Tendenzen: zwischen der Tendenz zur Bevorzugung Christi, wie sie schon der Titel des Gedichts ankündigt, und andererseits der Tendenz, doch auch die anderen antiken Göttergestalten gelten zu lassen und sie Christus gleichzustellen. Alle Strophen haben nun die gleiche Struktur. Jeweils am Anfang findet die besondere gefühlshafte Zuneigung zu Christus Ausdruck. Dann aber wendet sich der Dichter den anderen Gottheiten zu, aus der Einsicht, daß sie doch auch berücksichtigt werden müssen, ja daß ihnen eine ähnlich wichtige Funktion wie Christus zukommt. Von der vierten bis zur Mitte der vorletzten Strophe – in der es nach der anfänglichen Bevorzugung Christi heißt: „Gut machen will ich den Fehl / Wenn ich noch andere singe“ – wiederholt sich immer von neuem die dialektische Bewegung zwischen der Vorliebe für Christus und der dann doch erkannten Notwen-

digkeit, auch die anderen göttlichen Gestalten miteinzubeziehen. Diese Dialektik fordert Synthese.

Indem das Ende des Gedichts einen existentiellen Grund für die dialektische Spannung aufdeckt, leistet es die Synthese. Ja, erst von dieser nun offengelegten *dichterischen* Problematik her erhält die Hymne einen nachvollziehbaren Sinn. Erst das Ende des Gedichts läßt erkennen, daß der spannungsreiche Gegensatz die *mythologische Figuration* einer Daseinsspannung im Dichter selbst ist. Und auch das Streben nach der als schwierig, aber notwendig empfundenen Synthese zwischen Christus und den anderen antiken Halbgöttern ist letztlich die mythologische Figuration des Strebens nach einem als lebensnotwendig empfundenen Ausgleich: nach einem Ausgleich im Wesen des Dichters selbst. Die Schlußpartie lautet:

*Denn wie der Meister  
Gewandelt auf Erden*

*Ein gefangener Aar,  
Und viele, die  
Ihn sahen, fürchteten sich,  
Dieweil sein Äußerstes that  
Der Vater und sein Bestes unter  
Den Menschen wirkete wirklich,  
Und sehr betrübt war auch  
Der Sohn so lange, bis er  
Gen Himmel fuhr in den Lüften,  
Dem gleich ist gefangen die Seele der Helden.  
Die Dichter müssen auch  
Die geistigen weltlich seyn.*

Das syntaktische Gebilde ist schwierig und stellt ein extremes Beispiel für die sogenannte harte Fügung dar, für die ἁρμονία αὐστηρά, die Hölderlin von Pindar, dem Vorbild seiner späten Hymnendichtung, übernommen hat. Den primären syntaktischen Zusammenhang bilden, wie schon Beißner – allerdings mit falscher Strophenabgrenzung – festgestellt hat<sup>49</sup>, die Schlußverse der vorletzten Strophe und der drittletzte

<sup>49</sup> StA II 756, Z. 23 ff. In der Stuttgarter Ausgabe bildet der Vers „Ein gefangener Aar“ (StA II, 156, v. 94) den Schluß der vorletzten Strophe, während aus der Handschrift – dem Homburger Folioheft – hervorgeht, daß er an den Beginn der letzten Strophe gehört. Hölderlin hat diese Strophe, mit dem Anfangsvers „Ein gefangener Aar“, auf S. 19 des Foliohefts ganz oben niedergeschrieben, so daß keinerlei Zweifel an der Zuordnung möglich ist, zumal auf S. 18 sehr viel Platz für den Fall zur Verfügung gestanden hätte, daß Hölderlin den Vers noch zur vorletzten Strophe schlagen wollte. Vgl. das Faksimile des Homburger Foliohefts: Fried-

Vers der letzten Strophe. Es handelt sich um einen Vergleich. „Denn wie der Meister / Gewandelt auf Erden / Ein gefangener Aar“ – jetzt schiebt sich eine lange Parenthese ein – so ist („dem gleich ist“) „gefangen die Seele der Helden“. Die „Helden“ sind die Halbgötter, insbesondere Herakles und Dionysos. Während für Homer der „Heros“ analog zum heutigen Verständnis einfach der „Held“ ist, bezeichnen die Griechen seit Hesiod die übermenschliche Größe als „heroisch“. Heroen sind „Halbgötter“, denen eine Mittelstellung zwischen den olympischen Göttern und den Menschen zukommt. „[...] der heroischen Männer göttliches Geschlecht, die werden genannt: Halbgötter“ (ἄνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι) lautet die klassische Formulierung in Hesiods 'Erga' (V. 158). Hölderlin gebraucht den Ausdruck „Helden“ in diesem nachhomerischen Sinn des griechischen Wortes „Heros“, in dem mehr beschlossen liegt als in dem gängigen, auf die Tatsphäre eingeschränkten Sinn des Wortes „Held“. Herakles, mit eher menschlichen Zügen ausgestattet, war der griechische Prototyp des in die Sphäre des Göttlichen hinaufreichenden Heros, des ἥρωος θεός (Pindar, Nem. 3,22), und umgekehrt reichte Dionysos, der Gott, am meisten in die menschliche Sphäre herab. Er war der „Heros unter den Göttern“ (Herodot 2,44,3–5).

Wie Christus sind Herakles und Dionysos Söhne einer menschlichen Mutter und eines göttlichen Vaters. Deshalb stehn sie zwischen Himmel und Erde. Weil sie auch ein himmlisches Erbteil haben, fühlen sie sich auf der Erde gleichsam gefangen. Ihre tiefste Tendenz ist die Tendenz aus dem Irdischen zum Himmlischen. Als einen „dem Himmel endlich Wiedergegebenen“ („caeloque tandem redditum“) sieht sich Herakles am Ende von Senecas 'Hercules Oetaeus' (V. 1941). Nicht zuletzt, weil traditionell den Heroen ein alle Grenzen des Irdischen sprengendes Seelenübermaß, der furor heroicus, zugeschrieben wird<sup>50</sup>, nennt Höl-

rich Hölderlin, Sämtliche Werke, Frankfurter Ausgabe, hg.v. D. E. Sattler, Supplement III, Homburger Folioheft. Hg. v. D. E. Sattler und Emery E. George, Basel und Frankfurt am Main 1986, S. 18 und 19 des Faksimiles.

<sup>50</sup> Wie genau der Anschluß Hölderlins an die Tradition des furor heroicus ist und wie sehr er diesen furor heroicus mit dem Begriff des Helden um diese Zeit verbindet, zeigt am besten die aus der gleichen Schaffensphase stammende Ode 'Thränen'. Ausgehend von einem Anruf des ebenfalls in die platonische und neuplatonische Sphäre gehörenden Amor divinus („Himmlische Liebe! [...]“), der in zerstörerischer Radikalität über alles bloß Irdische hinausdrängt, wendet sich die Ode dem Übermaß der Helden zu, die den Göttern gegenüber gleichsam „allzudankbar“ waren. Sie werden als die „zorn'gen Helden“ bezeichnet. „Zorn“ meint hier den entgrenzenden, zum Göttlich-Absoluten treibenden Furor. Mit den „zorn'gen Helden“ spielt Hölderlin wörtlich genau auf den „furor heroicus“ an. In diesem idealistischen

derlin an dieser Stelle die antiken Halbgötter „Helden“. Unter dem Aspekt also einer Spannung zwischen Irdischem und Himmlischem, oder schon genauer – denn darauf kommt es am Ende für den Dichter selbst an – : unter dem Aspekt einer Spannung zwischen Realem und Idealem sind Christus und die anderen antiken Halbgötter sich gleich. Sie sind sich gleich vor allem unter dem aus platonisch-idealistischer Tradition stammenden Gesichtspunkt der Gefangenschaft im Irdischen.<sup>51</sup> Auf dieses *tertium comparationis* sind die Verse angelegt: Christus und die antiken Halbgötter, die „Helden“, erscheinen gleichermaßen als Gefangene. Von Christus heißt es, daß er auf Erden gewandelt wie ein „gefangener“ Aar – und wie er ist „gefangen“ die Seele der Helden. Wie Christus adlergleich aus der irdischen Gefangenschaft zum Himmel zurückstrebte – eine eigenwillige Ausdeutung von Christi Himmelfahrt –, so strebte auch die Seele der anderen antiken Halbgötter von der Erde zum Himmel. Bekannt ist die Himmelfahrt und Apotheose des Herakles; im Dionysos-Mythos ist dieser Zug nur marginal.

Damit gelingt es dem Dichter am Ende also doch, Christus und die anderen halbgöttlichen Gestalten, die im bisherigen Verlauf des Gedichts unvereinbar schienen, grundsätzlich als wesensgleich zu verstehen. Am Anfang der sechsten Strophe hatte er von Christus gesagt: „Es hindert aber eine Schaam / Mich dir zu *vergleichen* / Die weltlichen Männer“. Nun aber, in der Schlußstrophe, gelingt dieser Vergleich, ja eine wesensmäßige Gleichsetzung. Deshalb erhält der Vergleich zwischen Christus und den anderen antiken Halbgöttern nicht die sprachlich normale Form eines „wie .. so“-Vergleichs, vielmehr tritt an die Stelle des zu erwartenden „so“ ganz gezielt jenes seltsame „Dem *gleich*“. Der wörtliche Anklang an die frühere Stelle, die von der Schwierigkeit des Vergleichens sprach, pointiert die nun gelingende Gleichsetzung.

Erst die beiden Schlußverse zeigen, warum so viel am Gelingen der

Sinn, der – auf dem Hintergrund von Marsilio Ficinos neuplatonisch-mystischem Kommentar zu Platons ‘Symposion’ – seine größte neuzeitliche Entfaltung in Giordano Brunos Schrift ‘*De gl'heroici furori*’ erfahren hat, versteht Hölderlin auch in der Schlußstrophe der Hymne ‘*Mnemosyne*’ den tragischen Untergang der griechischen Helden Achill und Aias. Ihnen wurde ihr zerstörerischer „Zorn“ zum Verhängnis. Indem Hölderlin in der Hymne ‘*Mnemosyne*’ den von Erinnerung ergriffenen Dichter einen ‚zornigen Wandersmann‘ nennt (StA II, 198, v. 32), stellt er den *furor poeticus* in die gleiche Dimension wie den *furor heroicus*: auch in ihm bricht sich der zerstörerische Drang zum Absoluten Bahn. In dieses Werk- und Vorstellungsspektrum gehört die Analogie zwischen Dichter und „Helden“ am Ende des ‘Einzigen’.

<sup>51</sup> Platon bezeichnet das irdisch-leibliche Dasein als Gefängnis (*δεσμοτήριον*) der Seele. Vgl. etwa Kratylos 400b–c.

Gleichsetzung Christi mit den andern antiken Halbgöttern liegt. Zuvor aber bleibt die sich verselbständigende Parenthese zwischen den beiden Teilen des Vergleichs zu erläutern.

*Und viele, die  
Ihn sahen, fürchteten sich,  
Dieweil sein Äußerstes that  
Der Vater und sein Bestes unter  
Den Menschen wirkete wirklich,  
Und sehr betrübt war auch  
Der Sohn so lange, bis er  
Gen Himmel fuhr in den Lüften.*

Der logische Zusammenhang dieser Verse ergibt sich nur, wenn das „auch“ („Und sehr betrübt war *auch* / Der Sohn“) als ein zwischen den beiden bedeutungstragenden Aussagen sinnvoll analogiebildendes Wort verstanden werden kann. Die Furcht („Und viele, die / Ihn sahen, fürchteten sich [...]“), mit der Hölderlin auf die in den Evangelien oft berichtete Furcht sogar der Jünger vor der göttlichen Wirkungskraft Jesu anspielt (weshalb Jesus immer wieder sagt: „Fürchtet euch nicht!“), ist mit der Betrübnis Jesu nur dann einsehbar zu koordinieren, wenn man die gegenläufige Perspektive bei dennoch gleichem Beziehungsbe- reich wahrnimmt. Die Furcht der Menschen gilt dem alle gewohnten Realitätsmaßstäbe überschreitenden Wirken des Göttlich-Wunderbaren in der Realität – sie deutet auf das Erlebnis des Übermaßes, das für die irdisch-menschliche Normalverfassung zu viel ist. Ein Zuwenig dagegen signalisiert die Betrübnis Christi: er fühlt sich in der irdisch-menschlichen Normalverfassung „gefangen“. Von beiden Seiten her ist demnach die Situation der Vermittlung problematisch. Auf diese Problematik kommt es an – und darauf, daß sie von beiden Seiten zwar unter entgegengesetzten Vorzeichen, aber doch im gleichen Maße besteht. Das sagt das analogiebildende „auch“. Es pointiert das doppelseitige Moment des Ungemäßen, der Spannung zwischen Idealität und Realität.

Zugleich erklärt der Schlußteil der Parenthese („Und sehr *betrübt* war auch / Der Sohn so lange, bis er / Gen Himmel fuhr in den Lüften“) die vorangehende Aussage, Christus habe wie ein gefangener Adler auf Erden gelebt: wie ein Adler, der wieder zum Himmel aufzuziehen möchte. Das ist der negative Aspekt der Tatsache, daß Christus ebenso wie die anderen Halbgötter in Menschengestalt auf Erden wirken mußte. Sie empfinden ihr Erdendasein als Gefangenschaft. Eigenwillig generalisierend deutet diese Begründung für Christi Betrübnis den biblischen Be-

richt von der Betrübnis Christi im Garten Gethsemane um.<sup>52</sup> Doch gibt es auch einen positiven Aspekt: durch das Erdendasein Christi wurde das Göttliche ins Irdische hineinvermittelt. Was für Christus selbst Gefangenschaft und Leiden bedeutete, war für die Welt Vermittlung eines höheren Sinnes. Auf diese Vermittlung des Göttlichen ins Irdische spielen die Verse an, die sagen, daß der Vater „sein Äußerstes“ tat und „sein Bestes“ wirkte „unter / Den Menschen“. „Unter / Den Menschen“ – damit nimmt Hölderlin ebenso bedeutungsvoll wie wörtlich genau die zentrale Formulierung der ersten Strophentrias auf, in der es heißt, daß durch die irdisch sichtbaren Gestalten der antiken Götter das Göttliche „unter / Den Menschen“ wirkte. Im Kontext der letzten Strophe gibt diese Formel erst ihren vollen Sinn frei, so wie überhaupt die Schlusstrophe alles früher Vorbereitete in einen erhellenden Sinnhorizont stellt.

Nicht zuletzt ist die Vermittlung des Göttlichen ins Irdische und Menschliche eine Vermittlung des Idealen ins Reale. Diesen Aspekt der „Realisierung“ hebt Hölderlin mit einer pointierenden figura etymologica hervor. Der Vater, so heißt es, „wirkete wirklich“ sein Bestes unter den Menschen. Auf die Vermittlung der göttlichen Idealität in die Realität also kommt es entscheidend an. Das ist der höhere Sinn der irdischen Gefangenschaft Christi und auch der höhere Sinn der Gefangenschaft, welche die „Seele der Helden“ erdulden mußte.

Damit wird im Rückblick auch klar, daß Hölderlin in der zweiten Hälfte der fünften Strophe das Wirken des Dionysos nicht nur um der typologischen Beziehungsfülle willen verhältnismäßig ausführlich darstellt. Er sieht, das geht auch aus seinen anderen Dichtungen hervor, in allen großen Kulturphänomenen nicht profane Leistungen, sondern die Wirkung gleichsam höherer, „göttlicher“ Energien in der Realität. Insgesamt ist das kultivierende Wirken des Dionysos ein Paradigma für das Wirken aller halb göttlich-heroischen Gestalten – und auf dieses Wirken der anderen Soter-Gestalten ist es deshalb transparent.<sup>53</sup> Als Kulturbringer vermitteln sie das Göttliche ins Irdische. Indem sie so in der *Welt* wirken, sind sie „weltlich“ in einem sehr hohen Sinn.

Jetzt erst erhalten auch die beiden rätselhaften Schlußverse ihre Bedeutung:

<sup>52</sup> Matth. 26,38: Da sprach Jesus zu ihnen: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod; bleibet hier und wachet mit mir!

<sup>53</sup> Vgl. S. 192ff.

*Die Dichter müssen auch  
Die geistigen weltlich seyn.*

Das Erstaunlichste an diesen Versen, die bei normalisierter Interpunktion ein Komma nicht etwa *vor*, sondern *nach* dem „auch“ haben müßten, ist das Wörtchen „auch“. Denn es stellt die Dichter Christus und den anderen halbgöttlichen Erscheinungen gleich. Ja, man erkennt nun, warum sich der Dichter so intensiv der Gestalt Christi und den anderen antiken Halbgöttern zugewandt hat. Sie erscheinen ihm als mythische Metaphern seines eigenen Wesens und Schicksals. Indem er von Christus und den griechischen Halbgöttern und „Helden“ sprach, handelte er metaphorisch schon von sich selbst: von der im Wesen des wahren Dichtertums angelegten Problemspannung. „Geistig“ sind die Dichter wie Christus, der sich als geistiges, göttliches Wesen in der Zeit seines irdischen Wirkens gefangen fühlte, und wie die anderen, die „Helden“, die sich gleichermaßen „gefangen“ fühlten. Die Dichter sind also insofern „geistig“, als sie eine Tendenz zum Idealen, zum Mehr-als-Weltlich-Realen haben – eine Tendenz, die sie über die Grenzen des Irdischen hinaustreibt. Dem furor heroicus stellt sich der furor poeticus an die Seite. Aber wie Christus und die anderen Halbgötter müssen auch die Dichter, trotz dieser innersten Wesenstendenz, „weltlich“ sein. „Weltlich“ sein müssen, das heißt hier: in der Realität ausharren, in sie das Geistige hineinvermitteln, als Medium des Göttlichen wirken, so wie Dionysos mit seinem kulturstiftenden Wirken und wie Christus, durch den der Vater auf Erden „wirkete wirklich“.

Die Schlußverse sind demnach eine Selbstermahnung des Dichters, sich nicht einseitig von der Vorstellung des Idealen faszinieren zu lassen und darüber die Vermittlung dieses Idealen in die Sphäre des Realen zu versäumen. Zugleich sprechen sie dem Dichter eine wichtige Aufgabe zu. Immer wieder hat Hölderlin die außerordentliche Würde des Dichtertums betont, vor allem in der Ode 'Dichterberuf' und in der Hymne 'Wie wenn am Feiertage ...'. Nirgends aber steigert er sie so ins beinahe Göttliche, wie hier, in der pindarisch entschieden abschließenden Gnome des 'Einzigem'. In absichtlicher Hermetik – denn was hier ausgesagt wird, ist noch kühner als jene früheren Verse, in denen es heißt: „Und kühn bekenn' ich [...]“ – stellen diese Schlußverse den Dichter an die Seite Christi und der anderen antiken Halbgötter. Nicht zuletzt deuten sie das Los des Dichters als ein tragisches. Es ist ein „Müssen“ – ein Ausharren gleichsam in irdischer Gefangenschaft. Das läßt sich genauer verstehen, wenn man sich jener radikal-idealistischen Tendenz Hölder-

lins erinnert, die ihn immer wieder von der Sehnsucht nach der Auflösung alles individuellen und realen Lebens und von der Sehnsucht nach dem Übergang ins Unendliche sprechen läßt. Das größte Beispiel dafür ist die Empedokles-Tragödie. „Und immer / Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht“, heißt es in der letzten Hymne 'Mnemosyne'.

## O Insel des Lichts!

Patmos und die Entstehung des Homburger Foliohefts

Von

D. E. Sattler

Wie „Patmos, thiergleich, dem Seher“ diente das Ende Oktober oder Anfang November 1802 angelegte Folioheft dem Dichter. Dem Gesang 'Patmos' im imaginären Zentrum der „Nürtinger Anordnung“, der Entstehung der bisher ein Jahr zu früh datierten Handschrift, galten die beiden ersten Teile meiner Tübinger Darlegungen. In deren Schlußteil war von der *späten Umformung* des im „Homburger Folioheft“ entworfenen Gesangs die Rede; hier wieder vom 'O Insel des Lichts'-Segment, das, neben und unter der Kolumne der überarbeiteten Reinschrift 310 (StA H<sub>4</sub>) notiert, in deren vierte Strophe *textersetzend* einzufügen ist. Die vorläufige und anfechtbare Konstitution wird des Inhalts wegen gewagt. Sie berücksichtigt die in dieser Entwurfsschicht erkennbare Tendenz zu 16zeiligen statt 15zeiligen Strophen.

[...]

*Und da ich hörte*

*Der nahegelegenen eine*

*Sei Patmos,*

*Verlangte mich sehr*

*Dort einzukehren und dort*

*Der dunkeln Grotte zu nahn. |*

*O Insel des Lichts!*

*Denn wenn erloschen ist der Ruhm*

*Die Augenlust und gehalten nicht mehr*

*Von Menschen, schattenlos*

*Die Pfade zweifeln und die Bäume*

*Das Jugendland der Augen sind*

*Und Reiche vergangen*

*Wenn Veste zusammenkommen*

*Athletischer,*

*Im Ruin. Wenn einer*

*Für irrdisches prophetisches Wort erklärt und Unschuld angeborne*



Zerrissen ist. Von Gott aus nemlich kommt gediegen  
 Und gehet das Gewissen. Offenbarung, die Hand des Herrn  
 Reich winkt aus richtendem Himmel, und eine Zeit ist  
 Untheilbar Gesez, und Amt, die Hände  
 Zu erheben, das, und das Niederfallen  
 Böser Gedanken Los, zu ordnen.  
 Grausam nemlich hasset  
 Allwissende Stirnen Gott.  
 Rein aber bestand  
 Auf ungebundenem Boden Johannes. |

Vom Jordan fern und Nazareth  
 [...]

Friedrich Beißner setzte das von Hellingrath weggelassene, außerhalb der Entwurfskolumne notierte, zweifellos zu den Bedingungssätzen des Strophenbeginns gehörende Notat „Wenn einer / Für irdisches prophetisches Wort erklärt“ an den Schluß des Textsegments und deutete „irdisches“ als „irdisches“. Die erste Fehlentscheidung entkleidete den von Hellingrath korrekt edierten Strophenschluß seines Charakters und löste den elliptischen, wohl deshalb verkannten Anschluß zum folgenden Textsegment auf 310/3,4 (StA H<sub>7</sub>); die zweite zerstörte den Sinn. Dementsprechend verworren wirkt die späte Gestalt von 'Patmos' im Textteil der Stuttgarter Ausgabe, der nur die Widmungsfassung des Gesangs vollständig, alles übrige als „Vorstufen“ oder „Bruchstücke einer späteren“ und als „Ansätze zur letzten Fassung“ bietet. Folgerichtig und der entstellenden Deutung angepaßt ist auch die Erläuterung zur Stelle:

»Wenn einer prophetisches Wort für irdisches erklärt« wenn er unter Gottes Gewittern [...] zwischen Gott und Menschen steht – wie die Dichter in dem Gesang (Wie wenn am Feiertage...) v. 56–60.

Unter Hinweis auf Peter Bamms „Inseln des Lichts“ monierte Jochen Schmidt in der anschließenden Diskussion die Annahme, daß mit dem „Licht“ von Patmos ein prophetisches gemeint sein könnte, als methodische Schwäche des Verfassers. Die neuen das Folioheft betreffenden Datierungen, die zu neuen Texten führenden, hier erstmals referierten Anordnungen des Konvoluts blieben unbefragt. Aus der methodologischen Diskussion zog sich der Referent ins Publikum zurück.

Die Leser des Hölderlin-Jahrbuchs erhalten die Gelegenheit, den nicht diskutierten Hauptteil des frei gehaltenen Vortrags nachzulesen.

Im vierten Band seiner Ausgabe nimmt Norbert von Hellingrath an, daß das Folioheft „im Herbst 1801 mit einer Sammlung schon in Reinschrift vorhandener Gedichte begonnen“ wurde. Gemeint sind die drei Elegien am Heftbeginn; die daran sich anschließenden Gesänge, Entwürfe und Überschriften werden der Nürtinger Zeit zugeordnet, alle weiteren im Konvolut verstreuten „Aufzeichnungen“ den Homburger und Tübinger Jahren; alles jedoch mit Vorbehalt. Friedrich Beißner wiederholt die Datierung in den Herbst 1801 als ansprechende Vermutung und dehnt sie, unter Berufung auf Hellingrath, auf die duktil sich anschließenden Entwürfe zu 'Der Einzige' und 'Patmos', auch auf die fälschlich als H<sub>1</sub> bewertete 'Germanien'-Reinschrift weiter hinten aus, obwohl in diesem Gedicht der „Grundsatz der triadischen Gliederung [...] (wie später noch in 'Andenken') verlassen“ sei. Während sich Hellingrath auf die Gesamtheit „aller jener kleinen Merkmale der Handschriften“ beruft, „die nichts beweisen, nicht eigentlich fassbar sind und doch die Vermutung richtig leiten können“, macht Beißner, beim letztgenannten Text etwa, die „Art der Sprachfügung“ geltend, um ihn mit einiger Sicherheit noch ins Jahr 1801 zu setzen. Waren Hellingraths vorsichtige Datierungsversuche noch als Entgegnung auf die bis dahin vorherrschende Neigung zur Spätdatierung unverständener Texte gekennzeichnet, so genügte der späteren Philologie ein eher fragwürdiges Urteil in ästhetischen Dingen, um dieselben Texte vor der Krankheit zu retten. Über dem unsicheren Urteil, das letztlich nur auf dem reinlichen Duktus und der klaren Diktion jener zu früh datierten Textstufen beruht – Kriterien also, die angesichts der im Januar 1803 entstandenen Widmungsreinschrift von 'Patmos' ganz unbrauchbar sind – wurden, wie Beißners Bemerkung zur späten Form von 'Germanien' anzeigt, all jene Realindizien vernachlässigt, die der angenommenen Entstehung des „Homburger Foliohefts“, noch vor Hölderlins Aufbruch nach Frankreich, widersprechen könnten.

So wäre das außerhalb des Foliohefts notierte Konzept zu 'Patmos', ebenso der fast fertige, im Heft stehende Entwurf ohne Beziehung auf den Landgrafen entworfen und diesem erst nachträglich zugeeignet worden. So müßte die aus dem Konzept übernommene Anrede, mit welcher der Dichter die letzte Strophentriade eröffnet, zuerst einem anderen gegolten haben. Gegen eine solche Adaptation (wie sie in der zwischen Heinse und Sinclair schwankenden Widmung von 'Der Rhein', freilich bei Austausch der Widmungsstrophe, verbürgt ist)

spricht schon jener Brief der Mutter, in welchem sie Sinclair über den Plan und die verzögerte Vollendung dieses Gesangs umständlich berichtet. Zunächst entschuldigt sie sich am 20. Dezember 1802, daß Sinclair noch keinen Dankesbrief von ihr erhalten:

mein I. Sohn schickte aber sein kurzes Schreiben an Sie so schnell ab, u. weil er sagte er schreibe in 8 Tagen wieder, u. wollte in einem Gedicht dem H. Landgrafen seine unterthänigste Danksagung beylegen so glaubte ich immer dieses schreiben abwarten zu können, diesen Vorsatz wiederholte er auch täglich, u. zu seiner entschuldigung muß ich leider sagen, daß seine Gemüths Stimmung eben leider noch nicht gut, u. da er dieses selbst fühlt, wolte er eine Besertheit abwarten, Auf die Reise nach Regensburg welche er der gnade des H. Landgrafen, u. Euer Hochwohlgebornen zu verdanken hatte, befand er sich einige Zeit in einer ruhigen Fassung, u. ich hatte die beste Hoffnung, daß Sie das Edle Werkzeug zu seiner Genesung seyen. aber leider scheint sich eben diese Beserung zu verzögern.

Der erwähnte kurze Brief wurde, wie aus Sinclairs Prozeßakten hervorgeht, am 22. November geschrieben. Die Mutter schließt ihren Brief im neuen Jahr:

so weit schrieb ich vor einigen Wochen, u. glaubte das schreiben meines I. Sohns abwarten zu können, aber das Gedicht an H. Landgrafen zu welchem er sich immer nicht um es zu enden, gut genug gestimmt glaubt. es ist ihm auch leid daß sein Schreiben sich so lang verzögert, ich bitte also gehorsamst das Euer Hochwohlgebornen ihm verzeihen da es nicht aus Mangel an Hochachtung so lange unterbleibt ich hoffe aber längstens in 8 Tagen werde es geschehen.

Tatsächlich wird der Gesang am 13. Januar 1803 abgeschickt. Sinclair überreicht ihn am 30. Januar, dem 55. Geburtstag des frommen Friedrich Ludwig, und dankt Hölderlin am 6. Februar.

Auch das Wasserzeichen des vor Anlage des Foliohefts entstandenen Konzepts zu 'Patmos', das nur auf 1802 und später verwendeten Papieren vorkommt, läßt sich schwer mit der bisherigen Datierung des Konvoluts vereinbaren.

Eine textkritische Untersuchung der Elegie 'Heimkunft' am Anfang des Hefts beweist schließlich, daß auch die ersten drei Reinschriften nicht schon im Herbst 1801 entstanden sein können.

In das IV. Quartalsheft der bei Cotta erscheinenden 'Flora' hatte Ludwig Ferdinand Huber vier Hölderlinsche Gedichte eingerückt: neben der Elegie 'Heimkunft' den Gesang 'Die Wanderung', dazu die großen antagonistischen Oden 'Dichterberuf' und 'Stimme des Volks'.

Auf Zureden der Freunde wird Hölderlin die monumentale und sorgfältig komponierte Gruppe im Spätsommer 1802, anstelle der jahrzuvor verabredeten, aber nicht zustande gekommenen Sammlung seiner Gedichte, zum Druck befördert haben. Abwegig ist die Konvention gewordene Annahme, dies könne nur 1801, nicht auch nach der Rückkehr aus Frankreich geschehen sein.

Ende Oktober 1802, nach seiner Rückkehr aus Regensburg und unmittelbar nach Erscheinen der 'Flora', sandte der Dichter eine Abschrift des Gesangs 'Die Wanderung' an Sinclair. Dieser lobt den 'Pindarischen Schwung' und hebt eine vom Wortlaut des Drucks abweichende, also erst bei der Abschrift veränderte Stelle hervor. Ähnlich verhält es sich bei der ersten Elegie des „Homburger Foliohefts“.

Eine Sammelhandschrift vom Herbst 1801, in welcher die drei strophisch gegliederten Elegien 'Heimkunft', 'Brod und Wein' und 'Stuttgart' erstmals, wenn auch in anderer Reihenfolge, vereint sind, bietet den Text von 'Heimkunft' zunächst in einer Gestalt, die hinter der des Druckes zurückbleibt. Bevor nun Hölderlin mit jener neuen Reinschrift begann, hat er diese inzwischen veraltete Vorlage einer Revision unterzogen, wobei er nicht nur den abweichenden Wortlaut der 'Flora' verzeichnete, sondern mit gleicher Feder auch drei weitere Änderungen, die alle in den Text des somit *Ende Oktober oder Anfang November 1802* in Nürtingen begonnenen „Homburger Foliohefts“ eingingen.

## II

Nun ist der zitierte Brief der Mutter als Kommentar zur Entstehung des Konvoluts zu lesen. Die ausgewogene Hand der Elegienreinschrift und der aus zuvor angelegten Konzepten übernommenen Entwürfe zu 'Der Einzige' und 'Patmos' spiegeln die ruhige Verfassung des Dichters, nachdem er Mitte Oktober „glücklich“ aus Regensburg zurückgekehrt war. Dem entspricht auch die Umsicht, mit der er bei seinem Vorhaben zu Werke ging. Wie die Abschrift der vollendeten Elegien die bisher geübte, auf dem höchsten Punkt der Meisterschaft folgerichtig verlassene Sangart noch einmal vergegenwärtigt und festhält, legt der folgende Entwurf den Grund zum danach anhebenden „anderen Gesang“. Der wiederum ist nicht Ziel, sondern Zentrum einer durchaus theosophischen Triade, die, mit dem später fortgesetzten 'Titanen'-Entwurf, das Feld der daran anschließenden, anscheinend in einem Zug konzipierten hesperischen Gesänge eröffnen sollte.

Am immer weniger geneigten Duktus des fortschreitenden 'Patmos'-Entwurfs ist die nachfolgende, von der Mutter mit Sorge beobachtete „Gemüths Stimmung“ abzulesen. Dann aber lassen die reinen Züge der Widmungsreinschrift, in der sich kein einziger Fehler, kein einziges Schreibversehen findet, die Verfinsterung vergessen, die der entrückten Klarheit jenes Anfangs gefolgt war.

### III

Als Hölderlin im Juni 1804, von Sinclair begleitet, nach Homburg reiste, führte er nur wenig Gepäck mit sich. Mit seinem „Bücherkasten“ blieb anscheinend auch das Folioheft in Nürtingen zurück. Darauf deutet der Umstand, daß die Gesänge 'Germanien', 'Andenken', 'Der Ister', 'Der Adler', 'Mnemosyne' (unter dem Titel 'Die Schlange') und 'Tinian' außerhalb des Konvoluts entworfen und, im Fall von 'Germanien', 'Tinian' und 'Mnemosyne', in dieses übertragen oder dort fortgesetzt wurden. Die Nachsendung des zurückgelassenen, durch die darin befindliche Korrespondenz schwer belasteten „Bücherkastens“ ist Hauptgegenstand des nun folgenden Schriftwechsels zwischen Hölderlins Mutter und Sinclair. Durch Hölderlins Schweigen aufs Äußerste besorgt und betrübt, schreibt sie Ende Juli 1804:

seinen Coffer kan ich ihm so lange nicht senden biß ich nachricht habe, ob mein I. Sohn durch seinen Aufenthalt in Homburg Euer Hochwohlgeborn nicht lästig wird. u. weiß ja auch nicht, ob er seine Bücher u. alle seine Kleider, und weißzeug nöthig hat, haben Sie die Gnade meinem Sohn zu sagen was er deswegen mir zu schreiben hat

Sinclair antwortet am 6. August:

Ich weiß nicht, was Ihr Herr Sohn in Ansehung seines Coffers und seiner Bücher wünscht, und Ihnen schreiben wird. Ich glaube übrigens nicht, daß die Bücher die er hat, in des HE. Land Grafen Bibliothek dahier sein werden, der nur meistens französische Werke und teutsche über andere Gegenstände hat. Wenn er den Coffer erhalten sollte, müste er nach Frankfurt in die Stadt Ulm, wo die hiesige Post ihre *expedition* hat, *adressirt* werden.

Darauf die Mutter, am 27. August:

imer noch läßt der I. Hölderlin mich auf einen Brief von ihm warten, welches ich mir kaum erklären kan, da er mich mit so zärtlichen Gesinnungen verließ, u. gewiß versprach mir bald zu schreiben. ich glaubte gewiß, da er seinen Coffer mit Kleid. u. Bücher nicht verlangt, er werde nicht lange in

Homburg zu bleiben gesonnen seyn, welches aber nach Euer Gnaden schreiben nicht die Ursache seyn muß. ich kan ihm aber doch den Coffer nicht senden, da alle Bücher die transportkosten sehr vermehren würden u. er solche, je nachdem sein Aufenthalt in Homburg dauert auch nicht alle nöthig haben würde. u. doch kan ich nicht wisen, was er entbehren kan, oder nöthig hat, ich bath ihn mir solches noch vor seinem Weggehen zu bemerken. Er sagte aber er wolte mir solches schreiben u. da es schon so kühl ist u. er bloß leichte Kleidungsstücke bey sich hat so besorge ich er möchte sich eine Krankheit zuziehen u. warte deswegen mit Sehnsucht auf einen Brief von ihm.

Ende September endlich muß sich Hölderlin zu einem verschollenen Brief nach Nürtingen entschlossen haben. Doch am 25. November schreibt die Mutter wiederum an Sinclair:

schon vor 7 Wochen sande ich seinen Coffer, u. bath ihn dringend mir doch so bald er solchen erhalten, nachricht davon zu geben, daß ich wegen seinen Efecten ruhig seyn könne, u. solche in seinen Händen wisse.

Weiter unten referiert sie Hölderlins Brief:

auch war mir dis kein gutes Zeichen, daß er schrieb er würde mir bald geantwortet haben, habe aber nur eine ruhige Stunde abwarten wollen, auch diß er habe seinen Coffer schon lange erwartet, da er mir doch hier sagte, er wolle mir schreiben was er vor Bücher nöthig habe, u. ich ihm deswegen einigemahl geschrieben u. in seinem Brief doch keine Belehrung bekam.

Mit den „Efecten“, die nicht in fremde Hände geraten durften, scheint die in Geschäftssachen erfahrene Mutter Hölderlins Papiere, vor allem aber die 1802 entdeckten Briefe Susette Gontards zu meinen, deren Tod den Seinigen, nach dem Zeugnis Karl Gocks, „damals unbekannt“ war. An Büchern wird sie die später Ernst Zimmer überlassenen Almanache geschickt haben; auch jene Bände aus der Bibliothek des † Kammerraths Gock, die Hölderlin noch im Turm bei sich hatte und die nach seinem Tod an den Bruder fielen.

### IV

In der „Nürtinger Anordnung“ des Foliohefts war, von dem noch leeren Deckblatt (S. 91, 91) und fünf leeren Seiten vor der Heftmitte (S. 52–54, 33, 34) abgesehen, die erste Hälfte beschrieben, bevor das Konvolut umgekehrt wurde. Auf den Schluß des 'Titanen'-Gesangs (S. 32) folgte die erste Konzeptschicht des Segments 'Einst hab ich die

Muse gefragt...’ (S. 45,46) und der Entwurf ‘Wenn aber die Himmlischen...’ (S. 47–51), die entweder dem Entwurf ‘Die Entscheidung’ oder dem Gesang ‘Die Titanen’ zuzuordnen sind. Ein Blatt vor der zweiten Hefthälfte beginnt der auf sieben Seiten berechnete Entwurf ‘Die Entscheidung’ mit der ersten Schicht des bisher isoliert gelesenen Segments ‘Sonst nemlich, Vater Zevs...’ (S. 55,56,33–37). Das daran sich anschließende Konzept zum Gesang ‘Heimath’ schloß mit den drei aufeinanderfolgenden und duktil gleichartigen Anrufungen ‘Ihr sichergebauten Alpen...’ (S. 43), ‘Ihr guten Städte...’ (S. 44) und ‘Ihr Wohnungen des Himmels...’ (S. 57). In der größeren Lücke bis zu den Konzepten ‘Kolomb’ (S. 77–82) und ‘Luther’ (ab S. 83) standen vermutlich nur die Konzepte ‘Zu theuerst’ und ‘Ein anderes freilich ists...’ (S. 65,66) und die früheste Entwurfsschicht zu ‘Das Nächste Beste’ (S. 73,74). Auf der letzten Seite schließlich hatte der Dichter, den Verwischungen nach, schon das Konzept ‘Auf falbem Laube...’ und das Stichwort ‘Cäcilia’ notiert (S. 90).

## V

Im November und Dezember 1804 weilte Sinclair in Paris und kehrte Anfang Januar 1805 von den Feierlichkeiten um die Kaiserkrönung Napoleons ohne die erhofften Garantien über die Zukunft der verarmten Landgrafschaft nach Homburg zurück. Wenig später ertönte auf den Straßen Hölderlins variierter überlieferter Ruf: „Ich will kein Jacobiner seyn. Vive le Roi!“ Am 26. Februar wird Sinclair verhaftet und nach Württemberg abgeführt. Der Lotteriebetrüger Blankenstein, mit dem sich Sinclair zur Verbesserung der Landesfinanzen eingelassen, dessen Machenschaften er nach seiner Rückkehr ein Ende gesetzt, hatte ihn revolutionärer Umtriebe und einer Verschwörung gegen das Leben des württembergischen Kurfürsten bezichtigt und sich des „plötzlichen Wahnsinns“, der Ausrufe Hölderlins als beweiskräftiger Zeugnisse bedient. In der Lotteriepresse des Denunzianten waren in jenen Wochen Blätter unter dem Titel ‘Tiresias oder Germanische Annalen’ erschienen, die Sinclair mit der Lotterie verboten und konfisziert hatte. In einem auf Sinclair und Hölderlin gemünzten Einfall hieß es darin: „die neueren philosophischen Systeme haben weit mehr Narren gemacht als die älteren miteinander gescheide Menschen“. Offensichtlich sind die beiden ins Folioheft eingetragenen Glossen ‘Bei Thebe und Tiresias!’ (S. 31,36) Echo der verzweifelten Rufe draußen, Reaktion auf jene heimlichen

Gerüchte und Beleidigungen. In dieser Krise wendet Hölderlin das ganze Heft, ein Blatt vor der Mitte, um. Wie im Sommer oder Herbst 1800, als der dritte ‘Empedokles’-Entwurf aufgegeben und vom Anfang an das Ende des „Stuttgarter Foliohefts“ verlagert wurde, vertauscht der Dichter die Hälften und legt die um ‘Patmos’ gruppierten Texte in den Hinterhalt des „Homburger Foliohefts“.

## VI

Dadurch gelangten der Plan und das Segment zum Entwurf ‘Die Entscheidung’ (der vorher innen liegende Bogen 55/56|33/34 für sich liegend, nicht umhüllend) an den Anfang des Konvoluts. Mit der Fortsetzung des Segments ‘Sonst nemlich, Vater Zevs...’ begannen wahrscheinlich die Einträge der „umgekehrten Anordnung“. Getilgt und widerrufen wird dabei der hier notierte, alles aufgebende Satz: „Zu kahl ist der Boden“ (S. 36). Zur gleichen Schicht gehören offenbar die Konzepte, mit denen der außerhalb des Hefts begonnene Gesang ‘Tinian’ (dessen Eingang das *Zugleichsein in und außer der Welt* zur Devise erhebt) wieder aufgenommen wird: „Süß ists“ bis „Rosse, scheu und feucht“ (67,68). An diesem Blatt angelangt, muß die neue, bald darauf entstandene Vorfügung zum ersten ‘Titanen’-Entwurf auf das getrennt überlieferte Doppelblatt 336 ausweichen. Wie die Nürtinger Elegien-Reinschrift, im Kontrast zu den folgenden Gesängen, der Vorbereitung von ‘Patmos’ dient, so auch die Abschrift des vermutlich bald nach der Ankunft in Homburg entstandenen Gesangs ‘Germanien’ der Vorbereitung des monumentalen Entwurfs, der den ‘Titanen’ die verleugnete und beraubte „Mutter“, die „Madonna“ gegenüberstellt (59–66). Das Konzept ‘Wir aber singen / Den Schiksaalshügel...’ (S. 70, später auch 71) geht der Fortsetzung auf jenem Doppelblatt voraus, das wahrscheinlich zwischen den Seiten 28,29 des Foliohefts eingelegt war (hierfür spricht auch ein am Schluß notiertes, im Zusammenhang mit der späteren Umformung des Gesangs ‘Der Einzige’ entstandenes Segment). Eine Einfügung zu Beginn des Nürtinger ‘Titanen’-Entwurfs (S. 28) stellt den bislang verkannten Anschluß zum Text der Beilage her

*wenn aber alltäglich  
Die Himmlischen und gemein  
Das Wunder scheinen will, wenn nemlich  
Wie Raub Titanenfürsten die Gaaben  
Der Mutter greifen, hilft ein Höherer ihr. |*

*Nicht ist es aber  
Die Zeit. Noch sind sie  
Unangebunden...*

Daß auch der Entwurf 'Wenn aber die Himmlischen...' hier integriert werden sollte, könnten die Korrekturzeichen auf den folgenden Seiten des frühesten 'Titanen'-Entwurfs andeuten. Als Reaktion auf Schillers Tod am 9. Mai 1805 dürfte Hölderlin den Plan zum Gesang 'Mnemosyne' gefaßt haben. Hierzu überträgt er den Entwurf 'Die Schlange' vom Schluß der vermutlich im Herbst 1804 entstandenen 10-seitigen Handschrift (die außerdem das Entwurfssegment zu 'Andenken' und die Entwürfe 'Der Ister' und 'Der Adler' enthält) auf den nun in der Mitte des Foliohefts liegenden Bogen 89,90|91,92.

## VII

Allem Anschein nach hat der Dichter bald darauf eine zweite Umfaltung vorgenommen, bei welcher, nach den von seiner Hand stammenden Tintenspuren auf gegenüberliegenden Seiten, die später *paginierte Anordnung* entstanden sein muß. Bei dieser zweiten Umfaltung (zwischen den Seiten 92, 1) gelangt der innere Bogen in seine jetzige Lage, für sich liegend an den Schluß des Hefts. Diese Anordnung wurde von Karl Gock, der den letzten Bogen, der guten Ordnung halber, um das Heft legte, für kurze Zeit rückgängig gemacht (seine Notiz auf Seite 1 hat auf Seite 92 eine Spur hinterlassen). Daß die jetzige Gestalt der inneren Lage von Hölderlin selbst stammt, bezeugt der Abdruck des Worts „Weinstag“ auf der nun erst gegenüberliegenden Seite, während umgekehrt die frühere Verbindung der Seiten 44 und 57 auch durch eine Spur des Konzeptschlusses „Staaten –“ auf der Gegenseite gesichert ist. Ein merkwürdiges Zahlenspiel in der *numerischen* Mitte, mit verwisstem Blei quer in eine Entwurfsücke notiert, hält zuvor noch den Seitenstand der *umgekehrten Anordnung* fest: Seite 4. Seite 46 war vor der Rückfaltung des Foliohefts und der Umwendung seiner inneren Lage Seite 84, bei mitgezählter Beilage Seite 88.

Die dritte Arbeitsphase begann vermutlich mit der Überarbeitung der ersten drei Elegien, der Umformung des Gesangs 'Der Einzige', im Folioheft und auf beigelegten Papieren, der Überarbeitung von 'Patmos' und anderer Gesänge außerhalb des Konvoluts. Sinclair war schon im Juli 1805 aus der Haft entlassen worden. Begleitet von seiner Mutter, die sich bis dahin um Hölderlin gekümmert hatte, reiste er im Septem-

ber 1805, in diplomatischen Geschäften, nach Berlin und kehrte erst im Frühjahr des folgenden Jahres in die wenige Monate später an Darmstadt fallende Landgrafschaft zurück. Hölderlin war indessen vom Uhrmacher Calame zu dem aus Schwaben stammenden Sattlermeister Lattner gezogen. Im November 1805 erschien der mit Sinclair verhaftete, erst im Oktober begnadigte Leo von Seckendorf. Während dieses Besuchs wird ihm der Dichter die Vorlagen zur Elegie 'Die Herbstfeier' (die späte Version von 'Stutgard'), das elegische Segment 'Die Nacht' (die nur geringfügig veränderte Eingangsstrophe von 'Brod und Wein'), vielleicht auch die Gesänge 'Andenken' und 'Der Rhein' (mit der späteren Widmungsstrophe für Sinclair) überlassen haben. Die gleichfalls in den Seckendorfschen 'Musenalmanachen' 1807 und 1808 gedruckten Gesänge 'Patmos' und 'Die Wanderung' (eine nachträgliche, gegenüber dem 'Flora'-Druck veränderte Fassung; ohne die letzte Strophe) könnten schon früher, wie Seckendorf in einem Brief an Kerner behauptet, in dessen Hände gelangt sein.

Alle weiteren Entwürfe und Segmente, die im Heft verstreuten Glossen und Notate entstehen in den letzten Homburger und den ersten Tübinger Monaten. Das Bleisegment „und gegangen / Dem Leuen gleich / Der luget / In dem Brand der Wüste“ (S. 75) deutet schon nach Tübingen; auf die Bursagasse mit dem Reuchlinschen Löwen und das Autenriethsche Klinikum, in das man den Dichter im September 1806 eingeliefert hatte. Die letzten Einträge, etwa der rückwärts notierte, unter dem Stichwort „der Vatikan“ beginnende Entwurf 'Hier sind wir in der Einsamkeit' (S. 89,88), dürften noch im Turm entstanden sein, bevor Ernst Zimmer ihm, im Mai oder Juni 1807, die Homburger Papiere entzog und sie der Familie übergab.

## VIII

Nach herrschender Meinung war Hölderlin schon seit seiner Einlieferung in das Autenriethsche Klinikum im September 1806 nicht mehr im Besitz der Homburger Papiere. Vorausgesetzt wird dabei, daß mit dem entmündigten Dichter auch das wichtigste Stück seiner fahrenden Habe in Obhut genommen wurde – der „Bücherkasten“, den ihm die Mutter im Mai 1800 zum Umzug nach Stuttgart anfertigen ließ und den sie, aus mancherlei Besorgnis, in Nürtingen zurückgehalten und erst im Herbst 1804, nach einem auf diese Weise abgenötigten Brief ihres Sohns, nach Homburg geschickt hatte. Als Beleg hierfür gelten Conzens Briefe vom

April und Mai 1821 an Kerner. Im ersten schildert er seinen vergeblichen Publikationsversuch von 1809, für den er „aus den Papieren Hölderlins durch Mutter und Schwester [...] Manches an sich gebracht“ und schließlich der Familie „nach ihren Wünschen“ zurückgesandt habe. Auch der im Mai 1821 unternommene Besuch im Turm fördert keine älteren Handschriften, dafür aber vier Almanache zutage, die mit jenem Koffer Hölderlins an Zimmer gelangt sein dürften. Dessen Bemerkung von 1835 – „Gedichte hat er keine mehr, der verstorbene Professor Conz hat einmahl alle mitgenommen u. ich habe sie nicht mehr zurück erhalten“ – bezieht sich offenbar auf die nach 1806 entstandenen Texte, die Zimmer, nach Wilhelm Waiblingers Tagebuch vom 3. Juli 1822, rollenweise aufbewahrte und gelegentlich verschenkte; wahrscheinlich 1825, als im Turmzimmer ein „Sopha“ aufgestellt wurde und im herausgeschafften „Bücherkasten“ die Briefe Susette Gontards ans Licht kamen.

Wilhelm Waiblinger, der vom Juli 1822 bis zum Oktober 1826 mit Hölderlin umging, ihn besuchte und ausführte, erwähnt das erstaunliche Faktum in seinem 1827 geschriebenen Bericht 'Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn': „Noch zu Zeiten seines Wahnsinns, wohl nach mehr als zwanzig Jahren, wurden Briefe bey ihm aufgefunden, die ihm seine geliebte Diotima geschrieben, und die er bis jetzt verborgen gehalten.“ Adolf Beck kommentiert diese detaillierte Auskunft: „Nicht »nach mehr als zwanzig Jahren... bey ihm aufgefunden«, sondern in Nürtingen 1802“. Er verweist dabei auf Hamels Gesprächsnotiz von 1856: „Hölderlin's Familie wußte von der Hölderlin'schen Liebschaft in Frankfurt nichts; erst als die Mutter den ihm von Frankreich nachgeschickten Koffer öffnete, fand sie in einem geheimen Behälter desselben diese Briefschaften.“ Daß Entdeckung und Wegnahme hier noch zweierlei sind, bezeugt jedoch ein unwiderlegliches Indiz. Auf der Rückseite eines der Briefe Susette Gontards findet sich die in der Stuttgarter Ausgabe falsch eingereihte Betrachtung 'Was ist der Menschen Leben...'; die (wie das rückseitig von Ernst Zimmer beschriebene Blatt 'Was ist Gott...') bald nach der Aufnahme ins Zimmersche Haus entstanden sein muß. Auch auf anderen Blättern dieses Briefwechsels fanden sich solche Notate; nach Gustav Schlesiers Zeugnis u. a. auf den beiden von ihm kopierten Briefentwürfen Hölderlins an Susette Gontard. Ohne den erwähnten „Bücherkasten“ hätte der Dichter die Briefschaften nicht unentdeckt aufbewahren können.

Der siebzehnjährige Waiblinger ist hellichtig genug, das letzte Eigentum des Dichters, jenen „Kasten“ zu bemerken, den eine seltsame,

im Tagebuch sorgfältig festgehaltene Gebärde der rechten Hand einbezog in das Bild dieses ersten Augenblicks: „Hölderlin lehnte seine rechte Hand auf einen an der Thüre stehenden Kasten, die linke ließ er in den Hosentaschen stecken, ein verschwitztes Hemd hieng ihm über den Leib und mit seinem geistvollen Auge sah er mich so mitleids- und jammerwürdig an, daß mirs eiskalt durch Mark und Bein lief.“ Der Bücherkasten mit den Briefen war also im Juli 1822 noch da. Er wurde 1825, noch zu Lebzeiten und vermutlich auf Betreiben der Mutter, hinausgeschafft. Der Preis war ein 36 Gulden teures „Sopha“, das an die Stelle des geheimen Behältnisses trat; zur „ungemeinen“ Freude Hölderlins, wie Waiblinger glaubhaft berichtet.

Hatte der Dichter seinen *Bücherkoffer* bei sich, als er das Turmzimmer bezog, so auch, für kurze Zeit wenigstens, die *Homburger Manuskripte*. Von deren Entzug berichtet Chr. Th. Schwab im biographischen Nachwort seiner Ausgabe von 1846: „Anfangs entzog man Hölderlin wo möglich die Gelegenheit, sich schriftlich zu äußern, da es ihn immer aufregte; später, da er überhaupt ruhiger wurde, war dieser Hang nicht mehr so stark und man konnte ihn befriedigen, ohne etwas zu befürchten.“ Die Wegname aller Manuskripte, darunter auch des „Homburger Foliohefts“, fielen demnach in den Frühsommer 1807. Erst danach griff der Dichter, in unbeobachteten Momenten und solange der Notstand anhielt, zu jenen verborgenen Briefen.

# Die Bedeutung der Titanen in Hölderlins Spätwerk<sup>1</sup>

Von

Anke Bennholdt-Thomsen

Ejne Wende in der Auseinandersetzung mit den Titanen hat 1948 Arthur Häny<sup>2</sup> in Zusammenhang mit Hölderlins Arbeit am Trauerspiel festgestellt. Die vorherrschende Tendenz der Forschung geht mit ihm dahin, die Titanen im Spätwerk als feindliches Prinzip zu werten. Dies entspricht in gewissem Sinne der mythologischen Herkunft, insofern sie, wie Kronos, den Sieg des Zeus mit der Verbannung in den Tartaros bezahlen. Dabei hat Hölderlin bekanntlich den Widerstand der Giganten gegen Zeus und die Unterdrückung der Titanen, ihrer Brüder, durch Zeus in eins gesehen, was auch schon in der Antike nicht ungewöhnlich war.<sup>3</sup> Als eine Motivation für sein zunehmendes Interesse an den Titanen wird insbesondere die Enttäuschung nach dem Friedensschluß von Lunéville 1801 angeführt; insofern seine Hoffnungen sich in der Folge nicht erfüllten, mußte er den Aufschub einer Friedenszeit für sich neu begründen. In dieser Rücksicht werden die Titanen als negative Akteure der Geschichte interpretiert bzw. als Repräsentanten der letzten Phase der Weltennacht.

Die Deutung der Titanen im Sinne eines grundsätzlich feindlichen Prinzips beruft sich auf die Stellen in Hölderlins Spätwerk, an denen

jene als von Gott gehaßt<sup>4</sup> oder als Feind der Natur<sup>5</sup> bewertet werden. Sie hat eine gewisse Steigerung durch Harrison (1975/6) erfahren, insofern er sie eschatologisch, chiliastisch füllte: Er geht davon aus, gestützt auf den handschriftlichen Zusammenhang von 'Patmos'-Hymne und 'Titanen'-Fragment, daß Hölderlin in den Titanen, die vorübergehend freigelassen sind aus dem Abgrund, den Satan der Apokalypse erkennt, der für tausend Jahre gebunden, danach aber „eine kleine Zeit“ (Offenbarung 20,3) Spielraum auf der Erde erhält, der vom „Streit“ gezeichnet sein soll.<sup>6</sup>

Ich halte diese Deutung für unangemessen; sie verschenkt m. E. den Wert der Erkenntnis, den Hölderlin mit seinem Titanenmythos erreicht hat und den ich hier herausstellen möchte. Dabei werde ich die verschiedenen Ebenen der dichterischen Weltkonzeption, auf denen die Titanen eine Rolle spielen, aus heuristischen Gründen nacheinander erörtern: die Topographie der Natur mit Abgrund, Erde und Himmel; das geschichtsphilosophisch betrachtete Verhältnis von Natur und Kunst, d. h. den Naturgang als Bildungsgang (Brief an den Bruder, Nr. 179, 4. 6. 1799, StA VI, 326 ff.)<sup>7</sup>, sowie dessen mythologische und religiöse Deutung. Die Titanen erscheinen in Hölderlins Dichtung als Vertreter des Abgrunds, der aorgischen Natur, der Götternacht.

Die Position einer widergöttlichen Instanz, die die Titanen vertreten, ist wohl zuerst in aller Deutlichkeit von Häny (1948) in einer langen Anmerkung gegen Beißner (1933)<sup>8</sup> geltend gemacht worden: „Beißner fasst die Titanen als eine Art Kündler des kommenden Gottesreiches auf. In diesem mißverständlichen Sinn spricht er vom »Titanenkampf der Götterankunft« (157). Dem widerspricht die elementare Wahrheit, dass die Titanen Widersacher Gottes darstellen. Wohl gehen die entfesselten Titanenkräfte dem Gottesreich voraus, doch als ein Feindliches, das erst zu überwinden ist von Gott.“<sup>9</sup> Beißners Bewertung der Titanen kommt

<sup>1</sup> Den Gedankengang dieses Aufsatzes habe ich 1986 in Tübingen im Rahmen der Turnvorträge und in Berlin im Rahmen einer von Studenten angeregten Hölderlin-Reihe zur Diskussion gestellt.

<sup>2</sup> Arthur Häny, Hölderlins Titanenmythos, Zürich 1948, S. 10. – Als weitere wichtige Forschungen, die sich dem Problem der Titanen ausführlich gewidmet haben und auf die ich in der Folge eingehen werde, sind zu nennen: Walter Rehm, Tiefe und Abgrund in Hölderlins Dichtung, in: P. Kluckhohn (Hrsg.), Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, Tübingen 1944, S. 70–133. – Jochen Schmidt, Der Begriff des Zorns in Hölderlins Spätwerk, HJb 15, 1967/8, S. 128–157. – Ders., Exkurs zum Schluß von 'Brod und Wein': 'Die Titanen', in: Ders., Hölderlins Elegie 'Brod und Wein', Berlin 1968, S. 173–178. – R.B. Harrison, Hölderlin's Titans and the Book of Revelation: An Eschatological Interpretation of History. Publications of the English Goethe Society, New Series, Vol. XLVI, 1975/6, S. 31–64.

<sup>3</sup> Vgl. Harrison, a.a.O. S. 45 f., der seinerseits (Anm. 26) verweist auf: Ulrich Hötzer, Die Gestalt des Herakles in Hölderlins Dichtung, Stuttgart [1956], S. 132, 169.

<sup>4</sup> „Der Vater [...] / Nicht liebt er Wildes!“ (Dichterberuf, StA II, 48, v. 53–55) – „Ungebundenes aber / Hasset Gott.“ (Der Einzige, 2. Fa., StA II, 159, v. 72 f.)

<sup>5</sup> „Wie die Löwin, hast du geklagt, / O Mutter, da du sie, / Natur, die Kinder verloren. / Denn es stahl sie, Allzuliebende, dir / Dein Feind, da du ihn fast / Wie die eigenen Söhne genommen, / Und Satyren die Götter gesellt hast.“ (Friedensfeier, StA III, 537, v. 142–148)

<sup>6</sup> A.a.O. S. 49, 52.

<sup>7</sup> Sattler datiert den Brief auf den 14. 6. 1799; vgl. FHA 13, 759.

<sup>8</sup> Friedrich Beißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, Stuttgart 1933, S. 150 ff.

<sup>9</sup> A.a.O. S. 114 f. Für das Titanische als das widergöttliche Prinzip plädiert auch noch Albrecht Seifert (Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption, München 1982, S. 519 ff.; vgl. auch S. 700 ff.). – Dagegen hatte Rehm schon 1944 die Deutung der Titanen als Feindli-

in seinem Kommentar zu den Versen 217 f. des 'Rhein' zum Vorschein: „Bei Tage« sind die chaotischen Mächte der Übergangszeiten im Abgrund gefesselt, doch warten sie ungeduldig auf den Augenblick, da sie wieder »ungebunden« die Herrschaft der Götter bekämpfen dürfen. So wird die Erstarrung verhütet: eben die Mächte des Untergangs und Übergangs erhalten das Leben lebendig, sie heißen darum geradezu »das Lebendige«.“ (StA II, 738, Z. 13 ff.) Beißner verweist anschließend auf den Ausgang des 'Titanen'-Fragments, mit dem ich mich am Ende befassen werde. Ich halte seine Deutung für die richtigere, die ich hier ergänzen und erweitern möchte.

Die Voraussetzung meiner Deutung bilden die Aufsätze 'Der Grund zum Empedokles' so wie 'Das Werden im Vergehen' und die 'Anmerkungen' zu den griechischen Trauerspielen des Sophokles, die 1804 erschienen sind. Hier ist von Hölderlin ein Feindbegriff entwickelt worden, der die negative Bewertung des Feindes Gottes, der Natur und der Menschen als überholt erscheinen läßt. Vielmehr wird hier in bezug auf die Tragödie der Streit zwischen Gott und Mensch als Reinigungsmedium gerühmt und als entscheidendes Kriterium für die „Veränderung“ (StA V, 271, Z. 11) der Verhältnisse geltend gemacht. Hölderlin beschreibt diesen Streit als eine Form der Untreue des Gottes zu sich selbst, wie auch der Mensch sich in einer Situation befindet, in der er ‚sich und den Gott vergißt‘ (StA V, 202, Z. 7). Das Sich-selbst-untreu-Werden ist der höchste Ausdruck einer Feindschaft, insofern hier der Feind nicht im Fremden, sondern im Eigenen aufzusuchen ist. Hölderlin hält diese Feindschaft aber für notwendig, wenn anders das „Werden im Vergehen“, d. h. Auflösung des überholten Alten und Herstellung des Neuen (vgl. StA IV, 282 ff.), befördert werden sollen.

Diese Form der Feindschaft stellt sich als produktive Krisis des „ewig menschenfeindlichen“ Naturgangs (StA V, 269, Z. 26 f.) dar; dessen Vorstellung ist, genetisch betrachtet, älter als die Werke der Homburger Zeit: Hölderlin hat diese Richtung des Naturgangs wiederholt für den Menschen als besonderen Trieb der exzentrischen Bahn (StA III, 163, Z. 8 u. 236, Z. 13), als Sehnsucht „Ins Ungebundene“ (StA II, 197,

ches problematisiert: „Hölderlin sucht den Titanen und ihrem Kampf den tieferen Sinn zu geben und sie in sein Weltbild, seine Theogonie einzufügen, denn er will, wo immer es angeht, das Dunkle und »Böse« dem Ganzen und seinem Bestand zuführen, es im Dienst eines Größeren erblicken, sie wie auch den alten »Geist der Unruh« noch als Sohn der Natur deuten können; er will den heilig-schöpferischen Abgrund und seine numinose Tiefe auch jetzt nicht das unbedingt Feindliche nennen.“ (a.a.O. S. 114)

v. 13) umschrieben, – nicht nur für den Einzelnen, auch für ganze Völker.<sup>10</sup> Nach 1801 attestiert er sie der ganzen Natur:

[...] *Nemlich immer jauchzet die Welt  
Hinweg von dieser Erde, daß sie die  
Entblößet; wo das Menschliche sie nicht hält.* [...] (‘Der Einzige’, 3. Fa., StA II, 163, v. 71–73)<sup>11</sup>

Diese Bewegung bedeutet nichts anderes als ‚die ewige Tendenz‘, „das Streben aus dieser Welt in die andre“ (‘Anmerkungen zur Antigonä’, StA V, 268, Z. 10 f.), die so ausgeprägt ist, daß der Götter- und Menschenvater Zeus ihr ausdrücklich entgegentreten muß. Die andere Welt ist „die exzentrische Sphäre der Todten“ (‘Anmerkungen zum Oedipus’, StA V, 197, Z. 5 f.) oder die ‚wilde Welt der Toten‘ (StA V, 269, Z. 26) unter der Erde. Diese verdient jedoch im Rahmen des Ganzen der Welt keine negative Bewertung; sie hat am lebendigen Geist teil; Hölderlin spricht sowohl vom „Geist der ewig lebenden ungeschriebenen Wildniß und der Todtenwelt“ (ebd., 266, Z. 18 f.) wie vom „Geist der Unruh“:

*Der [...] doch in der ewigen Ordnung  
Niemals irre dich macht, auf der Tafel deiner Geseze  
Keine Sylbe verwischt, der auch dein Sohn, o Natur, ist  
Mit dem Geiste der Ruh' aus Einem Schoose geboren.* – (‘Die Musse’, StA I, 236 f., v. 33–37)<sup>12</sup>

Der wilde „Nachtgeist“ (‘Das nächste Beste’, 2. Fa., StA II, 234, v. 2) ist ebenso berechtigt wie der den Menschen schonende „Geist am Tage“ (StA V, 266, Z. 18) und Ausdruck einer bestimmten Phase des geschichtsphilosophisch und religionsgeschichtlich verstandenen Naturganges. Es handelt sich bei den Titanen um die Vertreter dieser Sphäre des Geistes, des Ungebundenen schlechthin, die ihrerseits jeder Bin-

<sup>10</sup> „Denn selbstvergessen, allzubereit den Wunsch / Der Götter zu erfüllen, ergreift zu gern / Was sterblich ist, [...] // Ins All zurück die kürzeste Bahn; [...] / [...] es reißt, [...] // Das wunderbare Sehnen dem Abgrund zu; / Das Ungebundene reizet und Völker auch / Ergreift die Todeslust [...]“ (‘Stimme des Volks’, 2. Fa., StA II, 51, v. 9–19; vgl. ‘Der Einzige’, 2. Fa., StA II, 158, v. 52 f.)

<sup>11</sup> Ich lese „Welt“ wie in den Versen 88 f. („[...] immergekettet alltag ganz ist / Die Welt.“) – anders als J. Schmidt, der die „Welt“ als die „Menschheit“ versteht und das, was das „menschliche Leben im Irdischen zurückhält“, als „Gott der Erde und des fest geordneten Lebens“, nämlich Dionysos. (Hölderlins später Widerruf, Tübingen 1978, S. 8–10). An der zitierten Stelle ist aber von der Zeit und dem „Ort“ Christi die Rede; erst v. 75 ff. ist der Vergleich mit Dionysos wieder aufgenommen, wobei Dionysos wie Herakles und Christus von den Menschen, den „Sterblichen“, ausdrücklich unterschieden wird.

<sup>12</sup> Vgl. ‘Die Völker schwiegen, schlummerten ...’, StA I, 238, v. 4.



dung widerstreben. Aber dieses ihr Streben bezeugt die Bewegung und Entfaltung der göttlichen Natur; es ist geschichtlich ebenso notwendig wie der – durch insbesondere Zeus vertretene – gegenläufige Anspruch auf Bindung, der in der Kunstsphäre seinen Ausdruck findet. Daß Hölderlin, dessen Sinn auf Frieden und Harmonie gerichtet war, diese Einsicht nicht leicht fiel, darf nicht dazu verleiten, von Verdrängung zu sprechen oder das Phänomen des Feindlichen mit negativer Bewertung zu versehen.<sup>13</sup> So sehr er der Meinung ist, daß diese ewige Tendenz der Mutter Natur und dem Herrn der Zeit<sup>14</sup> bedrohlich werden kann, so sehr also nicht nur für die Menschen eine Gefahr besteht, so sehr postuliert er „Das Rettende“ (StA II, 165, v. 4), „Das Weise“ (StA II, 222, v. 17) – mit dem er rechnet wie mit den Sprüchen in Delphi (vgl. StA II, 217, v. 4 f.), die zur rechten Zeit den Machtzuwachs des Titanischen eindämmen werden.

## II.

Hölderlin hat die Spannung zwischen dem Streben ins Ungebundene und dem ihm entgegengesetzten Streben ins Gebundene als die Spannung der Natur zwischen Aorgischem und Organischem in seinem Aufsatz 'Grund zum Empedokles' philosophisch erörtert und sowohl allgemein für den Geschichtsprozeß als auch mit Anwendung auf Empedokles und das Volk von Agrigent zu beschreiben versucht. Es versteht sich, daß die Titanen dem göttlichen Aorgischen zuzuordnen und vom Wechsel der Auseinandersetzung zwischen Kunst und Natur mitbetroffen sind. Dieser Wechsel, dessen reaktiver Charakter unterstrichen wird, ist genauer zu betrachten. Hölderlin geht davon aus, daß nach einem Zustand der Vereinigung zwischen Natur und Kunst, deren Kriterium und Wert die *gefühlte* Übereinstimmung ist, eine Trennung notwendig wird, die das *Übermaß* der Vereinigung aufhebt. Die Reaktion von Natur und Kunst auf die Vereinigung führt ins „Extrem“ (StA IV, 153, Z. 1 u. 4) der jeweiligen Eigenart: Das Organische wird organischer, das Aorgische wird aorgischer. Dieser Bewegung entspricht auf

der Seite der Menschen gesteigerte Kunst, die durch Selbsttätigkeit, Reflexion, Ichbewußtsein, durch die Bindung an das Besondere von Hölderlin gekennzeichnet wird. Er exemplifiziert diese Synchronie im 'Empedokles' u. a. am Verhältnis Natur/Agrigentiner. Diese befinden sich in einer Phase, in der sie – angesichts ‚des glühenden Himmelstrichs‘ und ‚der üppigen sizilianischen Natur‘ – ‚hyperpolitisch, immer rechtend und berechnend‘ sich verhalten: Der „allesversuchende Kunstgeist“ (ebd. 158, Z. 5) des Volks von Agrigent entspricht – mit entgegengesetzter Tendenz – der anarchischen Natur um den Ätna, unter dem, nach antiker Meinung, die Titanen bzw. Giganten wohnen.<sup>15</sup>

Hölderlin bestimmt nun die darauf folgende Phase als Umschlag des Strebens, der wiederum einem Übermaß sich verdankt. Aus der Steigerung der eigenen Tendenz – auf der Naturseite der Tendenz ins Aorgische, auf der Kunstseite der Tendenz ins Organische – folgt die Hinwendung zum jeweils Entgegengesetzten, d. h., das Aorgische versucht, sich zu ‚konzentrieren‘, das Organische, sich zu ‚verallgemeinern‘. Im Trauerspiel entspricht diese Phase der Kunst dem Wahn des Empedokles, die Himmlischen seien an ihn „verkauft“, sie dienten ihm „wie blöde Knechte“ (1. Fa., StA IV, 15, v. 341 f.); Empedokles höhnt sich selbst „einen neuen Jupiter / [...] einen schwächern nur und frechern“ (2. Fa., StA IV, 104, v. 359 f.). Im 'Grund zum Empedokles' spricht Hölderlin im Hinblick auf das Volk von „jenem freigeisterischen Nichtdenken, Nichtanerkennen des Lebendigen von einer Seite, von der andern in der höchsten Dienstbarkeit gegen die Einflüsse der Natur“ (StA IV, 160, Z. 21–23). Hier steht der ‚negative gewaltsame Neuerungsgeist‘ der Agrigentiner „gegen das trozige anarchische Leben, das keinen Einfluß, keine Kunst dulden will“ (ebd. 160, Z. 31–33), gegen „die anarchische Ungebundenheit“ (ebd. 158, Z. 18 f.) – in der das Titanische un schwer zu erkennen sein dürfte.

Wenn die Kunst ‚positiv‘ geworden ist, d. h. sich organisiert, verselbständigt, verfestigt hat – in dem Sinne, den Hölderlin mit Hegel als problematischen gesellschaftlichen Zustand qualifizierte, wird das Titanische herausgefordert, sich auf das ihm Entgegengesetzte zuzubewegen.<sup>16</sup> Es vergreift sich an dem Bereich, der als Kunstbereich gilt. Ein

<sup>13</sup> Häny, a.a.O. S. 11.

<sup>14</sup> Vgl. Anm. 5. – „Doch es zwinget / Nimmer die weite Gewalt den Himmel.“ (Dichterberuf, StA II, 48, v. 55 f.) – „Der Herr der Zeit, um seine Herrschaft bang, / Thront finster blickend über der Empörung.“ ('Empedokles', 3. Fa., StA IV, 136, v. 378 f.) – Vgl. 'Die Titanen', StA II, 219, v. 75–80. – 'Wenn aber die Himmlischen ...', StA II, 225, v. 87–91.

<sup>15</sup> Harrison, a.a.O. S. 45 f.

<sup>16</sup> „Der Weltbau wird in seinem Gefüge, in der in den versöhnten Gegensätzen ruhenden Mitte bedroht, in seiner kosmischen Einheit gestört, wenn eine der beiden einander zugeordneten, sich ergänzenden Mächte allein zu herrschen sucht, wenn sich das Organische dem unendlich Aorgischen oder das Aorgische dem Organischen als absolut und positiv entgegen-

wichtiges Dokument dieses entscheidenden Gedankengangs ist der hymnische Entwurf 'An die Madonna', wo von den Titanen ausdrücklich am Ende die Rede ist:

[...] wenn aber alltäglich  
Die Himmlischen und gemein  
Das Wunder scheinen will, wenn nemlich  
Wie Raub Titanenfürsten die Gaaben  
Der Mutter greifen, hilft ein Höherer ihr.

(StA II, 216, v. 160–164)

In diesen Versen wird offenbar eine Korrelation zwischen Kunst und Natur, zwischen dem menschlichen Mißbrauch des Himmlischen auf der Erde und dem „Raub“ der Titanen an den Gaben ihrer Mutter Erde hergestellt. Denn von jenem Mißbrauch war auch schon früher in dem Entwurf die Rede als der Praxis eines ‚finsternen Geschlechts‘ (v. 122); es wird ‚unheilig‘, ‚frech‘ genannt und tritt „in Menge“ auf (v. 127–129). Dieses Geschlecht wird als unfähig gekennzeichnet, Himmlisches als solches wahrzunehmen, zu hören und zu ehren (v. 122–126) – in welcher Form, so verborgen und vermittelt auch immer, es sich äußert. Wenn die Zeit des finsternen, sich autonom fühlenden Geschlechts in der Madonnen-Hymne der Zeit des Ausbruchs der Titanen korrespondiert, die ihrerseits die Mutter in ihren Gaben nicht ehren, sondern sich an ihnen vergreifen, so daß Hölderlin von „Raub“ sprechen kann, dann hat er offenbar die Stufe des ‚höchsten Gegensatzes‘ zwischen Natur und Kunst, die er im Trauerspiel für das Volk von Agrigent geltend macht, auf eine moderne geschichtliche Zeit bezogen und somit verallgemeinert. In den zitierten Versen handelt es sich um die „reißende Zeit“ (‘Der Archipelagus’, StA II, 112, v. 293), in der das Aorgische sich organisch gebärdet und der organisch orientierte Mensch ins Aorgische strebt. Hölderlin unterstellt, daß es eine organisch zu nennende Produktion der Titanen gibt, der er sogar die höchstmögliche Leistung der Kunst-Sphäre, Sprachlichkeit, zugestehen muß:

stemmt und damit, von unten her gebunden, allmählich innerlich erstarrt oder, von oben her des leitenden Gesetzes entbehrend, in der eigenen ungebundenen Wildnis zugrunde geht und den heilig uralten Charakter des schöpferischen »Wurzelzustandes« austilgt.“ So wäre, mit Rehm (unter Verweis auf 'Natur und Kunst', a.a.O. S. 101; vgl. S. 103 f.), der Zustand beschreibbar, der die Titanen zur Reaktion bewegt – wengleich ich in der Bewertung der Wildnis von ihm abweiche (s. u.).

offen die Fenster des Himmels  
Und freigelassen der Nachtgeist  
Der himmelstürmende, der hat unser Land  
Beschwäzet, mit Sprachen viel, unbändigen, und  
Den Schutt gewälzet  
Bis diese Stunde.

(‘Das nächste Beste’, 3. Fa., StA II, 237, v. 1–6)

Allerdings verraten der Plural („Sprachen“), das Prädikat („beschwäzet“) und das Attribut („unbändig“) in diesem Zitat, daß diese ‚Lebendigkeit‘ künstlich ist.

### III.

Hölderlin macht für diesen Zustand einerseits das Gemeinwerden des Wunders, die Roheit, das Böse geltend – in Rücksicht auf die menschliche Kunst, andererseits die Wildnis mit folgender Dürre, als pfadlose Irre – in Rücksicht auf die Natur. In seiner Topographie gibt es zweierlei<sup>17</sup> Wildnis; es ist zu unterscheiden zwischen der „unbeholfenen“ und der „heiligen“ Wildnis. Beide Formen von Wildnis sind gekennzeichnet durch den Abstand vom „Brauttag“ zwischen Göttern und Menschen und markieren den Zustand der Erwartung. Ihr Unterschied entspricht etwa dem Unterschied zwischen götterloser und heiliger Nacht in seiner Dichtung.<sup>18</sup> Für die heilige Wildnis, die Hölderlin auch „göttlichgebaut“ (StA II, 214, v. 97) und „vielesbereitend“ (StA II, 217, v. 22) nennt, bringt er zwei konkrete Beispiele: eine Zeitperiode der Schonung im Schutze der Madonna (StA II, 214; vgl. 217), in der das Werdende reifen kann, und die Erscheinungszeit Christi (StA III, 534, v. 46–48). In beiden Fällen legt er Wert auf die Feststellung, daß das göttliche Licht dem Menschen zuträglich ist, weil es in gemilderter Form wirkt. Die Wildnis wird demnach hier als vermittelndes Medium oder als Filter gegenüber dem Himmel verstanden. Die unbeholfene Wildnis, die sich dem Abgrund verdankt, ist dagegen, von produktiver Ungeduld bedingt, durch einen vorzeitigen und extremen Reifungsprozeß auf der Erde gekennzeichnet. (‘Chiron’, StA II, 57, v. 29–32; ‘Wenn aber die Himmlischen...’, StA II, 222 f., v. 28–42) Für letztere werden zwei Phasen geltend gemacht: zum einen heftiges Wachstum, das sich in

<sup>17</sup> Vgl. Rehm, a.a.O. S. 99, 100.

<sup>18</sup> Vgl. Häny, a.a.O. S. 69 f.

üppigem Unkraut zeigt, zum anderen darauf folgende Dürre.<sup>19</sup> Als mythologisches Beispiel wählt Hölderlin Niobe, mit der Antigone sich vergleicht (StA V, 239 f., v. 852–861): „So einer ist ein wüst gewordenes Land, das in ursprünglicher üppiger Fruchtbarkeit die Wirkungen des Sonnenlichts zu sehr verstärkt, und darum dürre wird. Schiksaal der Phrygischen Niobe; wie überall Schiksaal der unschuldigen Natur, die überall in ihrer Virtuosität in eben dem Grade ins Allzuorganische geht, wie der Mensch sich dem Aorgischen nähert, in heroischeren Verhältnissen, und Gemüthsbewegungen.“ (StA V, 267 f.) Hölderlin erklärt das Bild der versteinerten, der Wüste gleichenden Niobe genetisch. Der Kindermangel der verzweifelten Frau wird als Folge ihres Kinderreichtums verstanden, den sie mutwillig überheblich verscherzte.<sup>20</sup> Ihr Kinderreichtum entsprach einer üppigen, fruchtbaren Natur, deren Übermaß in Dürre verkehrt wurde. Das Wüstwerden der Natur – nach der übertriebenen Fruchtbarkeit, dem Aorgischen – faßt Hölderlin begrifflich als ‚ins Allzuorganische. Gehen‘. Der Terminus ‚Allzuorganisch‘ kennzeichnet m. E. den Zustand des Aorgischen, in dem es sich dem ihm Fremden, dem Organischen so anverwandelt hat, daß es selbst als organisch zu bezeichnen ist, aber im Extrem die Fremdheit mit dieser Sphäre verrät. Hölderlin vermittelt hier ausdrücklich kommentierend seine Topographie mit der Entwicklung des Verhältnisses von Natur und Kunst, mit einer nicht harmonischen Stufe ihrer Entgegensetzung. Das „wüst“ gewordene Land zählt zu den „Gegenständen, die kein Bewußtseyn haben, aber in ihrem Schiksaal des Bewußtseyns Form annehmen“ (ebd. 267, Z. 27–29).

Dieser Zustand ist es, den die Titanenaktivität nach Hölderlins Urteil zeitigt. Der schonungslose Nachtgeist übertritt die Grenzen „der ewig lebenden ungeschriebenen Wildniß und der Todtenwelt“, so daß die

<sup>19</sup> Diesen Zustand „der bleiernen Zeit“ (StA II, 84, v. 6) beschreibt Hölderlin auch im Rahmen der Arbeit an der 3. Fassung des Trauerspiels: „und es hängt, ein ehern Gewölbe / der Himmel über uns, es lähmt Fluch / die Glieder den Menschen, und die stärkenden, die erfreuenden / Gaaben der Erde sind, wie Spreu, es / spottet unser, mit ihren Geschenken, die Mutter / und alles ist Schein – / O wann, wann / schon öffnet sie sich / die Fluth über die Dürre.“ (StA IV, 141)

<sup>20</sup> Daß Hölderlin ihr übermütiges Verhalten als im Streit der Welt ernstzunehmende, prometheische Möglichkeit versteht, verrät das abschließende Urteil über sie: „Und Niobe ist dann auch recht eigentlich das Bild des frühen Genies.“ (StA V, 268, Z. 2 f.) Ihr Streben aus dem Organischen ins Aorgische (ihre Fruchtbarkeit), das dem Streben der Natur ins Aorgische und dann ins Allzuorganische entspricht, wird damit als Titanisches qualifiziert – was anzeigt, daß der Dichter diesem nach wie vor, d. h. wie in seinem Frühwerk (vgl. Häny, a.a.O. S. 8–10), einen produktiven Wert beimißt.

Wildnis auch auf die Erde ausgedehnt wird. Das Produkt ist eine Scheinfruchtbarkeit, die anschließend in ihr Gegenteil umschlägt und damit sich als Täuschung entlarvt, wenngleich als unumgänglich. Hölderlin attestiert diesem Zustand den Anschein von Göttlichkeit und spricht sogar von einem „Scherz“, den das Göttliche sich macht<sup>21</sup>, und zwar in dem späten Fragment ‘Wenn aber die Himmlischen...’<sup>22</sup> Es handelt sich offenbar um eine Einigung von Natur- und Kunstbereich, wie er sie im ‘Grund’ skizzierte: „bis zum Tauschen der gegenseitigen unterscheidenden Form“ (StA IV, 159, Z. 20 f.)<sup>23</sup>; aber dieser Tausch ist

<sup>21</sup> *oder es schafft,*

*Auch andere Art,  
Es sprosset aber*

*viel üppig neidiges*

*Unkraut, das blendet, schneller schießet*

*Es auf, das ungelenke, denn es scherzet*

*Der Schöpferische, sie aber*

*Verstehen es nicht. Zu zornig greift*

*Es und wächst. Und dem Brande gleich,*

*Der Häuser verzehret, schlägt*

*Empor, achtlos, und schonet*

*Den Raum nicht, und die Pfade bedeket,*

*Weitgährend, ein dampfend Gewölk*

*die unbeholfene Wildniß.*

*So will es göttlich scheinen.*

(StA II, 222 f., 28–42)

<sup>22</sup> Rehm trennt in seiner Deutung dieser Hymne die unbeholfene Wildnis auf der Erde von der der Titanen unter der Erde; er hält erstere nicht für ein Produkt der letzteren. Irdische Irrnis und Wildnis, die sich seiner Meinung nach die Titanen nur „zunutzen“ machen in der Erwartung ihres Ausbruchs, sei vielmehr durch „ein Übermaß göttlicher Offenbarung“ zustande gekommen (a.a.O. S. 117); daher kann er sie mit dem Abgrund nur vergleichen. Diese Deutung setzt voraus, daß das Subjekt „sie“ (v. 87) sich ebenso wie zweifellos das Epitheton „Die othemlosen“ auf die Titanen bezieht: „Die helfen dem Vater. / Denn ruhen mögen sie. Wenn aber / Sie reizet unnütz Treiben / Der Erd’ und es nehmen / Den Himmlischen / die Sinne, brennend kommen / Sie dann, // Die othemlosen – // Denn es hasset / Der sinnende Gott / Unzeitiges Wachstum.“ (StA II, 224 f., v. 86–96) Dagegen lehrt der Zusammenhang der Verse m. E., daß mit dem „sie“ proleptisch die „Himmlischen“ von Vers 90 gemeint sind, die eben von dem (titanischen) Treiben der Erde bzw. von deren unreifen Söhnen herausgefordert werden, ihr vernichtendes Feuer regnen zu lassen (vgl. ‘Empedokles’, 3. Fa., StA IV, 136, v. 380 f.). Gegen Rehms Deutung wendet sich schon Hötzer (a.a.O. S. 117).

<sup>23</sup> Die Anmerkung von Gerlinde Wellmann-Bretzigheimer, es „würde das Unkraut vergeblich Anspruch auf Göttlichkeit erheben, da ihm das Ordnungsprinzip“ im Sinne der Kunst fehle, bleibt bei der „Polarität“ von Natur und Kunst stehen, während es Hölderlin um die Frage nach deren Durchdringung geht. (Zum Traditionsbezug einiger Verse des hymnischen Entwurfs ‘Wenn aber die Himmlischen haben / gebaut’, HJb 18, 1973/74, S. 119–132, hier S. 125, Anm. 30.)

nur scheinbar und zudem negativer Art – im Unterschied zur „Lösung“, die Empedokles darstellte (ebd. 160, Z. 14–17).<sup>24</sup> Die entsprechende „Form“ des Menschen ist ein Aorgischerwerden, er wird dem Tier vergleichbar, wenn er sich durch die „Irre, / Die augenlose“, hindurchfinden soll; sie ist Menschen und Göttern nicht willkommen: „ungastlich“ (‘Wenn aber die Himmlischen...’ StA II, 223, v. 42–51). Denn wie der Fortgang des Gedichtes beweist, sind auch die Himmlischen dieser Wildnis gegenüber der Hilfe bedürftig (ebd. 224, v. 86). Der unbeholfenen Wildnis ist keine Kunst gewachsen.<sup>25</sup> Aus der Zusammensicht der Stellen im ‘Grund zum Empedokles’ und in den ‘Anmerkungen zur Antigonä’ mit dem Bildnis der unbeholfenen Wildnis in ‘Wenn aber die Himmlischen...’ ergibt sich, daß der Titanenausbruch sowohl Menschen wie Götter bedroht und daß er eben nicht nur als Einbruch des Aorgischen ins Organische gedacht ist, sondern auch als Anverwandlung des Aorgischen ans Organische – gewissermaßen als künstliche „Blüte [...] der Natur“ (StA IV, 152, Z. 13) im Bereich der Kunst. Die Erscheinung der Titanen wird dabei sowohl mit der Vorstellung des Vulkanausbruchs, des verzehrenden Feuers verknüpft als auch mit dessen Wirkung: der versengten, unwirtlichen, wüstenhaften Erdoberfläche. Verantwortlich dafür macht Hölderlin die „Mutter“ Erde, die „den Abgrund trägt“ (‘Germanien’, StA II, 739, Z. 35), und das, was sie birgt, die Unterirdischen, „das unterirdische Gewitter“ (‘Empedokles’, 3. Fa., StA IV, 121, v. 13; vgl. ‘Der Archipelagus’, StA II, 103, v. 21) und Feuer; die Titanen sind die unbezähmbaren göttlichen Söhne der Erde, die „drunten“ (‘Friedensfeier’, StA III, 538, v. 156) wirken.<sup>26</sup> Ich

<sup>24</sup> Eine konträre, „negativere“ Art der Lösung wird im ‘Grund’ am Ende für den Gegner des Empedokles entworfen: Es „vereinigen sich Kunst und Natur in seinem Gegner dadurch, daß ein Übermaas von Objectivität und außer sich seyn, und Realität, (in solchem Klima, in solchem Getümmel von Leidenschaften und Wechsel der Originalität, in solcher herrischer Furcht des Unbekannten) bei einem muthig offenen Gemüthe, die Stelle des Thätigen und Bildenden vertreten muß, da hingegen das Subjective mehr die passive Gestalt des Duldens, des Ausdauerns, der Vestigkeit, der Sicherheit gewinnt“ (StA IV, 162, Z. 17–24).

<sup>25</sup> Es handelt sich bei dem Attribut um die Übersetzung von ἀμήχανος, wie Beißner überzeugend nachweist (StA II, 858, Z. 10).

<sup>26</sup> Obwohl Binder den Gedankengang der Schlußstrophe der ‘Friedensfeier’ in „den weiteren Zusammenhang der Begriffe des Ungebundenen, des Irrrens, des Exzentrischen, der Selbstherrlichkeit und des Bösen“ stellt, hält er nicht ausdrücklich die Titanen für die Subjekte des Stehlens, sondern den (titanischen) Menschen, „der sich selbstherrlich an die Stelle der Götter setzt“ (Wolfgang Binder, Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt/M. 1970, S. 323; vgl. 315). Dagegen spricht die Ortsbestimmung „drunten“. Die Parallelstelle zu „Feind“, die Binder in der früheren Fassung seines Aufsatzes anführt (DVjs 30, 1956, S. 181–325, Anm. 107), spricht m. E. gerade nicht gegen, sondern für den Bezug zu den Titanen: „Ihr guten Städte! / Nicht unge-

möchte annehmen, daß der in der späten Fassung von ‘Brod und Wein’ mit der Rede von der Wildnis verbundene Satz: „indeß die erkrankte Erde der Gott hält“ (StA II, 607, Z. 1–6; vgl. „so erkranket das Meer“, ‘Mnemosyne’, 2. Fa., StA II, 820, Z. 20 f.) eben jene späte Erkenntnis Hölderlins metaphorisch zu fassen versucht, daß es die Erde ist, das heißt eine Sphäre der Göttlichkeit selbst, die dem Frieden, der friedlichen neuen Gestalt der Welt im Wege sein kann. Die erkrankte Erde wäre die, in der der himmlische Gott sich selbst vergißt, sich untreu wird.

#### IV.

Geschichtsphilosophisch steht hinter der Topographie der Wildnis, die chaotisch wächst, die „Auflösung“, die in den ‘Antigonä-Anmerkungen’ konkret am Fall des Aufruhrs erörtert wird. Hölderlin beschreibt den Aufbruch als „Eine Art vaterländischer Umkehr“ (StA V, 271, Z. 19 f.), „wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert, und die Natur und Nothwendigkeit, die immer bleibt, zu einer andern Gestalt sich neiget, sie gehe in Wildniß über oder in neue Gestalt“ (ebd. 271, Z. 8–10). Die Wildnis ist kennzeichnend für die Phase der „Veränderung“ (ebd. Z. 11), in der die neue Gestalt noch nicht in Sicht ist und noch nicht einmal Aussicht darauf zu bestehen scheint. Vorher hat Hölderlin das Kriterium des Wilden für die Herstellungsphase der neuen Gestalt geltend gemacht; er spricht von der „wilden Entstehung“ (ebd. 270, Z. 32 f.) „der Vernunftform, die sich in der furchtbaren Muße einer tragischen Zeit bildet“ (ebd. 270, Z. 30–32). In den ‘Anmerkungen zum Oedipus’ wird diese Phase wie folgt beschrieben:

*eine Welt, wo unter Pest und Sinnesverwirrung und allgemein entzündetem Wahrsagergeist, in müßiger Zeit, der Gott und der Mensch, damit der Weltlauf keine Lücke hat und das Gedächtniß der Himmlischen nicht ausgehet, in der allvergessenden Form der Untreue sich mittheilt, denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten.*  
(StA V, 202, Z. 1–6)

In dem Aufsatz ‘Das Werden im Vergehen’ taucht dieser Begriff der Lücke ebenfalls auf und wird gebraucht für den Zustand zwischen „Seyn und Nichtseyn“, zwischen Untergehendem und Kommendem.

stalt, mit dem Feinde / Gemischt unmächtig“ (‘Ihr sichergebaueten Alpen...’, StA II, 231, v. 17–19). Hier wird das Gute der Städte bestimmt durch die Negation einer Angleichung des Aorgischen an das Organische, die scheinbar Kunstgestalt annimmt.

Hölderlin spricht von der Lücke und dem Kontrast, „der zwischen dem Neuen und dem Vergangenen stattfindet“ (StA IV, 283, Z. 32 f.). Überall, im Gedicht, im ‚Grund zum Empedokles‘ (StA IV, 162, Z. 21), in den ‚Anmerkungen zur Antigonä‘ und in ‚Werden im Vergehen‘ wird dieser Moment als „furchtbar“ bezeichnet. Der Aufruhr ist ein Zustand wirklicher geschichtlicher Auflösung, in der der Mensch sich fürchtet, weil die Auflösung des Bestehenden vorzuherrschen scheint und „das Neuentstehende“ noch „unbestimmt“, unbekannt bleibt, noch nicht erkennbar ist.

Überblickt man die hier zusammengestellten Zitate im Rahmen der bisherigen Ausführungen, dann ergibt sich die Schlußfolgerung, daß wir es mit der Zeit des Titanenausbruchs zu tun haben. Die ‚furchtsamgeschäftigen‘ (‘Friedensfeier’, StA III, 538, v. 156) Titanen, die „die Furcht [...] lieben“ (‘Wenn aber die Himmlischen ...’, StA II, 224, v. 70 f.), bedeuten den Angriff auf das Bestehende, dessen Gefährdung und Bedrohung den menschlichen Blick ganz von der Auflösung beherrscht sein läßt. Der Durchblick auf das Entstehende, das Neue ist verstellt. Das Allzuorganische, Positive der menschlichen Kunstsphäre, der „Maschinengang“ (StA IV, 278, Z. 9), der ein ‚Gemeinwerden‘ des Göttlichen mit sich bringt, hat das Allzuorganische der Natursphäre hervorgehoben. Die Titanen nähern sich darauf dem Organischen, sie greifen auf die Erde über: „[...] furchtbar gehet / Es ungestalt [...]“ (‘Mnemosyne’, 1. Fa., StA II, 193, v. 6 f.). Sie geben sich als „Antitheos“ zu erkennen, „wo einer, in Gottes Sinne, wie gegen Gott sich verhält, und den Geist des Höchsten gesezlos erkennt“ (StA V, 268, Z. 27–29). Wie der Begriff Antitheos, den Antigone verkörpert, verrät und der Kontext dieser Stelle bezeugt, handelt es sich bei der Gesetzlosigkeit, von der hier die Rede ist, nicht um Gottlosigkeit, sondern um den ausdrücklichen Gegensatz zu einer Fixierung des Göttlichen durch Normierung und Ritus; der Antitheos rettet das Göttliche, das Hohe, vor der – auch durch die Sprache verhängten – Beschränkung durch Menschensatzung.<sup>27</sup> Dieses Einklagen des saturnischen Bereichs stellt sich aber als maßloser Eingriff in den Bereich Jupiters dar. Diese widergöttliche Zeit des Umbruchs, in der der Gott sich selbst untreu zu sein scheint, ist gleichwohl notwendig. Die fehlende Einsicht in die Notwendigkeit dieser Umkehr bedingt das ‚Leiden‘ (StA V, 202, Z. 9) der Menschen, den

<sup>27</sup> Vgl. ‚Der Rhein‘, StA II, 146, v. 146. Dazu Bernhard Böschstein, Hölderlins Rheinymne, Zürich 1959, S. 90, und W. Binder, Hölderlins Rhein-Hymne, HJb 19/20, 1975–77, S. 131–155, hier S. 146.

„Schmerz der Auflösung“, der noch „roh“ ist (StA IV, 283, Z. 15 f.), so daß sie vor allem nur „Gottes Fehl“ (‘Dichterberuf’, StA II, 48, v. 64) empfinden.

Das Sich-Untreuwerden in Form der unbeholfenen Wildnis steht nach Hölderlins Urteil in den ‚Anmerkungen zum Oedipus‘ anstelle der tatsächlichen Lücke im Weltlauf, es erspart sie. Was wie Verrat (StA V, 202, Z. 8) erscheint: Vergessen, Pfadlosigkeit in der Wildnis, stellt sich als angemessene Form des Im-Gedächtnis-Bewahrens dar, wenn „Anfang und Ende sich [...] schlechterdings nicht reimen läßt“ (StA V, 202, Z. 13 f.). Die kategorische Umkehr oder Umwendung der Zeit macht eine andere Weise des Andenkens unmöglich; „diß ist in der freien Kunstnachahmung ein furchtbarer aber göttlicher Traum“ (StA IV, 283, Z. 25 f.). Das Geschehen dieses kritischen Moments aber zu begreifen, hält Hölderlin für die Aufgabe der Tragödie und der tragischen Sprache. Wie er in ‚Werden im Vergehen‘ ausführt, geht es in ihr um

*das Begreifen, Beleben nicht des unbegreifbar, unseelig gewordenen, sondern des unbegreifbaren, des Unseeligen der Auflösung, und des Streites des Todes selbst, durch das Harmonische, Begreifliche Lebendige.* (ebd. 283, Z. 11–14)

Die Erinnerung, die die Kunstnachahmung leistet – ihr gilt das Interesse von ‚Werden im Vergehen‘<sup>28</sup> –, ist selbst „furchtlos“ (ebd. 283, Z. 34), betrifft aber einen furchtbaren Zustand, nämlich den der Lücke und des Kontrasts im Weltlauf, den Moment, in dem Götter und Menschen nicht ein noch aus wissen, die Irre. „Der tragische *Transport* ist nemlich eigentlich leer, und der ungebundenste.“ (StA V, 196, Z. 7 f.) Die ‚ächttragische Sprache‘ (StA IV, 283, Z. 8) unterbricht den „reißenden Wechsel der Vorstellungen“ (StA V, 196, Z. 12 f.), indem sie die alles vergessende Untreue des Göttlichen und Menschlichen beim Wort nimmt, und stiftet dadurch das notwendige Gedächtnis.<sup>29</sup> Die Titanen sind im

<sup>28</sup> Vgl. Johann Kreuzer, Erinnerung. Zum Zusammenhang von Hölderlins theoretischen Fragmenten ‚Das untergehende Vaterland...‘ und ‚Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig...‘, Königstein/Taunus 1985.

<sup>29</sup> Die Herausforderung für das Göttliche und die Kunst, die das Titanische bedeutet, soll in der „Kunstnachahmung“ der Tragödie beantwortet werden. Hölderlin hat in der 3. Fassung den titanischen Zustand des Aufruhrs (StA IV, 137, v. 428) in Sizilien beschrieben, angesichts dessen Empedokles sich zum Tod im Ätna entschließt. Er soll, nachdem er sich das Aorgische der Natur im Bereich der Kunst anzueignen, „dienstbar“ zu machen schien (StA IV, 21, v. 482; vgl. IV, 159, Z. 2 u. 160, Z. 23), sich im Sprung ins Feuer des Ätna reinigen von dieser trügerischen Vereinigung, wobei die Natur aus diesem zornigen Einswerden ebenfalls gereinigt hervorgeht als wieder harmonische Entgegensetzung zur Kunst. Sein Tod hat den Wert einer Versöhnung der Titanen (StA IV, 129, v. 237), ihrer Rückbindung an den Abgrund.

Spätwerk und seiner Mythologie die Figuren der reißenden Zeit, die, vom Dichter als tragische erkannt, durch die Tragödie aus einer augenlosen Irre in eine als notwendig erkannte, bewußt gemachte verwandelt werden kann. Sie sind die Repräsentanten der tragischen Struktur von Leben und Geschichte<sup>30</sup> für Hölderlin.

## V.

Abschließend muß die Bedeutung der Titanen für die religiöse Dimension des Werks, für die göttliche Natur erörtert werden. Unbestreitbar ist, daß bei Hölderlin die „Sehnsucht ins Ungebundene“, „das Streben aus dieser Welt in die andre“ (StA V, 268, Z. 10f.) auf den Abgrund abzielt. Das Paradoxon im Falle der Titanen besteht nun darin, daß der Abgrund für diese den Verbannungsort bedeutet, daß sie in ihm gebunden sind. Die Erkenntnis dieses Paradoxons ermöglicht es m. E., einige schwierige Textstellen im Spätwerk besser zu verstehen. Das Paradoxon, das mythologisch bedingt ist, hat Hölderlin durch die metaphorische Verknüpfung mit Tag und Nacht zu vereinfachen versucht. Der Schluß des 'Rhein', der von Beißner, Binder, Böschstein und Rehm mit den Titanen in Zusammenhang gebracht wird,<sup>31</sup> macht diesen Sachverhalt deutlich:

*Bei Tage, wenn  
Es fieberhaft und angekettet das  
Lebendige scheint oder auch  
Bei Nacht, wenn alles gemischt  
Ist ordnungslos und wiederkehrt  
Uralte Verwirrung.*

(StA II, 148, v. 216–221)

Durch Empedokles' Hingabe an die Natur soll die furchtbare, schmerzhaftige Lücke der Auflösung des alten Agrigent geschlossen und überwunden werden, so daß eine neue Polis erstehen kann. – Ähnlich muß Antigone lebendig begraben werden und sterben – sich als Vertreterin des alten Gesetzes der Unterirdischen, des „Unförmlichen“, diesem anheimgeben, um damit dem „Allzuförmlichen“, das Kreons Begräbnissatzung bedeutet, den Untergang zu bereiten und eine neue „Vernunftform“, „als feste aus göttlichem Schicksal geborene Meinung“ (StA V, 270, Z. 31–34), heraufzuführen, die „republikanisch“ ist (ebd. 272, Z. 2).

<sup>30</sup> Vgl. dazu Gerhard Kurz, Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie bei Hölderlin, Text und Kontext 1977, S. 15–36.

<sup>31</sup> W. Rehm, a.a.O. S. 108. – Beißner, StA II, 738, Z. 13 ff. – B. Böschstein, a.a.O. S. 131. – W. Binder, a.a.O. S. 138 f. – Anders und m. E. falsch deutet Bertaux die Stelle; er verbindet die Vorstellung vom Tage mit der Revolution, die von der Nacht mit der Reaktion (Pierre Bertaux, Hölderlin und die französische Revolution, Frankfurt/M. 1970, S. 137).

Die Differenz der Prädikate („scheinet“ und „ist“) verrät, daß die Perspektive über den Sachverhalt entscheidet. Aus der Sicht der Tageswelt erscheint der Nachtgeist gebunden; in der Nacht ist das Lebendige bei sich und als Ungebundenes kenntlich. Die Titanen, die am Tage verbannt, gebunden wirken, verdienen dann erst für die Tages- und Menschenwelt das Kriterium ihres Herkunftsortes „ungebunden“, wenn sie am Tage als solche erfahren werden, wenn sie aus der Nacht in den Tag einbrechen, wenn sie sich auf der Erde zeigen. Dem Paradoxon entsprechend ist ihre Wirkung auf der Erde aber den Bedingungen der Tageswelt, des Kunstbereichs angeglichen: Sie wirken im Gebundenen als Ungebundene; das Aorgische erscheint aorgischer und schlägt ins Allzuorganische um.

Dieser Ausbruch der Titanen, das Inanspruchnehmen des eigenen Charakters der Unangebundenheit im Bereich des Gebundenen am Tage, wird von Hölderlin seit dem 'Grund zum Empedokles' als notwendig für geschichtliche Veränderung und Entwicklung erachtet: Nacht- und Tagwelt müssen sich scheinbar vertauschen. Das besagt, daß die Götter nicht nur der Menschen, insbes. der Dichter bedürfen, um sich zu fühlen, wie es im 'Rhein' heißt, sondern auch der Titanen.<sup>32</sup> Der vorhandene Schluß der Titanenhymne hat dies zum Thema:

*Ihr fühlet aber  
Auch andere Art.  
Denn unter dem Maaße  
Des Rohen brauchet es auch  
Damit das Reine sich kenne.  
Wenn aber*

*Und in die Tiefe greifet  
Daß es lebendig werde  
Der Allerschütterer, meinen die  
Es komme der Himmlische  
Zu Todten herab und gewaltig dämmerts  
Im ungebundenen Abgrund  
Im allesmerkenden auf.  
Nicht möcht ich aber sagen  
Es werden die Himmlischen schwach  
Wenn schon es aufgährt.  
Wenn aber*

*und es gehet*

<sup>32</sup> Vgl. Harrison, a.a.O. S. 52; Rehm, a.a.O. S. 114.

An die Scheitel dem Vater, daß

und der Vogel des Himmels ihm

Es anzeigt. Wunderbar

Im Zorne kommet er drauf.

(StA II, 219, v. 62–83)

Mit der für Hölderlin an diesen Stellen typischen Wendung „aber“ und dem Hinweis auf etwas „anderes“<sup>33</sup> kommt er darauf zu sprechen, daß das „Reine“ des „Rohen“ bedarf.<sup>34</sup> Ich gehe, mit Häny und Harrison<sup>35</sup> – gegen Schmidt<sup>36</sup> – davon aus, daß die Angeredeten die Götter sind: die Verse 62 und 63 („Ihr fühlet aber / Auch andere Art.“) müssen rückbezogen werden auf die Verse 47–54:

Wenn aber ist entzündet

Der geschäftige Tag

[...]

Muß unter Sterblichen auch

Das Hohe sich fühlen.

Das Hohe meint hier, stellvertretend und an der Spitze stehend, die Götterwelt, die „Seeligsten“, die „nichts fühlen von selbst“ („Der Rhein“, StA II, 145, v. 110), die also, um sich zu fühlen und zu kennen („Die Titanen“, v. 66), des Fühlens anderer bedürfen.<sup>37</sup> Es bedarf nicht nur des Tags und des menschlichen Tagewerks, wie es in der Strophe beschrieben wird (Werkstätten, Häuserbau, Schiffsverkehr, Handel), sondern eben auch dessen, was unter den Kunstbereich der Tageswelt fällt, was ihm zugrundeliegt – im wörtlichen Sinne: der Tiefe, des Ab-

<sup>33</sup> StA II, 602, Z. 7; vgl. II, 222 f., v. 28 f. – Vgl. Holle Ganzer, Hölderlins Ode 'Chiron', Diss. Berlin 1976, S. 158, Anm. 108.

<sup>34</sup> Die Bestimmung „unter dem Tage“ ersetzt Hölderlin, ohne „Tage“ zu streichen, durch: „Unter dem Maaße“ (StA II, 850, Z. 30 f.). Das ursprüngliche Zugleich von örtlicher (unter) und zeitlicher (Tage) Angabe sollte wohl den Gegensatz zum ‚geschäftigen Tag‘ in Vers 48 markieren. Die Übersetzung des ‚Tages‘ in die begriffliche Kategorie des ‚Maßes‘ entspricht noch diesem Gegensatz: Das „Rohe“ befindet sich unten, unterhalb des Maßes, – wo die Maßlosigkeit des Aorgischen herrscht.

<sup>35</sup> Häny, a.a.O. S. 83. – Harrison, a.a.O. S. 52.

<sup>36</sup> Schmidt, Hölderlins Elegie 'Brod und Wein', a.a.O. S. 176.

<sup>37</sup> Zu fühlen ist das für die Götter Erwünschte. Dem Selbst der Götter werden Andere gegenübergestellt, die es für sie, an ihrer Stelle, vermögen; durch sie fühlen die Götter. Diese Deutung der Verse 62 und 63 würde noch evidenter wirken, wenn statt „auch“: „auf“ zu lesen wäre; so Dietrich Uffhausen, der mir freundlicherweise seine Transkription des Homburger Folioheftes 28–37 vor Erscheinen der Faksimile-Ausgabe zur Verfügung stellte, wofür ich ihm an dieser Stelle danken möchte.

grunds, der Nacht, des Rohen und Wilden, Schiefen und Ungestalten, des „Mangelhaften“<sup>38</sup>

Hölderlin beschreibt in den folgenden Versen (StA II, 219, v. 67 ff.), was im Raum zwischen Himmel und Erde vor sich geht, wenn dieser Bedarf an anderem Fühlen nach Befriedigung verlangt: Kronion, der Sohn Saturns, der Vater der Erde und der Zeit, der „Allerschütterer“, greift ein. Deutlich wird, daß er um des ‚Lebendigen‘ willen, – das am Tage fieberhaft angekettet *scheint* –, sich dem Abgrund zuwendet; es soll geweckt werden. Die Reaktion, die diese Bewegung des Zeus zeitigt, ist somit von vornherein von Hölderlin als göttlich gekennzeichnet. Die Reaktion besteht im ‚Aufdämmern‘ der heiligen Dämmerung (StA II, 38, v. 28) des ‚ungebundenen Abgrunds‘; er ‚merkt‘, ‚gährt auf‘<sup>39</sup>. Das Subjekt dieser antwortenden Bewegung aus dem Abgrund steht hinter „die“ (v. 70); ich gehe mit Beißner (StA II, 852, Z. 12 f.), Häny, Harrison<sup>40</sup> und Schmidt<sup>41</sup> davon aus, daß es die Titanen sind, die Bewohner des Abgrunds. Wie sich die Titanen oberhalb der Erde bemerkbar machen, hat Hölderlin in ‚Wenn aber die Himmlischen...‘ und ‚Das nächste Beste‘ geschildert.<sup>42</sup> Am vorliegenden Ende der Titanenhymne geht es ihm um die Aufbruchsituation und ihre Voraussetzung: um die Freilassung der Titanen. Entscheidend ist bei dem beschriebenen Vorgang, daß dieser Aufbruch auf den Impuls reagiert, der von Zeus ausgeht. Wenn es der Charakter des Vaters der Erde ist, „der ewigen

<sup>38</sup> Vgl. zu diesem Gedankengang den Brief an den Bruder, Nr. 179, StA VI, 326, Z. 15; 327, Z. 47; 328, Z. 74–77.

<sup>39</sup> Das Prädikat signalisiert einen geschichtlichen Auflösungsprozeß. Vgl. Ulrich Gaier, Hölderlins ‚Hyperion‘: Compendium, Roman, Rede, HJb 21, 1978/9, S. 88–143, hier S. 119, Anm. 109. Vgl. die entsprechende Verwendung des Wortes im Brief an Ebel, Nr. 132, 10.1.1797, StA VI, 229, Z. 27.

<sup>40</sup> Häny, a.a.O. S. 55 f. – Harrison, a.a.O. S. 48 f.

<sup>41</sup> Der Begriff des Zorns, a.a.O. S. 137. Der in diesem Zusammenhang von Schmidt geltend gemachten Deutung der ‚Todten‘ (v. 72) als Menschen, die wie tot sind (ebd. Anm. 33), der Harrison folgt (a.a.O. S. 53, Anm. 34), kann ich nicht zustimmen. Es geht hier zu offensichtlich um die in den obigen Zitaten (aus den ‚Anmerkungen‘ zu den Tragödienübersetzungen) wiederholt hergestellte Verbindung der Totenwelt mit der ungeschriebenen Wildnis der alten Götter und Göttersöhne.

<sup>42</sup> Wenn Uffhausens Beurteilung (vgl. Anm. 37) richtig ist und es sich bei dem von Beißner als selbständigen hymnischen Entwurf abgedruckten Text: ‚Sonst nemlich, Vater Zevs ...‘ (StA II, 226) um die Fortsetzung der Titanen-Hymne handeln sollte, dann würde der irdische Auftritt der Titanen in der Hymne auch noch zur Darstellung kommen; denn dort ist mit aller Deutlichkeit ausgesprochen und vor Augen geführt, daß Zeus selbst einen „anderen Rath“ (v. 4) für die Welt „Gefunden“ hat als „Sonst“ – mit der Folge: „[...] über der Erde wandeln / Gewaltige Mächte“ (v. 18 f.), darunter „Diana“ (v. 6), und „das Meer seufzt“ (v. 10).

Tendenz entgegen, das Streben aus dieser Welt in die andre zu kehren zu einem Streben aus einer andern Welt in diese“ (StA V, 268, Z. 9–11), dann folgen die Titanen diesem letzteren Streben mit ihrem Zugriff auf die Erde aus dem Abgrund.

Die sich entgegengesetzten Bewegungen, die Hölderlin hier beschreibt, entsprechen der Form der Entgegensetzung, die er im ‘Grund’ als die Dynamik zwischen der organisch werdenden Natur und der aorgisch werdenden Kunst zu fassen suchte. Wie sich dort die sizilianische Natur und Empedokles gegenüberstanden, so hier die Titanen (das Rohe, v. 65), die Brüder Saturns, und der Himmlische (das Hohe, v. 54, das Reine, v. 66), d. h. Jupiter/Zeus als Vertreter der ‚geschriebenen‘, gesetzgebenden, Kultur schaffenden Seite des Göttlichen. Hölderlin hat somit die Problematik, die ihn im Rahmen des Trauerspielprojekts im Hinblick auf das Verhältnis: Natur von Agrigent/Volk/Empedokles interessierte, auf die göttliche Natur als ganze hin verschoben und macht die im ‘Grund’ dargestellte Bewegung jetzt für das Verhältnis von Abgrund und Himmel geltend, wie er es in dem Gedicht ‘Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter’ thematisierte. Das heißt, anders gesagt, er führt den Konflikt, der den tragischen Untergang des Empedokles verlangte, auf den „Streit der Welt“ (3. Fa., StA IV, 136, v. 386; vgl. StA II, 195, v. 4 f.), der ganzen Natur zurück und fragt nach einer – der menschlichen Auseinandersetzung zugrundeliegenden – Spannung und Lösung. Im Rahmen des topographischen Modells, und nahezu auf es beschränkt, wird hier gewissermaßen das Sich-Selbst-Untreuerwerden des Hohen geschildert, die ‚Dissonanz‘ (‘Hyperion’, StA III, 160 [II, 124, Z. 6]) im Göttlichen selbst als Ursache des Streits. Die einleitenden Sätze haben aber diese Krisis im Göttlichen als notwendig bewertet.

Nach Klärung des vorliegenden Ausgangs der Titanen-Hymne scheint es mir nun auch möglich, den so umstrittenen Anfang besser zu verstehen:

*Nicht ist es aber  
Die Zeit. Noch sind sie  
Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende nicht.  
Dann mögen sie rechnen  
Mit Delphi. [...]* (StA II, 217, v. 1–5)

Hölderlin konstatiert in den beiden zuerst niedergeschriebenen Zeilen die Situation nach dem Frieden von Lunéville als enttäuschend. Entgegen der Erwartung ist die Zeit der Versöhnung, des Friedens, des ‚Brautfestes‘ noch nicht eingetroffen. Wenn es so weit ist, werden die

Titanen von den Pfeilen Apolls, des Herren in Delphi, wie die Giganten, in ihre Grenzen gewiesen werden.<sup>43</sup> Später hat Hölderlin zwischen diesen beiden Gedanken, die einerseits das Jetzt des Mangels, andererseits das Dann der Erfüllung behandeln, zwei weitere eingefügt, die das Verständnis erschweren. Ich halte dafür – mit Böhm, Häny, Schmidt<sup>44</sup>; gegen Beißner, Rehm, Hötzer, Harrison<sup>45</sup> –, daß die unbefriedigende Zeit, die Hölderlin eingangs feststellt, jetzt auf die Tatsache zurückgeführt wird, daß die Titanen zu dieser geschichtlichen Zeit „Unangebunden“, nicht angebunden, d. h. frei sind. Das, was der vorliegende Schluß der Hymne dann näher ausführt, hat Hölderlin in dem negierten Attribut ‚unteilnehmend‘ für die Titanen bereits angedeutet: Die Unangebundenheit der Titanen ist Ausdruck ihrer Teilnahme am Göttlichen.<sup>46</sup> Indem sie sich als Titanen regen, bezeugen sie, daß Göttliches ihnen widerfahren ist, daß sie sich darauf verstehen. Sie sind es, auf die jetzt der in der Rhein-Hymne idealisch formulierte Gedankengang seine Anwendung finden kann:

*[...] Denn weil  
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,  
Muß wohl [...]  
[...]  
Theilnehmend fühlen ein Anderer* (StA II, 145, v. 109–113)

Im Falle der unseligen Titanen ist die Beurteilung der heroischen, furchtbaren Aktivität durch die doppelte Negation angemessen formuliert.

Das genannte Paradoxon der Gebundenheit der ungebundenen Tita-

<sup>43</sup> Vgl. Harrison, im Anschluß und in Variation zu Schmidt, a.a.O. S. 48, Anm. 30; der Deutungsversuch Häny's (a.a.O. S. 62 f.), es handele sich bei den Versen um einen Satz „mit hämischem [...] Unterton,“ um „den rationalistischen Ungeist zu geißeln,“ kann demgegenüber wohl als überholt bezeichnet werden.

<sup>44</sup> Wilhelm Böhm, Hölderlin, 2 Bde., Halle 1928–30, II, S. 485. – Häny, a.a.O. S. 62. – Schmidt, Hölderlins Elegie ‘Brod und Wein’, a.a.O. S. 173.

<sup>45</sup> Beißner, a.a.O. S. 150. – Rehm, a.a.O. S. 114. – Hötzer, a.a.O. S. 107. – Harrison, a.a.O. S. 47 und S. 63, Anm. 44. Harrison begründet seine Interpretation mit dem Hinweis auf die tatsächliche Friedenszeit seit 1801: „Schmidt's belief that the Titans are still free then becomes unacceptable, for since the Peace of Lunéville they have not been active; they can be said to have been confined. [...] when Hölderlin wrote this poem he believed that they had already been active in the Revolution and the two Coalition Wars.“ (S. 47 f.) Gerade die Enttäuschung darüber, daß die beim Friedensschluß gehegten Hoffnungen nicht bald darauf in Erfüllung gingen, läßt Hölderlin aber die titanische Zeit jetzt so verstehen, daß sie den Schein des Friedens wahren kann; es ist die Wildnis, die andauert.

<sup>46</sup> Vgl. Rehm, a.a.O. S. 114 f.



nen liegt m. E. auch der 1. Strophe der dritten Fassung von 'Mnemosyne' zugrunde, was, als solches erkannt, ihr Verständnis erleichtern kann.

[...] *Aber böß sind  
Die Pfade. Nemlich unrecht,  
Wie Rosse, gehn die gefangenen  
Element' und alten  
Geseze der Erd. Und immer  
Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht.* [...] (StA II, 197, v. 8–13)

Die Rede ist offenbar von den Pfaden in der ‚unbeholfenen Wildnis‘, der Wirkung des Titaneneinbruchs auf Erden. Im Abgrund sind die Titanen Vertreter der an die Erde gebundenen Elemente, von denen es in der 3. Fassung von 'Griechenland' heißt:

[...] *Gefangen nemlich in Ufern von Gras sind  
Die Flammen und die allgemeinen  
Elemente.* [...] (StA II, 257, v. 17–19)

Empedokles apostrophiert die „Furchtbare Flamme“ im Angesicht seines Todes als „gebundner Geist“ (3. Fa., StA IV, 122, v. 52–57); entsprechend wird von Hölderlin das ungebundene Wirken der Titanen auf der Erde, die Wildnis, noch mit Feuer und Brand verglichen (StA II, 57, v. 32; II, 223, v. 37). So betrachtet, richtet sich die für alles Lebendige geltende Sehnsucht ins Ungebundene<sup>47</sup> im Falle der Titanen in die entgegengesetzte Richtung, auf die Erde und über die Erde, wo Zeus herrscht, dem sie, wie seinen Zeugen, die Herrschaft „neiden“ (StA II, 224, v. 70). In diesem Streben gleichen sie Pferden, die ‚durchgehen‘ (vgl. die Variante StA II, 821, Z. 34). Aber Gott ist auf diesen Durchbruch der Titanen angewiesen, wie die 7. Strophe von 'Dichterberuf' lehrt:

*Ihr ruhelosen Thaten in weiter Welt!  
Ihr Schicksaalstag', ihr reißenden, wenn der Gott  
Stillsinnend lenkt, wohin zorntrunken  
Ihn die gigantischen Rosse bringen* [...] (StA II, 47, v. 25–28)<sup>48</sup>

<sup>47</sup> In dem Maße, wie die Titanen sich dem Kunstbereich zuwenden und damit der Sehnsucht ins Ungebundene auf ihre Weise folgen, trauert der Dichter um die Toten, die vergangenen Helden ('Mnemosyne', 2. u. 3. Fa.: Achill, v. 36; Ajax, v. 37, 43; Patroklos, v. 44). Die sich entgegengesetzten Strebungen sind beide vom Übermaß gezeichnet und darum „unrecht“ (v. 9); die Trauer „fehlet“ (v. 51), wenn sie sich ins Aorgische verliert.

<sup>48</sup> Vgl. StA II, 227, v. 26.

Nur bedingt kann also, aus der Perspektive des Geschichtsverlaufs gesehen, von Unrecht die Rede sein. Das Durchgehen der Pferde, das Einbrechen des Ungebundenen in die Sphäre des Gebundenen auf der Erde, die Aneignung dieser Sphäre (der Raub) durch die Titanen stellt sich im Moment des Herrschaftsanspruchs als boshaft dar, insbesondere für den beobachtenden, sterblichen und bedrohten Dichter. Entsprechendes gilt für das Urteil über die „alten Geseze der Erd“, insofern diese den gefangenen Elementen zugeordnet werden. Wenn es in 'Natur und Kunst' heißt, daß „die Wilden“ im Abgrund „mit Recht“ (StA II, 37, v. 8) sind, wo Saturn zu Hause ist, dann bedeutet der Durchbruch der saturnischen „ungeschriebnen [...] Sazungen“ (StA V, 223, v. 471 f.; vgl. 'Über Religion', StA IV, 276, Z. 29) eine Art Rechtsbruch auf Erden. Wie rechtens ein solcher Rechtsbruch aus geschichtlicher Sicht sein kann, lehrt Antigones Eintreten für ein altes Recht, das mit der willkürlichen, positiv gewordenen Begräbnisnorm Kreons kontrastiert. In diesem Moment der Auflösung in Theben, in dem das Unterste zu oberst gekehrt wird, muß Antigones Entscheidung notwendig unrecht wirken; diese Sicht entspricht Kreons Urteil. Daß Hölderlin Antigones andere Sicht in den 'Anmerkungen' zitiert und als solche herausstreicht, bezeugt sein Interesse an diesem Perspektivenwechsel zwischen Ober- und Unterwelt:

[Kreon:] *Doch, Guten gleich sind Schlimme nicht zu nehmen.*  
[Antigona:] *Wer weiß, da kann doch drunt' ein andrer Brauch seyn.*  
(StA V, 226, v. 541 f.)<sup>49</sup>

Er läßt es somit nicht bei der Gegenüberstellung von dem schicksallosen Saturn, dem „Geist der Welt“, und dem – Schicksal und „Tagewerk“ teilenden – geschichtlichen Jupiter, dem „Herrn der Zeit“, und bei deren Wiedereinswerdung – nach Szondi<sup>50</sup> – an der Friedensfeier bewenden, wenn der „stille Gott der Zeit“ (StA III, 536, v. 89) erscheint. Da der historische Friede nicht hält, was er versprach, muß ein anderes Schicksal sich auswirken; es sind die Titanen, die von der schicksalsvol-

<sup>49</sup> Daß derartige moralische Urteile perspektivisch zu bewerten sind, lehrt auch die 3. Fassung des Trauerspiels. Hölderlin läßt Manes den Sprung in den Ätna, also einen Selbstmord, als „schwarze Sünde“ (StA IV, 135, v. 370) bezeichnen, obwohl darin die tragische Lösung besteht, die Manes gerade zu fördern gekommen ist. Eine gründliche Erörterung des „Bösen“ in Hölderlins Werk hätte eine eigene Studie verlangt. Vgl. dazu u. a. Rehm, a.a.O. S. 105 ff., und Paul de Man, Hölderlins Rousseaubild, HJb 15, 1967/8, S. 180–208, hier S. 197, Anm. 33.

<sup>50</sup> Peter Szondi, Er selbst, der Fürst des Fests. Die Hymne 'Friedensfeier', in: Ders., Hölderlin-Studien, Frankfurt/M. 1967, S. 61.

len Erde zeugen. Während sie am Ende der Elegie 'Brod und Wein', vorübergehend eingeschlafen, träumen (StA II, 95, v. 159), schließen 'Der Rhein' wie die 'Friedensfeier' mit der Erinnerung an den heroischen „Geist der Unruh“ in der Natur. Es ist also davon auszugehen, daß die Titanen zwar zu Recht gefesselt, gefangengesetzt, gebunden werden müssen von dem jetzigen „Vater der Erde“ Zeus (StA V, 268, Z. 9), daß sie aber gleichwohl auch immer wieder die Loslösung anstreben, weil ihnen denn von Natur aus das Streben ins Ungebundene eignet und weil der Streit der Welt progressiv ist. Nur mit göttlicher Gewalt kann ihnen begegnet werden. Der zeitweilige Unfrieden ist wie das Feuer im Abgrund unauslöschlich.

Gleichwohl steht es außer Frage, daß Hölderlin wie die Antike, die den Sieg der Olympier bejahte, das Erscheinen der Titanen auf der Erde als Abweichung, als vorübergehenden Weg in die „Irre“ wertet. Er behält die Sorge bei, die er mit dem Ausbruch der Titanen verband: Dieser kann sogar „dem Vater“ Zeus „an die Scheitel“ gehen, so daß er zornig wird und das „Maaß“<sup>51</sup> wiederherstellt, d. h. die Titanen in ihre Grenzen weist, sie neuerlich unter die Erde verbannt. Hölderlins Geschichtsbild tendiert offenbar zu der Auffassung, daß dieser Vorgang sich wiederholt. Der Mensch erscheint hier weniger als Subjekt einer tragischen Handlung denn als ihr Objekt, das im einsamen Dichter (v. 12) als Beobachter sich zu Wort meldet; der „siehet“, daß „Manche helfen / Dem Himmel.“ (v. 43–46) Ich lese daher die späte Variante zu Vers 88–90 von 'Brod und Wein' als Zeugnis dieser späten Einsicht Hölderlins:

[...] *Diener der Himmlischen sind*  
*Aber, kundig der Erd, ihr Schritt ist gegen den Abgrund*  
*Jugendlich menschlicher, doch das in den Tiefen ist alt.*  
 (FHA 6, 260, v. 88–90; vgl. StA, II, 603, Z. 21–29)<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Vgl. Anm. 34. – Das ‚verlorene Maaß‘ ist Kennzeichen des Krieges (vgl. 'Der Frieden', StA II, 7, v. 27), an den Hölderlin hier offenbar im Gegensatz zum friedlichen geschäftigen Tag denkt.

<sup>52</sup> Schmidt (Der Begriff des Zorns, a.a.O. S. 136) postuliert, daß das Titanische, weil topographisch dem Abgrund und der Tiefe zugeordnet, die wiederum das Alte und die Toten bergen, „als das Alte notwendig das Erstarrte und fast Tote“ sei – „der Bereich des »Positiven«“. Das kann nach dem hier entwickelten Gedankengang nicht der Fall sein. Insofern Saturn/Kronos von Jupiter/Zeus in den Abgrund verwiesen wurde, spricht Hölderlin von dem ‚schuldlosen‘ „Älteren“ (StA II, 37, v. 9 u. 14), der unter der Erde zu lokalisieren ist. Die Titanen, auch wenn sie „mit Recht“ im Abgrund sind, stehen doch der Rechtssphäre Saturns, ihres jüngsten Bruders, als der älteren näher, während sie mit dem Recht des Nachfolgers

Neben den Dichern als Vertretern der Sterblichen, die „eh“ an den Abgrund“ reichen ('Mnemosyne', 1. Fa., StA II, 193, v. 14 f.), sind als Diener der Himmlischen auch die anderen der Erde Kundigen, die Titanen gemeint, die im Abgrund selbst zu Hause sind und folglich die oberen Götter mit ihm zu vermitteln vermögen.<sup>53</sup> Dem alten Vater Saturn schuldet Zeus ohnehin Dank, seiner schöpferischen „Dämmerung“ soll er gedenken; den Titanen schuldet er keinen Dank, aber er bedarf ihrer. Er kann sich diesem Bedürfnis getrost aussetzen, weil er letztlich sich ihrer älteren Rechte zu erwehren vermag – wie die Mythologie lehrte.

## VI

Harrison ist der Ansicht, es könne sich wohl nur um eine befristete Zeit handeln, in der die Titanen sich auf der Erde als so mächtig erweisen dürfen – eine begrenzte Zeit, wie sie Gott in der Apokalypse dem Satan zugesteht. Eine solche – im göttlichen Weltplan vorgesehene – Befristung enthält das mythologische Modell der Titanen nicht, vielmehr tendenziell die Wiederholung des Ausbruchs; es eignet sich somit für eine eschatologische<sup>54</sup> Lösung, wie sie Harrison annimmt, nicht. Gravierender scheint mir, daß eine Befristung gerade nicht im Interesse des geschichtsphilosophischen Entwurfs liegen kann, den Hölderlin mit Hilfe der Titanen zu entwickeln versucht, weil sie ein entschieden teleologisch orientiertes Weltbild voraussetzt und d. h. ein absehbares Ende der Geschichte. Hölderlin hält dagegen zur Abfassungszeit des 'Titanen'-Fragments den geschichtlichen Prozeß für tendenziell unendlich. Er fördert zwar Zeiten der Ruhe und des Friedens zutage: „Und ausge-

Jupiter, des Herrn der Zeit, konkurrieren, weil sie ihm die Herrschaft neiden. Mir scheint die Unsicherheit in der Deutungsmöglichkeit durch Hölderlins eigene Unsicherheit bedingt zu sein; so fragt er 1800: „[...] herrscht in heil'ger Nacht, / Wo die stumme Natur werdende Tage sinnt, / Herrscht im schiefesten Orkus / Nicht ein Grades, ein Recht noch auch?“ ('Lebenslauf', StA II, 22, v. 5–8)

<sup>53</sup> Dieses Verständnis steht im Gegensatz zur Auffassung Schmidts, der – obwohl er schreibt, daß das Titanische am Ende der bei Beißner abgedruckten Hymne „nicht als negativer Zustand, sondern [...] aktiv vorgestellt“ werde – meint: es sei „gleichsam von einem eigenen Dämon der positiven Setzung und hybriden Autonomie beherrscht, der sich gegen jede göttliche Belebung zur Wehr“ setze (Der Begriff des Zorns, a.a.O. S. 136 f.). Diese Auffassung folgt aus den (in Anm. 52) referierten Voraussetzungen Schmidts, die ich nicht teilen kann.

<sup>54</sup> Vgl. Harrison, a.a.O. S. 56.

glichen / Ist eine Weile das Schiksaal.“ (‘Der Rhein’, StA II, 147, v. 182 f.); aber Geschichte selbst lebt vom Unausgeglichenen, von einer Dynamik<sup>55</sup>, wie sie Hölderlins Modell des Wechselverhältnisses von Kunst und Natur ausdifferenziert. Wenn die titanische, die tragische Phase des Weltlaufs eine vorübergehende, aber nach jeder Stagnation einer Epoche sich notwendig wiederholende ist<sup>56</sup>, dann kann sie als befristet ebensowenig gelten, wie sie teleologisch bzw. eschatologisch geprägt sein kann. Sie dient dem geschichtlichen Prozeß, der als „kosmologischer Vorgang“ zu verstehen ist<sup>57</sup>, und schreitet mit ihm fort. Dies ist die Lehre, die Hölderlin aus der französischen Revolution und dem Frieden von Lunéville gezogen hat.

Aus der Perspektive der unerfüllten Gegenwart, der Unzufriedenheit mit den andauernden, überkommenen objektiven Verhältnissen des „Maschinengangs“ wurde ihm die Frage nach der Herstellung der neuen Zeit wichtiger als diese selbst. Unter diesem Blickwinkel wurde das Werden im Vergehen als solches, der Übergang, für Hölderlin reflexionswürdig, und zwar in seinen verschiedenen Phasen, die vom Alten

<sup>55</sup> Möglicherweise ist diese geschichtsphilosophische Perspektive Hölderlins auch durch Platons Mythos im Dialog ‘Politikos’ (269 c ff.) angeregt worden. Damit widerspreche ich Harrison, der einen Bezug zum ‘Politikos’ schon für den ‘Hyperion’ (StA III, 27 [I, 46, 4 f.]) u. a. mit dem Argument abgelehnt hat: „there ist no other evidence of Hölderlin’s interest in Plato’s Statesman“ (Hölderlin and Greek Literature, Oxford 1975, S. 77). So offensichtlich die Unterschiede im inhaltlichen Detail sind, so bemerkenswert ist doch die Verwandtschaft in der Vorstellung von einer rhythmischen Bewegung verschiedener entgegengesetzter Umläufe, insofern auf eine Zeit der Herrschaft des göttlichen Steuermannes eine andere folgt, in der dieser die Welt sich selbst überläßt. Dieser Moment wird als eine Umkehr bezeichnet, durch die die Welt äußerst bewegt ist. „Da aber nach geraumer Zeit jene heftigen Erschütterungen und tobende Bewegungen nachgelassen hatten, und es wieder ruhig geworden war; so nahm die Welt ihren eigenen gewohnten Lauf, und fing an, sich selbst [...] zu regieren, indem sie die Kunst ihres Schöpfers und Vaters, nach dem ihr mitgetheilten Eindruck, so weit sie es vermochte, nachahmte. [...] allein mit der Zeit vergißt sie immer mehr und mehr die Kunst ihres Schöpfers, so daß die alte Unordnung und Disharmonie wieder überhand nimmt [...] Alsdann aber, wenn eben der Gott [...] siehet, in welcher Gefahr sie ist, nimt er sich ihrer von neuen an, damit sie nicht durch ihre großen Empörungen und Verwirrungen ganz und gar zertrümmert in die unsägliche Regellosigkeit zurücksinke, und besteigt abermals das Ruder derselben, und bringt, vermittelt seiner eigenen vorigen Bewegung, die kranken und aufgelösten Theile derselben wieder zurechte, und schmückt sie mit neuer Kraft aus“ (Werke des Plato, 4 Bde., Lemgo 1778–1786, Bd. 4: Der Staatsweise, S. 239 f. [= 273a–e]); diese anonyme Übersetzung könnte Hölderlin eingesehen haben). Auch die Vorstellung und Rede von der *uralten Verwirrung* am Ende der ‘Rhein’-Hymne und von der *Erkrankung* von Erde und Meer im Spätwerk spricht für Hölderlins Erinnerung an diesen Dialog Platons.

<sup>56</sup> Vgl. Gerhard Kurz, a.a.O. S. 22.

<sup>57</sup> Vgl. Uvo Hölscher, Empedokles und Hölderlin, Frankfurt/M. 1965, S. 50 u. 56.

zum Neuen führen. Die Titanen aus der antiken Kosmologie als Beweger und Beförderer der Weltveränderung boten sich als Leitfiguren an. Damit hat sich der Akzent der Geschichtsbetrachtung vom Ziel der Erfüllung selbst vorverlagert und verschoben zugunsten des komplexen Prozesses, der die Erfüllung allererst hervorbringen kann. Auch diese erscheint temporär. Wenn anders, um der „Veränderung“ willen, die furchtbare „Auflösung“ notwendig ist, d. h. der schmerzhafteste Untergang, das Vergehen des Alten, das keinen Ausblick auf Kommendes, Neues zu gewähren scheint, dann muß dieser Zustand sogar als solcher auch vom Menschen immer wieder akzeptiert werden – als Umkehr und Wende und als Voraussetzung des werdenden, sobald das Bestehende sich als überaltertes erweist, sogar ersehnt, obwohl gefürchtet. Dabei geht es Hölderlin nicht nur um eine „Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ der Menschen (Brief an Ebel, Nr. 132, 10.1.1797, StA VI, 229, Z. 45 f.); das wäre nur der Vordergrund, die Kunst-Seite der Auseinandersetzung. Ihr zugrunde liegt die „gänzliche Umkehr“ (StA V, 271, Z. 5 f.), die Revolution der „Naturmacht“ (StA V, 201, Z. 20), die Auseinandersetzung der Natur mit sich selbst, wofür mythologisch der Götterkampf einsteht: der Widerspruch zwischen unteren und oberen Göttern. Die Erde ist es, die ein Schicksal hat (‘Empedokles’, 1. Fa., StA IV, 18, v. 394); das verraten die Titanen.

Ohne Zweifel hat sich damit Hölderlins Geschichtsbild im Verlaufe seines Werks gewandelt. Es besteht Konsens in der Forschung, daß er das Bild vom Menschen- und Naturgang als Bildungsgang, der auf Vollendung und Ende des ‚ewigen Widerstreits‘ (StA III, 236, Z. 24) abzielt, weiterentwickelt. Hatte Hölderlin in den Vorreden zum ‘Hyperion’-Projekt krumme, unregelmäßige, exzentrische Bahnen ins Auge gefaßt, so sollten sie doch durch „Zurechtweisung“ korrigiert werden können; hatte er hinsichtlich des Ziels, des „Friedens, der höher ist denn alle Vernunft“, nur von „unendlicher Annäherung“ gesprochen (ebd. 236, Z. 25 f. und 32), so war ihm doch die Schönheit als gegenwärtiger Garant erschienen. Hatte er im Brief an den Bruder (vom 4. bzw. 14.6.99) von der Gefahr einer Herrschaft der Menschen über die Natur gesprochen, die das Verhältnis von Natur und Kunst als Progreß erheblich beeinträchtigen könnte, so war er doch noch von einer – durch willentliche menschliche Entscheidung – zu verhindernden Entwicklung ausgegangen. Diese Position kann er bei der Arbeit am ‘Empedokles’-Projekt und den Homburger Ansätzen nicht mehr aufrechterhalten. Für beide Seiten des Verhältnisses, für Natur und Kunst, macht er bekanntlich zunehmend Spannung und Trennung, Entgegensetzung geltend –

als strukturelles Prinzip, auf das der Prozeß angewiesen ist. Gleichwohl, hat man immer wieder gesagt, behält er ein teleologisch orientiertes Geschichtsbild bei (mit dem Ziel: Wiederfinden des Getrennten, Versöhnung, Vereinigung, Harmonie, Frieden). Die Titanen sind in diesem Rahmen als harter Gegenpol, als Widerstand und Hindernis oder als Signal für die Erreichung dieses Ziels verstanden worden, mit dem Hölderlin sich zunehmend, weil der Frieden von Lunéville sich eben nicht als Versöhnungsziel erwies, befaßte.

Meine These besagt nun aber nicht nur, daß die Titanen als scheinbar autonomer Gegenpart der himmlischen Götter im Geschichtsprozeß notwendige Kontrahenten einer friedlichen Entwicklung sind, die als solche erscheinen müssen, um dann überwunden, negiert und aufgehoben werden zu können in der Vollendung des Naturgangs. Das wäre dialektisch synthetisierend betrachtet. Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Titanen, wenn anders sie als Antipoden in der göttlichen Natur selbst ihre Funktion haben, eine fundamentale Entgegensetzung, Feindschaft des göttlichen Geistes selbst besagen, die nie endgültig überwunden werden kann und soll, die nur vorübergehend harmonisiert erscheinen kann, eben weil sie progressiv ist.

Daß sich dieses aus der geschichtlichen Erfahrung heraus entwickelte Modell mit dem von der Vereinigungsphilosophie geprägten Denken Hölderlins nicht ohne weiteres verträgt, versteht sich. Wenn das Bindende der Kunst und der Jupiterwelt das Ungebundene der Natur und der Saturnwelt voraussetzt und seiner bedarf, und das heißt auch der Herrschaft, des Krieges so wie der Furcht und des Leidens, mit denen die Menschen darauf reagieren, also der Ungestalt, dann wird der dritte Schritt – im Sinne eines siegreichen dialektischen Schrittes – relativiert; die Tendenz der sogenannten Vereinigungsphilosophie erscheint nicht mehr realitätsgerecht. Ebenso wenig läßt sich Hölderlins Titanenmythos mit dem für ihn bisher geltend gemachten Theodizeegedanken ohne weiteres vereinbaren. „Das Böse“, das im Zusammenhang mit dem Titanenausbruch erscheint, als sei es etwas, und nicht vielmehr „Nichts“ (‘An die Madonna’, StA II, 213, v. 84), bedarf keiner Aufhebung. Hölderlin kann auf dem Antitheos insistieren, weil er ihn als notwendige Umkehr des Gottes selbst begreift, der nur, indem er sich vergißt und untreu wird, sich nicht verliert. Daß dieser sich im Antitheos „mitteilt“, ermöglicht gerade den Fortgang des geschichtlichen Prozesses, die Veränderung. Der Antitheos ist letztlich der „Stachel des Gottes“ (‘Chiron’, StA II, 57, v. 37); die gigantischen Rosse, die Titanen, werden von ihm angetrieben, bis sie wieder einmal im Abgrund angebunden

werden können, weil die Erde gereinigt ist (vgl. ‘Wenn aber die Himmlichen...’, StA II, 224, v. 72–76).

Daß diese geschichtsphilosophische Konzeption noch als dialektisch im Sinne Hegels zu bezeichnen ist<sup>58</sup>, möchte ich bezweifeln.<sup>59</sup> Es handelt sich bei den Titanen weder um den Entwurf eines Gegenbildes aufgrund der Gegenüberstellung zweier gleichberechtigter Weltmächte, wie etwa Finsternis und Licht, oder aufgrund der Entfaltung des Göttlichen in seine verschiedenen Möglichkeiten, noch um die Selbstnegation des göttlichen Geistes im dialektischen Sinne, also um eine Gegenüberstellung, die einer Entäußerung der Position in die Negation gleichkäme. Vielmehr handelt es sich um eine Dualität, deren eine Seite bzw. Sphäre zwar eine untergeordnete, aber nichtsdestoweniger unaufhebbare Rolle spielt. Als dialektisch kann zwar das Strukturprinzip der geschichtlichen Bewegung mit Entgegensetzung und Vereinigung bezeichnet werden, das Hölderlin verfolgt; dialektisch wäre insofern die Methode, die er dem Weltlauf attestiert. Undialektisch erscheint dagegen seine Bewertung und Ausrichtung der Bewegung, insofern diese bei Hegel zu einem finalen Ausgleich führt; aber weder in einer bestimmten Form des Bewußtseins noch in einer bestimmten Gesellschaftsordnung können und sollen die Widersprüche abschließend überwunden werden – kommt der Geist der Unruh zur Ruhe. Er ist und bleibt „auch“<sup>60</sup> ein Sohn der Natur, „Mit dem Geiste der Ruh’ aus Einem Schoose geboren“. Wie immer diese Diagnose philosophiegeschichtlich einzuordnen und zu bestimmen wäre – jedenfalls ist sie als Versuch Ausdruck des

<sup>58</sup> Vgl. G. Schmidlins Behauptung, der ‘Grund zum Empedokles’ enthalte „eine vollständige, nicht zu erweiternde Darstellung des Dialektischen, die auch durch Hegels Logik in ihrer Dimension nicht überboten ist“ (Versuch zur dichterischen Vernunft, Bern u. München 1973, S. 16).

<sup>59</sup> Für den Zweifel an einer dialektischen Weltkonzeption im Sinne Hegels seien einige unterschiedliche Zeugen angeführt: Aus philosophischer Sicht urteilt Beda Allemann, der anlässlich des Aufsatzes ‘Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes’ „nach einer Überwindung der Herrschaft der Metaphysik“ fragt, weil er bei Hölderlin das Fehlen einer „Synthesis im idealistischen Sinne“ feststellt (Hölderlin und Heidegger, Zürich/Freiburg 1954, S. 148f.); aus psychoanalytischer Sicht, in der Nachfolge Lacans, Jean Laplanche, der von dem Versuch in Hölderlins Dichtung und Mythos spricht, „einen [...] dritten, gewissermaßen mit einer negativen Energie geladenen Pol zu instaurieren“, für den er am Ende das Bild einer ‚schwarzen Sonne‘ wählt (Hölderlin und die Suche nach dem Vater, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, S. 156f.).

<sup>60</sup> Die Entwicklung von Hölderlins Welt- und Geschichtsverständnis findet ihren einfachsten Ausdruck in den spätesten Gedichten, in denen die Naturbetrachtung eben jenem Strukturprinzip des „Auch“ folgt, das zwei konträre Positionen eint (vgl. meine Dissertation: Stern und Blume. Untersuchungen zur Sprachauffassung Hölderlins, Bonn 1965, S. 211).

entscheidenden ungelösten Konflikts, der Hölderlins Spätwerk bewegt. Schon am Ende des 'Hyperion' war er zu der Erkenntnis gelangt, daß auch „die heilige Natur“ leidet (StA III, 150 [II 106, 14 f.]). Seit der Arbeit am Trauerspiel gewinnt er zunehmend die Einsicht, daß auch das Göttliche leidet (vgl. FHA 6, 261, v. 109–114). Das Fühlenkönnen, dessen die Himmlischen bedürfen, um zu erkennen, kann das Erleiden einschließen; unter dieser Bedingung erscheinen ihm die Titanen notwendig.

Insofern aber das Leben des Göttlichen im Verhältnis von Natur und Kunst besteht, welche vornehmlich von den Menschen geleistet wird, ist es die menschliche Sphäre, spezieller: der tragische Zustand, in dem sich die Krisis und Wende jeweils ereignen. Wenn der Dichter ihn erinnert, trägt er dazu bei, zu verhindern, daß die Wildnis alles beherrscht – und d. h. metaphorisch: alles verbrennt, im Chaos vergehen läßt. Zum adäquaten Leitbild des Dichters in dieser Geschichtskonzeption wird der leidende Chiron, „zweigestalt“: halb Mensch, halb titanisches Roß (StA II, 57, v. 35). Denn ohne das „wilde Feld“ (ebd. 56, v. 17), ohne die unbeholfene Wildnis und Dürre, in der der Kentaur wartet, ohne die Lücke und den Kontrast zwischen dem Untergehenden und Kommenden, ehe es sichtbar wird, ist Veränderung nicht erfahrbar.

## Drei Miszellen

Von

Michael Franz

### 1. Nachhut zu Heinrichs Alpenübergang

In meinem Aufsatz '»Vaterländische Helden« im Spätwerk Hölderlins'<sup>1</sup> habe ich die Vermutung geäußert, daß Hölderlins Wissen zum Thema von „Heinrichs / Alpenübergang“ (Homburger Folioheft 77:22,23)<sup>2</sup> wohl, durch eine Repetition im Stift vom August 1789 vermittelt, aus der Lektüre der Annalen des Lampert von Hersfeld herrühre. Adolf Beck hat einige Jahre später Zweifel daran geäußert. Er schrieb zur Quellenfrage: „direkte Kenntnis des Dichters von Lambert ist kaum anzunehmen.“<sup>3</sup> Dem kann ich jetzt widersprechen. Der Nachweis läßt sich führen, daß Hölderlin die Annalen des Lampert von Hersfeld (eine der auch sprachlich besten zeitgenössischen Quellen zur Geschichte des Investiturstreits im Heiligen Römischen Reich) gelesen hat.

In Hölderlins Magisterzeugnis vom September 1790 wird hervorgehoben, daß er bei dem Professor der Geschichte Christian Friederich Rösler studiert habe, und zwar in einem „novellisticum“ genannten Kolleg. Dabei handelt es sich wohl um eine der universalgeschichtlichen Vorlesungen, die Rösler zwischen dem WS 88/89 und dem SS 90 gehalten hat.<sup>4</sup> Die Thesen, die Hölderlin zum Magisterium in der Pars Historica zu verteidigen hatte, trugen die Überschrift: "THESES AD HISTORIAM SEculi UNDECIM".<sup>5</sup> Sie stammen aus der Feder von Rösler.

<sup>1</sup> HJb 18, 1973/74. S. 133–148, insbes. S. 141–147.

<sup>2</sup> Zitiert nach FHA Supplement III (hrsg. von D. E. Sattler und Emery E. George), Frankfurt a.M. 1986.

<sup>3</sup> Miszellen. Fragen zu einigen Texten in Beißners Abteilung „Pläne und Bruchstücke“, in: HJb 21, 1978–1979, S. 230.

<sup>4</sup> Vgl. den Auszug aus den Vorlesungsverzeichnissen der Universität Tübingen 1788–1790 in: Briefe von und an Hegel, Bd. IV, Teil 1. Dokumente und Materialien zur Biographie, hrsg. von Friedhelm Nicolin, Hamburg 1977, S. 23 f.

<sup>5</sup> Thesium Inauguralium Pars Historica Quam [...] Praeside Christian. Frieder. Roesler Histor. Prof. Publ. Ord. [...] Publice Defendent Die Sept. MDCCXC [...] Candidati Lau-

Es sind 27 an der Zahl, fünfeinhalb Quart-Seiten, und wer zu ihnen etwas sagen will, muß Bescheid wissen in der Geschichte des Reichs von Kaiser Heinrich II. an bis zu Papst Gregor VII. und seinem Widersacher Heinrich IV., aber auch sich auskennen in der Dogmengeschichte, etwa hinsichtlich der durch Berengar von Tours entfachten Abendmahlsstreitigkeiten (in *doctrina de Sacra Coena*)<sup>6</sup>, oder auch in der Geschichte der beginnenden Kreuzzüge (*Expeditiones cruciatae*). Auffallend ist, wie häufig in diesen Thesen die zeitgenössischen Quellen auf ihre Glaubwürdigkeit hin diskutiert werden, was deren Lektüre bei den Kandidaten voraussetzt.<sup>7</sup> Die Geschichte der salischen Kaiser von Konrad an und die Bedeutung dieses cognomens (*salicum*) steht von These XX an zur Diskussion. Dabei wird wieder die Zuverlässigkeit der verschiedenen Chroniken gegenübergestellt. Vielleicht schwingt ein wenig schwäbischer Nationalstolz mit, wenn (in These XXI) der Chronik des Hermannus Contractus (Hermann der Lahme, bzw. Hermann von Reichenau) höchste Autorität zugebilligt wird. In These XXII ist dann von den zeitgenössischen Bemühungen des Paters Ussermann die Rede, einen gereinigten Text dieser schwäbischen Weltchronik des Hermann von Reichenau herzustellen, der dann auch zwei Jahre später (1792) im Druck erscheinen sollte.<sup>8</sup> Es folgt (in These XXIII) die Behauptung, Hermanns Chronik sei von den meisten Schriftstellern in ihrem Quellenwert nicht erkannt, bzw. nur zu geringen Teilen als Geschichtsquelle

anerkannt worden.<sup>9</sup> These XXIV erläutert und konkretisiert den Vorrang der Chronik Hermanns:

Praestat tamen etiam qua parte antiquiora tempora complectitur vel Mariano Scoto vel Lamberto Schafnaburgensi. (Sie übertrifft dennoch auch, soweit sie die älteren Zeiten umfaßt, sowohl den Marianus Scotus als auch den Lambertus Schafnaburgensis.)

Der Sinn der Aussage ist der: auch die beiden höchst anerkannten Chroniken aus dem mainfränkischen Raum werden durch das oberdeutsche Werk übertroffen. Marianus Scotus kam, wie der Beiname lehrt, von iroschottischen Mönchen und ließ sich schließlich, um sein Werk zu vollenden, in Mainz nieder. Seine Chronik führt bis zum Jahr 1072. Unter dem Namen Lambertus Schafnaburgensis (von Aschaffenburg) war bis ins 19. Jahrhundert hinein der in Aschaffenburg i. J. 1058 zum Priester geweihte Lampert von *Hersfeld* bekannt, dessen berühmte, 1525 erstmals in Tübingen gedruckte Annalen bis zum Jahr 1077 reichen, also als einzige der drei angegebenen Quellen „Heinrichs Alpenübergang“ nach Canossa schildern.

Wer die Thesen XXI–XXIV von C. F. Röslers Sammlung für das Magisterium 1790 zu verteidigen hatte, mußte mit diesen Quellenwerken Umgang gehabt haben. Wer geraume Zeit später Heinrichs Alpenübergang besingen wollte, mußte sich an die Annalen des Lampert von Hersfeld erinnern.

rae Secundae. Tubingae Literis Schrammianis. Universitätsbibliothek Tübingen Ka I 600, Bd. 77, Nr. 17.

<sup>6</sup> Die lange verlorene Schrift des Berengar 'De sacra Coena' wurde 1769 wiederaufgefunden vom Bibliothekar der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, Gotthold Ephraim Lessing. Im Jahr darauf hat er in einer gelehrten Korrespondenz die Öffentlichkeit mit seinem Fund bekannt gemacht: „Berengarius Turonensis: oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuscript befindlich, welches bisher völlig unerkant geblieben; von Gotthold Ephraim Lessing, Bibliothekar daselbst. Braunschweig [...] 1770“, in: G. E. Lessings sämtliche Schriften, hrsg. von Karl Lachmann, Dritte [...] Auflage, bes. durch Franz Muncker, Elfter Band, Stuttgart 1895, S. 57–162.

<sup>7</sup> Karl Klüpfel, der in seiner 'Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen' (Tübingen 1849) Rösler den „ersten wirklichen Historiker, den Tübingen besaß“, nennt (S. 211), hebt aus Röslers akademischer Tätigkeit hervor „mehrere werthvolle Programme, durch welche er den ersten Anstoß zu einer kritischen Behandlung der mittelalterlichen Quellenschriftsteller gab“ und verzeichnet in einer Anmerkung dazu drei Dissertationen Röslers, die sich mit den mittelalterlichen Annalen-Werken beschäftigen und aus den Jahren 1788, 1789 und 1793 stammen.

<sup>8</sup> Vgl. den Artikel Aemilian Ussermann in der ADB.

## 2. Das Ende Friedrichs mit der gebißnen Wange

Auf jenen Seiten des Homburger Foliohefts, die offenbar für die dichterische Gestaltung der mittelalterlichen, „altdeutschen“ Geschichte bestimmt waren, taucht auch der Name eines thüringischen Landgrafen auf: „Friedrich mit der gebißnen Wange“ (Homburger Folioheft 72:12). An die Geschichte seines Todes in Eisenach (dieses Stichwort steht direkt unter dem Namen des Landgrafen) habe ich in meinem Aufsatz in HJb 1973/74 erinnert.<sup>10</sup> Die entsprechende Erzählung hatte ich der 'Düringischen Chronik des Johann Rothe'<sup>11</sup> entnommen: nach der Auf-

<sup>9</sup> Bei der Übersetzung der lateinischen Thesen hat mich Albrecht Seifert (Hof) freundlicherweise vor Fehlern bewahrt.

<sup>10</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>11</sup> Johannes Rothe (1360–1434), Scholasticus Capituli und Stadtschreiber in Eisenach, schloß seine 'Thüringische Chronik' im Jahr 1421 ab, also kaum 100 Jahre nach Friedrichs mit

führung eines „Spiels“ von den fünf weisen und den fünf törichten Jungfrauen, das in Eisenach im Jahr 1322 stattfand, verzweifelt Friedrich am christlichen Glauben, ob der Unbarmherzigkeit des „Bräutigams“ gegenüber den törichten Jungfrauen, verliert die Sprache und stirbt schließlich vom Schlag getroffen. Dietrich Uffhausen konnte seither zeigen, daß diese Geschichte auch in dem – von Hölderlin gelegentlich benutzten – ‘Universalexicon’ des Iselin berichtet wird.<sup>12</sup> Aber ist der Iselin die Quelle, aus der Hölderlin seine Anregung bezog?

Zu den berühmtesten und meistgelesenen Verfassern historischer Unterhaltungsliteratur gehörte gegen Ende des 18. Jahrhunderts Friedrich Christian Schlenkert (1757–1826).<sup>13</sup> Er findet sogar in Johann Gottlieb Fichtes ‘Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution’ (1793) Erwähnung: „Die Erfahrung an sich ist ein Kasten voll untereinander geworfener Buchstaben; der menschliche Geist nur ist es, der einen Sinn in dieses Chaos bringt, der hier eine Iliade, und dort ein Schlenkertsches historisches Drama aus ihnen zusammensetzt.“<sup>14</sup> Schlenkerts historische Romane sind zumeist in „dialogisierter“ Form dargeboten, wegen ihres beträchtlichen Umfangs jedoch nicht zur Aufführung auf dem Theater bestimmt gewesen. Sein erfolgreichstes Werk erschien in vier Bänden in den Jahren 1786–88: ‘Friedrich mit der gebißnen Wange’. Daran anknüpfend veröffentlichte er zwischen 1789 und 1795 in fünf Bänden: ‘Kaiser Heinrich der Vierte.

der gebißnen Wange Tod. Danach wurde sein Werk noch bis zum Jahr 1490 fortgeführt, war handschriftlich recht verbreitet und wurde 1728 zu großen Teilen auch erstmalig gedruckt, und zwar im zweiten Band der ‘Scriptores Rerum Germanicarum [...]’, einer historischen Quellensammlung, die Johann Burchard Mencke (= Menckenius) in Leipzig herausgab. Sie war seitdem auch der historischen und literaturgeschichtlichen Forschung bekannt. Lessing beispielsweise hat die ‘Thüringische Chronik’ aus dem Mencke gekannt (vgl. Sämtl. Schriften, ed. Lachmann-Muncker, Bd. XVI, S. 362 und 365), und in Adelungs ‘Magazin für die Deutsche Sprache’ erschien 1784 eine ‘Nachricht von einem altdeutschen handschriftlichen Gedichte Johann Rothens oder Rodens von der Keuschheit’ von Johann Friedrich August Kinderling (Zweyten Bandes Viertes Stück). Vollständig abgedruckt wurde das Werk von Rochus v. Liliencron im dritten Band der ‘Thüringischen Geschichtsquellen’: ‘Düringische Chronik des Johann Rothe’. Hrsg. von R. v. Liliencron, Jena 1859.

<sup>12</sup> Eine neuer Zugang zur Spätdichtung Hölderlins. Lexikalisches Material in der poetischen Verfahrensweise, in: HJb 22, 1980–1981, S. 311–332. Trotz der unverkennbar spätmittelalterlich-frühneuhochdeutschen Sprache des Rotheschen Texts, den ich aus der Liliencronschen Ausgabe von 1859 zitiert hatte, nahm Uffhausen das Erscheinungsdatum dieser Ausgabe zum Anhaltspunkt, meinen Hinweis als „ziemlich luftige Spekulation“ abzutun.

<sup>13</sup> Vgl. über ihn die Artikel in ADB und ‘Neuer Nekrolog der Deutschen’, Bd. 4 (1826).

<sup>14</sup> Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart 1962ff., Bd. I.1, S. 227.

Eine dialogisierte Geschichte, vom Verfasser Friedrichs mit der gebißnen Wange’. Schlenkerts Schreibweise ist dem romantisch-altdeutschen Geschmack der Zeit verpflichtet, weshalb seine Ritter und Grafen wie biedere Bürger des späten 18. Jahrhunderts sprechen, die historischen Details sind jedoch, von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>15</sup>, getreu nach den zur Verfügung stehenden Quellen berichtet.

Im ‘Friedrich mit der gebißnen Wange’ stellt nach endlosen Fehden und Intrigen die Verkündigung eines zehnjährigen Landfriedens durch Friedrich auf einer Ständeversammlung zu Gotha einen gewissen Höhepunkt dar. Der Frieden soll jedoch nach dem Willen des Landgrafen auch die Wiederherstellung des „Wohlstands“ des gemeinen Volkes bewirken, das naturgemäß am meisten unter den ritterlichen Fehden zu leiden hatte. In Thüringen herrschte zu jener Zeit (es wird das Jahr 1318 angegeben: Bd. IV, 342) eine große Hungersnot. So spricht Schlenkerts Friedrich: „das Elend ist groß im ganzen teutschen Reiche und uns drückt es am schwersten; hier, wo sonst der größte Ueberfluß herrschte, wüthet izt der gräßlichste Hunger mit seiner giftigen Gefährtin, der Pest.“ (Bd. IV, 361) Der Landgraf fordert in seiner Rede deshalb seine Grafen und Ritter auf, ihre Kornvorräte unter das Volk und die Bauern zu verteilen, was diese auch (mit einer Ausahme) tun, wodurch der wütende Hunger gestillt wird. Vielleicht sind es Reminiszenzen an diese Szene aus Schlenkerts Roman, die Hölderlin auf den Seiten um die Erwähnung Friedrichs mit der gebißnen Wange notiert: „Und der Ekel mich / Ankömmt vom wütenden Hunger“ steht in der Zeile über dem Namen des Landgrafen, und noch einmal zwei Seiten (ein Blatt) zuvor die Stichworte: „Pest Hungersnoth“.<sup>16</sup>

Die Szene des Evangelienspiels von den zehn Jungfrauen bildet das Ende der Tetralogie Schlenkerts. Der Schauplatz wird folgendermaßen beschrieben:

Freier Platz beim Barfüßer-Kloster.

(Bühne von Schranken umschlossen, auf welcher das Schauspiel von den fünf weisen und den fünf thörichten Jungfrauen von Mönchen aufgeführt wird. Knechte stehen vor dem Eingang in die Schranken; außerhalb derselben viel Volks, welches aus Mangel des Raums nicht hat hinein gelassen werden

<sup>15</sup> So rügt der Rezensent der ‘Allgemeinen deutschen Bibliothek’ Friedrich Nicolais eine ‘Erfindung des Dichters’ in der Vita der Heiligen Elisabeth (Bd. 104, 1. Stück, S. 140). Auch diese Einzelheit geht auf Johann Rothe zurück, auf sein ‘Leben der heiligen Elisabeth’, das ebenfalls in Menckes ‘Scriptores Rerum Germanicarum’ abgedruckt war.

<sup>16</sup> Homburger Folioheft 72: 10,11 und 70:3 (FHA Suppl. III).

können. Doch sieht man auch von außen die Bühne und die Spielenden, kann aber ihre Reden wegen der weiten Entfernung, und des Volks Getümmel, nicht vernehmen.) (Bd. IV, 490)

In den folgenden beiden Szenen wird die Empörung des Landgrafen über das Spiel in Form des Botenberichts geschildert. Der Zeuge berichtet:

Ja, das Schauspiel! Hört nur – der Bräutigam führt die fünf weisen Jungfrauen mit ihren brennenden Lampen ins Hochzeithaus – die fünf thörichten wollen auch nach: er stößt sie zurück – schlägt die Thüre zu. Da kommen alle Heiligen, weinen, bitten, flehen, stürmen – der Bräutigam kehrt zurück, hört ihre Fürbitte, und verwirft sie. Nun erscheint die heilige Jungfrau, stürzt ihm zu Füßen, bittet für die Unglücklichen um Erbarmen, weint heiße Thränen, erhebt ein ängstliches Klaggeschrei – alles umsonst! der Bräutigam geht ins Hochzeithaus und überläßt die Unglücklichen ihrer Verzweiflung. Da ergrimmt der Landgraf, daß ihm der Schaum vom Munde floß, sprang auf und schrie: Was ist das? was ist der Glaube der Christen, wenn Mariens und aller Heiligen Fürbitte Nichts helfen? – So schrie er immer fort und ließ das Spiel nicht ausspielen und redete irre. – (Bd. IV, 495)

Die drei letzten kurzen Szenen zeigen den Landgrafen, der auf die Wartburg gebracht wird, immer noch völlig von Sinnen mit den Mönchen streitet, schließlich aber versöhnt stirbt. Die fast wörtliche Übereinstimmung der Schilderung Schlenkerts mit dem Text der 'Düringischen Chronik', vor allem, was den Ausruf des Landgrafen betrifft, zeigt die Abhängigkeit des Romans von der Chronik, die im übrigen auch die Quelle für den Lexikon-Artikel im Iselin ist. Seit den Auszügen aus Johann Rothes Chronik, die von Johann Burchard Mencke 1728 in seiner Quellensammlung veröffentlicht worden waren (vgl. Anm. 11), waren die Legenden um Friedrich mit der gebißnen Wange bekannt.

### 3. D D D

Die Entstehung der Versuchung, mit den Initialen der Geliebten Susette Gontard der gescheiterten Verbindung ein Denkmal zu setzen, kann man in den 'Empedokles'-Manuskripten verfolgen; sie reicht hin bis zu den berühmten Zentralversen von 'Andenken' um die „sterblichen Gedanken“, die nach dem Tod der Susette Gontard dieser ein Grabmal stiften.<sup>17</sup> Die kunstvolle Anordnung dieser Initialbuchstaben S G im

<sup>17</sup> Zum erstenmal taucht die Formulierung „sterbliche Gedanken“ im 'Hyperion' auf (FHA

Strophengeviert der mit den Arbeiten am 'Empedokles' gleichzeitig entstandenen Ode 'Diotima' (Du schweigst und duldest ...) habe ich vor einigen Jahren schon darlegen können.<sup>18</sup> Zur Erinnerung das Schema dieser graphischen Anordnung:

```
D -----  
D -----  
  D -----  
    S ----- G  
  
D -----  
D -----  
  D -----  
    S ----- G
```

Dabei sollte der dreimal die Zeile einleitende Buchstabe „D“, der den Titel des Gedichts in dreifacher Anapher aufnimmt, mit Roman Jakobson als metonymischer Bezug auf „Diotima“ gedeutet werden. Im Zusammenhang der Recherchen für die vorausgegangene Miszelle bin ich noch auf eine andere Deutungsmöglichkeit des dreifachen D gestoßen. In der 'Nachricht von einem altdeutschen handschriftlichen Gedichte Johann Rothens oder Rodens von der Keuschheit', die J. F. A. Kinderling 1784 in Adelungs 'Magazin für die Deutsche Sprache' veröffentlicht hat (vgl. Anm. 11), macht der Verfasser auch auf die in der Vorrede von Rothes 'Thüringischer Chronik' versteckten Akrosticha aufmerksam und enträtselt sie zu einem Teil als „Denkmahl seiner [sc. Rothes] Dankbarkeit“ an seine „hohe Gönnerin“, die Landgräfin Anna von Thüringen.<sup>19</sup> Es fährt fort: „Ich merke noch dabey an, daß die ersten

11, 585), und zwar im Zusammenhang des Gedenkens an die gestorbene Diotima zu Beginn des Romans. Wenige Zeit nach der abrupten Trennung vom Hause Gontard beginnen die S-G-Alliterationen im 'Empedokles'-Quartbuch auf jener Seite, deren letzte Zeilen im Entwurf lauten: „Olymp? (Heraus (b)geworfen) (bin) ich (nun,) ich bin heraus / geworfen, bin“ (47/155:32,33 FHA 12,368). Oben auf dieser Seite wird das Stichwort „sterbliche Gedanken“ zum erstenmal wiederaufgegriffen. Im Stuttgarter Foliobuch, in den letzten Arbeiten zum 'Empedokles', häufen sich die Anspielungen: hier ist noch einmal von „sorgenden Gedanken“ die Rede (6/121:63,64 FHA 12,468), das „sterbliche Gespräch“ (6/131:21 FHA 12,488) steht neben „still Geheimniß“ (6/120:26 FHA 12,467). Es finden sich noch eine Reihe ähnlicher Alliterationen. Daß diese Initialbuchstaben auch noch die Rede von den „sterblichen Gedanken“ in 'Andenken' einrahmen, habe ich in meinem Aufsatz 'Annäherung an Hölderlins Verrücktheit' gezeigt (HJb 22, 1980–1981, S. 293 f. Anm. 22). Zur Deutung des Zusammenhangs vgl. auch den Aufsatz von Michael Knaupp in diesem Jahrbuch.

<sup>18</sup> Michael Franz/Roman Jakobson, Die Anwesenheit Diotimas. Ein Briefwechsel, in: Le Pauvre Holterling Nr. 4/5, Frankfurt a.M. 1980, S. 15–18.

<sup>19</sup> Magazin für die Deutsche Sprache (s. Anm. 11), S. 115 f.



drey Zeilen dieser Vorrede der Thüringischen Chronik mit dem Buchstaben D anfangen. Mich dünkt, daß dadurch die gewöhnliche Dedicationsformel *Dat, Dicat, Donat*, angezeigt werden sollen.“<sup>20</sup> Leider währte sich der gelehrte Forscher unter seinesgleichen und hat keinen weiteren Beleg für die „gewöhnliche Dedicationsformel“ hinterlassen. In einem heute gebräuchlichen Abkürzungslexikon wird die Existenz einer solchen Formel in leicht variierender Form (aber ohne Belegstellen) bestätigt.<sup>21</sup> Einen Beweis antreten zu wollen, daß Hölderlin genau diese Dedicationsformel, von der sein Zeitgenosse Kinderling als einer „gewöhnlichen“ spricht, gekannt und im Bau seines Gedichts intendiert hätte, wäre freilich vermessen.<sup>22</sup> Ginge es ohne diesen Beweis ab, so würde die Ode 'Diotima' sich durch das dreifache D als *Widmungsgedicht* zeigen, das die Initialen der Person, der es dediziert ist, an der Stirne trüge: S. G.

<sup>20</sup> Die 'Lacina Praefationis' (= Fetzen der Vorrede), die Mencke (s. Anm. 11) der 'Thüringischen Chronik' voranstellt, beginnen mit den (textlich korrupten) Zeilen:

Das vorgangin Bedencken ab her kan  
Das zcukünftigen sichirheyd gebricht  
Das vorgene wol bezugit  
Nummer werdit der mensche arm  
Der recht noch wißheyd ringit.

(I. B. Menckenius, *Scriptores Rerum Germanicarum, praecipue Saxoniarum* [...], Leipzig 1728, Bd. II, Spalte 1633.)

<sup>21</sup> Adriano Cappelli, *Dizionario Di Abbreviature Latine Ed Italiane* [...], Milano o.J. Den Hinweis verdanke ich Wolfgang Braungart (Gießen). – Ein moderner Beleg für das dreifache D findet sich in der Widmung zur 4. Auflage von Rudolf Bultmanns 'Theologie des Neuen Testaments', Tübingen 1961.

<sup>22</sup> Ein Indiz für die Geläufigkeit ähnlicher Dedikationsformeln bietet J. J. Eschenburgs für den Schulunterricht bestimmtes 'Handbuch der klassischen Literatur', das Hölderlin sich in der 4. Auflage (Berlin und Stettin 1801) angeschafft hat. Darin wird die Abkürzung allerdings nur in zweigliedriger Form aufgeführt: „D.D. Dono Dedit, Dedicavit“ (S. 73). Den Hinweis verdanke ich Albrecht Seifert (Hof).

## „Scaliger Rosa“

Von

Michael Knaupp

„ich will deine Leiche lieben“  
'Leonce und Lena', I/3

Die Namen, von denen der Dichter Friedrich Hölderlin in den letzten Jahren seines Lebens sagte, sie seien die seinen, geben das Gefühl, nicht nur pathologischer, sondern ebenso semantischer Natur zu sein. Hölderlin vermeinte gewiß nicht, wie Nietzsche, der dies in seinem letzten Brief äußerte, „im Grunde jeder Name in der Geschichte“ zu sein, wenn auch einige historisch klingende darunter sind. Er hielt sich nicht für einen der Großen in oder außer der Welt, selbst wenn er, jemanden fort zu haben, eindringlich drohte: „Ich bin unser Herrgott“<sup>1</sup>; eher versah er seine Gäste dort oben im Turmzimmer zu Tübingen mit Titeln, die ihnen verwehrten, sich ihm, der als einziger keine Hoheit oder Heiligkeit war, allzu sehr zu nähern.

Den zweideutig sprechenden Namen des Vaters, der in sich den Heiland ebenso wie den Teufel trägt<sup>2</sup>, mag Hölderlins spätes Bedürfnis nach Bedeutungslosigkeit durch eine Reihe zufälliger Silben ersetzt haben wollen – das Bedürfnis, deren Bedeutung dennoch auf die Spur zu kommen, konnte es nicht verhindern. Ist aber einmal die Entscheidung gefallen, die Namen, die Hölderlin sich gab, nicht für leere Buchstabenfolgen zu erachten, so muß gefragt werden, ob es sich um absichtliche Verrätselungen oder eine unbewußte Entstellungsmechanik handelt.

Keiner dieser Namen scheint ausgedacht zu sein; sie dienen stets zur spontanen Verleugnung dessen, mit dem er von Besuchern angesprochen wird. Das gilt ursprünglich auch für „Scardanelli“, der dann über längere Zeit, sogar als Signatur der Gedichte, gebraucht wird.<sup>3</sup>

Der erste der überlieferten Namen stammt schon aus den zwanziger

<sup>1</sup> Zitiert nach der Frankfurter Hölderlin Ausgabe, Frankfurt 1975 ff., Bd. 9, S. 334 (= FHA 9, 334).

<sup>2</sup> Vgl. Schwäbisches Wörterbuch, hrsg. von Hermann Fischer, Tübingen 1904 ff., unter dem Stichwort „Holderle“ und D. E. Sattler, Friedrich Hölderlin, Darmstadt und Neuwied 1981, S. 71 ff.

<sup>3</sup> Vgl. FHA 9, ebd.

Jahren und lautet „Killalusimeno“<sup>4</sup>, der zweite – erst aus der Zeit um 1840 – erscheint auf zwei Stammbuchblättern<sup>5</sup> und lautet „Buonarotti“ bzw. „Buarotti“, ein Gedicht soll sogar mit „Michel Angelo Buonarrotti“ unterschrieben sein<sup>6</sup>; seit 1841 wird „Scardanelli“ („Skardanelli“, „Scartanelli“) verwendet. 1842 heißt er einmal „Rosetti“, im letzten Lebensjahr noch „Scarivari“, „Salvator Rosa“ oder schließlich „Scaliger Rosa“ (Scaligerosa?).<sup>7</sup>

Solange keine evidente Auflösung all dieser Namen wie auch der übrigen Neologismen in Hölderlins später Rede gelingt, muß allererst nach einem Schema oder Code zur Entschlüsselung einzelner Beispiele gesucht und dies durch Verweis auf weitere Indizien hermeneutisch gestützt werden.

Ein Name ist gleichsam Bekenntnis des „ich bin's!“ – Wenn aber dessen Ausdruck unter dem Einfluß einer Entstellung zu stehen scheint, so ist ein Widerstand zu vermuten, der das ursprüngliche Bedürfnis zwar nicht restlos unterdrückt, aber seine Erscheinung so weit verfremdet, daß sie dem Bekenner schließlich selbst unkenntlich wird. In den vorliegenden Beispielen ist die erste Methode solcher Verfremdung offensichtlich die Nutzung einer fremden Sprache; die meisten dieser Namen klingen italienisch, und Hölderlin bezeugt auf die Frage, ob er früher italienisch gesprochen habe, seine Kenntnis dieser Sprache: „Si, Signore, e parlo ancora“.<sup>8</sup> Damit ist aber noch nicht gesagt, daß nun einfach zurückübersetzt werden könne. In der Tat hilft das Wörterbuch hier kaum weiter, denn wahrscheinlich muß der bedeutungstragende Teil von der ins Auge springenden äußeren Sprachform nochmals geschieden werden und verweist so am Ende auf eine ganz andere Sprache. Bei der Entschlüsselung ist auch unbedingt Hölderlins Vorliebe für anagrammatische und akrostichische Verschlüsselungen zu berücksichtigen. Je mehr solcher Methoden in den Blick rücken, umso mehr ergibt sich die

Notwendigkeit, die vorläufigen Ergebnisse einer jeden Dechiffrierung erneut durch Querverbindungen zu Daten aus Leben und Werk des Dichters zu untermauern.

Der wichtigste, weil häufigste Name, „Scardanelli“, hat bisher die meisten Deutungsversuche auf sich gezogen. Hier sollen nur zwei bisher nicht bedachte Möglichkeiten aufgeführt werden – auch, um zu zeigen, daß jede Deutung zugleich ein weiterer Schritt ins Dunkel ist.

Die erste beruft sich aufs Griechische. In Euripides' 'Kyklops' ermahnt Odysseus die Gefährten, sich nicht zu rühren, ja, nicht einmal zu blinzeln (σκαρδαύσσειν, v. 626). Passow gibt zu diesem Wort die Erläuterung: „dem starr und unverwandt Blicken entgegengesetzt“.<sup>9</sup> Nun berichtet C. T. Schwab in seinem Tagebuch über seinen zweiten Besuch bei Hölderlin, während dessen wohl zum ersten Male der Name „Scardanelli“ fällt und unter die beiden Gedichte 'Höheres Leben' und 'Höhere Menschheit' gesetzt wird: „Was mir hauptsächlich auffiel, war, daß man ihn mit Blicken gar nicht recht fassen konnte, weil sein Auge gar keinen fixen Stern hat [...]“.<sup>10</sup>

Wendet man den Blick andererseits doch noch einmal gen Italien, so bietet sich ein reitalienisierter, augmentierter und zugleich diminuierter „Cardanus“ als Vorbild an, ein Mann, dessen Name nicht nur mit der Auflösung von Gleichungen dritten Grades verbunden ist, sondern auch der Erfindung der kardanischen Aufhängung, mit deren Hilfe ein Gegenstand von der Bewegung seiner mit ihm verbundenen Umgebung freigehalten werden kann (z. B. ein Schiffskompaß).<sup>11</sup> Den Satz „es geschieht mir nichts!“ will aber Wilhelm Waiblinger, seinem Bericht in 'Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn' zufolge, von Hölderlin wiederholt vernommen haben.<sup>12</sup>

So unterschiedliche Wege die beiden Deutungen also gingen, so ähnlich ist doch ihr Ergebnis: die beide Male von Hölderlin überlieferte Haltung des Bewahrens der Freiheit gegen die Zudringlichkeit der Blick-

<sup>4</sup> Vgl. FHA 9, 311. Zur Deutung siehe auch Pierre Bertaux, Friedrich Hölderlin, Frankfurt 1978, S. 188, wo zuerst auf das Griechische als mögliche Codesprache verwiesen wird.

<sup>5</sup> Vgl. Große Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart 1943 ff., Bd. II, S. 353 (= StA II, 353).

<sup>6</sup> Vgl. FHA 9, 415.

<sup>7</sup> Die „Scardanelli“ unterschriebenen Gedichte in: FHA 9, 135 ff.; die Äußerungen gegen Besucher FHA 9, 298 ff. Zur Deutung auch der übrigen Namen vgl. die Anmerkungen ebd., insbesondere 425 (Rosetti), 429 f. (Scarivari, Salvator Rosa), 430 ff. (Scaliger Rosa). Siehe auch StA VII, 3, 304; Roman Jakobson, Hölderlin-Klee-Brecht, Frankfurt 1976, S. 30 ff., und Sattler, a.a.O. 127 ff.

<sup>8</sup> Vgl. FHA 9, 469.

<sup>9</sup> Handwörterbuch der griechischen Sprache, hrsg. von Franz Passow, Leipzig 1841 ff. Das von Hölderlin benutzte griechisch-deutsche Wörterbuch von Vollbeding, Leipzig 1784, bietet unter dem Stichwort ἀπίς, das Hölderlin in der Parodos der 'Antigona' richtig mit „Blik“ übersetzt, unter andern: „Holderstaude“.

<sup>10</sup> FHA 9, 335.

<sup>11</sup> Dieser Geronimo Cardano, wie sein eigentlicher Name lautet, war ein Renaissance-mensch mit außerordentlich bewegter Biographie, der sich, die astrologisch ermittelte Voraussage seines Endes zu bestätigen, zu Tode gehungert haben soll. Hegel nennt ihn übrigens in seiner 'Geschichte der Philosophie' im Kapitel 'Eigentümlichkeiten der Philosophie' zusammen mit Vanini, dem Hölderlin bekanntlich eine Ode gewidmet hat.

<sup>12</sup> FHA 9, 311.

ke und Bewegungen der Außenwelt als Kern des Namens „Scardanelli“.

Die weiteren Namen sollen hier ausgespart bleiben, um den letzten: „Scaliger Rosa“ zum Ausgangspunkt einer umständlicheren Untersuchung zu nehmen.

Wenn die Namensänderung Bekenntnis ist und der gewählte Name dagegen Entstellung eben dieses Bekenntnisses, so ist ein Widerstand gegen das allzu deutliche Aussprechen des zu Bekennenden wahrscheinlich.<sup>13</sup> Nun gibt Hölderlin in einer der Vorstufen zum ‘Hyperion’ selbst ein Modell zur Analyse der Ersatznamen. Im Prosaentwurf der metrischen Fassung findet sich folgende Stelle, in der die erste Begegnung mit dem „königlichen Mann“ beschrieben wird:

*Ich widerstrebte dem ungewohnten Zauber, der mich umfieng, mit Gewalt,  
um die Freiheit meines Geistes zu behalten.* (IVA 74–77)<sup>14</sup>

Daraus wird in ‘Hyperions Jugend’ der aufschlußreiche Satz:

*da wisterdand ich dem neuen Zauber, der mich umfieng, mit Mühe, daß ich  
mir den Geist frei erhielt* (VA 40,41)

Einige Zeilen darunter wird der Fehler beim Wort „Widerstand“ wiederholt, diesmal jedoch bemerkt. Nimmt man nun den Widerstand bei diesem Wort und seine Umgehung als Hinweis auf ein Entstellungsverfahren und wendet es in die andere Richtung auf den Namen „Scaliger (R)osa“ an, so mag dieser – entzerrt – das in ihm verborgene Bekenntnis offenbaren, das da lautet: „Sacrileg Os(s)a“.

Zugegeben, das Verfahren erscheint zunächst gewagt. Aber es führt nicht nur zu neuen Fragen, sondern ebenso auf erstaunliche Spuren. Als erstes ist aber zu fragen, was denn den Berg Ossa zu einem Sakrileg machen könne? Von der griechischen Ossa, dem Olymp benachbart, berichtet der Mythos, sie habe zusammen mit dem Pelion, auf die Wohnung der Götter getürmt, den Giganten zur Erstürmung des Himmels dienen sollen.<sup>15</sup> Wenn dies auch ein Heiliges verletzen sollte, so ist doch Hölderlins Beziehung zu diesem Sakrileg nicht ersichtlich.

<sup>13</sup> Zur Entstellung vergessener Eigennamen vgl. Sigmund Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Frankfurt 1954, S. 13 ff.

<sup>14</sup> Für die Zitate aus dem ‘Hyperion’ und seinen Vorstufen werden folgende Siglen verwendet: (I/II) Bd. I/II des Druckes von 1797/99; (Frg) ‘Fragment von Hyperion’ nach dem Druck in Schillers Neuer Thalia; (IV) metrische Fassung nach der linearen Textdarstellung in FHA 10/11; ebenso (V) Hyperions Jugend und (VII) Vorstufe zur endgültigen Fassung.

<sup>15</sup> Vgl. die Varianten dieser Geschichte bei Homer (Od. XI, 315 f.), Vergil (Georg. I,

Im Herbst 1796 war Hölderlin allerdings zusammen mit Susette Gontard, deren Kindern und Wilhelm Heinse, dem Verfasser des ‘Ardinghello’, im westfälischen Driburg, von wo aus die kleine Gesellschaft Ausflüge in die Umgegend, unter anderm zum sogenannten „Knochenberg“ unternahm. Die von Heinse angeregte Übersetzung „Ossaja“<sup>16</sup> für den Namen dieses Berges greift Hölderlin dann später in einem von Hellingrath ‘An die Madonna’ betitelten Entwurf wieder auf:

*An den Gränzen aber, wo stehet  
Der Knochenberg, so nennet man ihn,  
Heut aber in alter Sprache heißet  
Er Ossa, Teutoburg ist  
Daselbst auch [...]’<sup>17</sup>*

Auf den ersten Blick ist auch hierin kein Sakrileg zu erkennen, doch, richtet man das Augenmerk auf den Beginn des Verses „Er Ossa [...]“, so zeigt sich die Buchstabenfolge EROS, die einen verschwiegene Hinweis auf das gibt, was am Knochenberg wohl einstmalig geschehen ist. Es ist die Zeit der erwachenden Liebe Hölderlins zur Ehefrau seines Arbeitgebers, zu seiner Diotima.<sup>18</sup> Zwar ist für den Protestant Hölderlin die Ehe kein Sakrament, aber einen Skandal mag er immerhin befürchtet haben. Da ein solcher jedoch kaum sein Gewissen hätte belasten müssen, heißt es, die Suche fortzusetzen.

Der sechzehnte Brief des ‘Hyperion’ ist möglicherweise eine Paraphrase der Geschichte, die sich am Knochenberg zutrug; er wird deshalb hier vollständig wiedergegeben:

281 f.), Ovid (Met. I, 155 ff.) und nicht zuletzt im ‘Hyperion’ (I, 79). Merkwürdig in unserem Zusammenhang ist auch Shakespeares Verwendung dieses Motivs am Grab der närrisch gewordenen Ophelia (Hamlet V, i, 306).

<sup>16</sup> Vgl. Erich Hock, Der Knochenberg, in: HJb [2], 1947, S. 78 ff. Im Homburger Folioheft (Faksimile-Edition, FHA Supplement III, Frankfurt 1986) findet sich die Verschreibung Os(sa) zusammen mit der Bezeichnung „Bußort von Deutschland“ (307/70 : 22–24).

<sup>17</sup> Handschrift 336/2:6–10, in: Homburger Folioheft, S. 122. Beißner konjiziert StA II, 214 gegen Hellingrath: „ihn/Heut, aber“. Das verdeckt allerdings den geheimen Zusammenhang des das Gegenwärtige in alte Sprache Übersetzens. Zum verborgenen Eros vgl. das Pseudonym „Rose Selavy“ des Künstlers Marcel Duchamp, das bei Arturo Schwarz, Marcel Duchamp, Mailand 1968, S. 1 als „EROS C’EST LA VIE“ aufgelöst wird.

<sup>18</sup> Auch hier wird, in der Absicht, das zu Bekennende zu verheimlichen, ein Name durch einen anderen ersetzt, der eine bestimmte Bedeutung hat: Diotima ist bekanntlich die „Priesterin der Liebe“ aus Platons ‘Gastmahl’.

*Ein paar Tage drauf kamen sie herauf zu uns. Wir giengen zusammen im Garten herum. Diotima und ich geriethen voraus, vertieft, mir traten oft Thränen der Wonne in's Auge, über das Heilige, das so anspruchlos zur Seite mir gieng.*

*Vorn am Rande des Berggipfels standen wir nun, und sahn hinaus, in den unendlichen Osten.*

*Diotima's Auge öffnete sich weit, und leise, wie eine Knospe sich aufschließt, schloß das liebe Gesichtchen vor den Lüften des Himmels sich auf, ward lauter Sprache und Seele, und, als begänne sie den Flug in die Wolken, stand sanft empor gestreckt die ganze Gestalt, in leichter Majestät, und berührte kaum mit den Füßen die Erde.*

*O unter den Armen hätt' ich sie fassen mögen, wie der Adler seinen Gany-med, und hinfliegen mit ihr über das Meer und seine Inseln.*

*Nun trat sie weiter vor, und sah die schroffe Felsenwand hinab. Sie hatte ihre Lust daran, die schrökende Tiefe zu messen, und sich | hinab zu verlieren in die Nacht der Wälder, die unten aus Felsenstücken und schäumenden Wetterbächen herauf die lichten Gipfel strekten:*

*Das Geländer, worauf sie sich stützte, war etwas niedrig. So durft' ich es ein wenig halten, das Reizende, indeß es so sich vorwärts beugte. Ach! heiß zitternde Wonne durchlief mein Wesen und Taumel und Toben war in allen Sinnen, und die Hände brannten mir, wie Kohlen, da ich sie berührte.*

*Und dann die Herzenslust, so traulich neben ihr zu stehn, und die zärtlich kindische Sorge, daß sie fallen möchte, und die Freude an der Begeisterung des herrlichen Mädchens!*

*Was ist alles, was in Jahrtausenden die Menschen thaten und dachten, gegen Einen Augenblick der Liebe? Es ist aber auch das Gelungenste, Göttlichschönste in der Natur! dahin führen alle Stufen auf der Schwelle des Lebens. Daher kommen wir, dahin gehn wir. (I, 97 f.)*

Da ist sie: die durchaus zweideutige „Sorge, daß sie fallen möchte.“

Im Entwurf zu dieser Stelle (auf der zweiten Seite der Handschrift 276) heißt es noch ausführlicher und bedenklicher:

*Und dann, nach dem ersten erschütternden Schlage, die Herzenslust und zärtliche Sorge, daß sie fallen möchte (VIIB 37a, 38a)*

woraus in einer späteren Überarbeitung wird:

*Und dann, nach dem süßen Schrecken, als hätt' ich eine Sünde begangen, u. dann die Herzenslust so traulich neben ihr zu stehn, und die zärtliche Sorge, daß sie fallen möchte (VIIB 37, 38)<sup>19</sup>*

<sup>19</sup> Auch das Verschwinden der stillen Gestalt, deren Gesicht sich so aufschließt „wie eine Rose aufgeht“ (VIIB 16a,18) und ihr Wiederauftauchen in der Druckfassung, wo es heißt:

Der Todeswunsch gegen die Geliebte<sup>20</sup> ist die Sünde und das Sakrileg, die Hölderlin nicht nur über den Tod der Susette Gontard hinaus, sondern gerade wegen ihres zu frühen Todes belasten konnte.

So schockierend diese These zunächst scheint<sup>21</sup>, sie eröffnet eine ganze Reihe von Zusammenhängen, die sich an den Tod der Diotima und ihres Vorbildes<sup>22</sup> anschließt.

Im November 1799 schreibt Hölderlin an Susette Gontard im Entwurf zu einem Begleitbrief für den soeben erschienenen zweiten Band des 'Hyperion':

*Hier unsern Hyperion, Liebe! Ein wenig Freude wird diese Frucht unserer seelenvollen Tage dir doch geben. Verzeih mirs, daß Diotima stirbt. Du erinnerst Dich, wir haben uns ehemals nicht ganz darüber vereinigen können. Ich glaubte, es wäre, der ganzen Anlage nach, nothwendig. Liebste! alles, was von ihr und uns, vom Leben unseres Lebens hie und da gesagt ist, nimm es wie einen Dank, der öfters um so wahrer ist, je ungeschickter er sich ausdrückt.<sup>23</sup>*

Das euphemistische „glaubte“ verdeckt den vom ersten Band des 'Hyperion' ausgehenden Zwang, Diotima sterben zu lassen; dort heißt es nämlich:

„[sie] stand sanft empor gestreckt die ganze Gestalt [...]“ (I, 97), mag als Hinweis auf die biographische Wurzel dieser Stelle dienen; vgl. dazu unten Anm. 28.

<sup>20</sup> Der kritische Paranoiker Dalí beschreibt hemmungsloser eine ganz ähnliche Situation, die sich in den ersten Tagen seiner Bekanntschaft mit Gala Eluard, seiner späteren Frau, ereignete [‘Das geheime Leben des Salvador Dalí’, München 1984, S. 283]: „Auf einem Ausflug zu den Felsen von Cap Creus bestand ich erbarmungslos darauf, daß Gala bis zur Spitze all dieser höchst gefährlichen, zum Teil sehr hohen Felsen hinaufkletterte. Bei diesen Klettereien verfolgte ich eindeutig kriminelle Absichten, besonders als wir die höchste Stelle eines riesigen rosa Granitblocks erreichten, »der Adler« genannt, weil er sich wie ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen über einen jähen Absturz neigt.“

<sup>21</sup> Die These ist nicht mehr ganz neu; vgl. Marlies Janz, Hölderlins Flamme, in: HJb 22, 1980–81, S. 122 ff.; sie ist dort allerdings nur auf den Tod der Diotima bezogen.

<sup>22</sup> Die Verschlingungen von Hölderlins Leben und Werk lassen unter der entsprechenden Vorsicht, die Ebene ihrer idealischen Entgegensetzungen nicht mit der Ebene der natürlichen Personen zu verwechseln, das Verfahren zu, Beziehungen und Auseinandersetzungen der Romanfiguren zurück auf ihre Vorbilder zu projizieren. Vgl. auch den in der Folge zitierten Begleitbrief zum zweiten Band des 'Hyperion'.

<sup>23</sup> StA VI, 370 bzw. FHA 10,27f. Zu einer alternativen Interpretation des „glaubte“ vgl. Janz, a.a.O. S. 123.

[...] da finden die süßen Schrecken mich aus, die süßen verwirrenden Schrecken, daß Diotima's Grab mir nah ist.

Hörst du? hörst du? Diotima's Grab! (I, 106)<sup>24</sup>

In das für Susette Gontard bestimmte Exemplar des zweiten Bandes schreibt Hölderlin die berühmte Widmung: „Wem sonst als Dir.“ Sie ist ein Zitat aus dem 'Fragment von Hyperion', wo ein junger Tiniote mit Namen Adamas, dem an anderer Stelle (Frg, 213) Hölderlins Bildungstheorie in den Mund gelegt wird, auf Vorschlag der weiblichen Figur, die dort noch Melite heißt, das dem Standbild Homers dargebrachte Totenopfer einer Haarlocke<sup>25</sup> mit eben diesen Worten begleitet: „Wem sonst, als dir?“ In der endgültigen Fassung des Romans wird aber Hyperion selbst von Alabanda als „junger Tiniote“ bezeichnet, nachdem dieser ihn gefragt hat:

O warum kann ich sie [Diotima] dir nicht schenken? (II, 82)

So liest sich die Widmung als Begleitung eines Totenopfers an das noch lebende Vorbild des Standbildes, das Diotima ist.<sup>26</sup>

„Du wirst sie tödten“, warnt denn auch Notara den Hyperion, als dieser Diotima zu verlassen sich anschickt, während er noch wie ein Betender vor der holden Statue steht (II, 18), und später bekennt Hyperion dem Notara, daß die Gedanken seiner Jugend ihm Diotima vergiftet haben (II, 109). Die Gedanken der Jugend kommen aber vielleicht im 'Fragment von Hyperion' zum Ausdruck, wenn es dort heißt:

Alle meine niedergedrückten Wünsche erwachten wieder. Einen Augenblick darauf ermannet' ich mich zwar, und sagte dem Sturm in mir, daß ich heute gerade sie schlechterdings nicht sehen wolle, gieng aber doch an ihrem Hause vorüber, gedankenlos und zitternd, als hätt' ich einen Mord im Sinne.

(Frg, 199)

Der Todeswunsch gegen die Geliebte mag als das Bestreben, sich ihr Lebendiges einzuverleiben, gelesen werden. Solche Aufhebung des schmerzlichen Bewußtseins der Getrenntheit aber setzt das Andere erneut als Objekt, als Totes zumal, das als Schrift wieder ausgeschieden,

<sup>24</sup> So auch schon in VIIB 232. Die „süßen Schrecken“ korrespondieren der Stelle im 16. Brief des 'Hyperion'.

<sup>25</sup> Zum Haaropfer vgl. Hom. II. XXIII, 134 f.

<sup>26</sup> Vgl. II, 101. Zum Opfer der Frau vgl. auch II, 98 die Erinnerung Diotimas an die Situation auf dem Felsen, aber auch schon 'Emilie vor ihrem Brauttag' v. 267 f: „Oft meint' ich schon, wir leben nur, zu sterben, / Uns opfernd hinzugeben für ein Anders“, was Emilie an Klara nach dem Besuch des „Varusthales“ im Teutoburger Walde schreibt.

Hölderlin im Turm, als der ihn besuchende C. T. Schwab im 'Hyperion' blätterte, zu der Bemerkung veranlaßte: „Guck nicht so viel hinein, es ist kannibalisch.“

Die Schuld am Tod der Geliebten verlangt nach Erlösung, die nur das Verzeihen der Getöteten gewähren kann. So wird bei Goethe, wo das gelingt, das am Ende des 'Urfaust' noch bloß gerichtete Gretchen, das durch Faustens Schuld in den Kerker kam, in der vollendeten Tragödie „gerettet“ (Faust I, 4611), um in deren zweitem Teil, in den Himmel erhöht, die Mater Gloriosa, um Faustens Unsterbliches willen, zu bitten:

Vergönne mir, ihn zu belehren:  
Noch blendet ihn der neue Tag!

worauf sie mit der Antwort zugleich neuerliche Erhöhung erfährt:

Komm, hebe dich zu höhern Sphären!  
Wenn er dich ahnet, folgt er nach (Faust II, 12092 ff.)

und schließlich im Chorus Mysticus verewigt wird:

Alles Vergängliche  
Ist nur ein Gleichnis;  
Das Unzulängliche,  
Hier wird's Ereignis;  
Das Unbeschreibliche,  
Hier ist's getan;  
Das Ewigweibliche  
Zieht uns hinan.

(Faust II, 12104 ff.)<sup>27</sup>

Das Ewigweibliche zieht so hinan, wie das Endlichweibliche hinabzuziehen vermag, vor welchem Untergang, der die Unschuld verdirbt, nur der Tod der Geliebten retten kann. Dem Vergänglichen des Weibes aber gelten jene sterblichen Gedanken, die Hölderlin mit seinen Figuren teilt – bis die verzeihende Stimme aus dem Himmel spricht.

Die akrostichisch in diesen Gedanken versteckten Initialen der Susette Gontard<sup>28</sup> verraten ihren weltlichen Gegenstand, der so wenig willens

<sup>27</sup> Zitiert nach Artemis-Gedenkausgabe, Zürich 1949 ff., Bd. 5.

<sup>28</sup> Zur Verwendung der Initialen S. G. vgl. Michael Franz/Roman Jakobson, Die Anwesenheit Diotimas, in: Le pauvre Holterling 4/5, Frankfurt 1980, S. 15 ff., und M. F., Annäherungen an Hölderlins Verrücktheit, in: HJb 22, S. 293 f. (Anm.). Die sterblichen Gedanken erscheinen in Hölderlins Werk dreimal: im 'Hyperion' (I,9), im 'Empedokles' (2. Entwurf IIIA, 423a, 424a; FHA 13, 789) und im Gesang 'Andenken' (v. 319); vgl. auch Sattler a.a.O.

war, zu sterben, wie er es billigte, daß seine Gestalt im Roman es tut.

Im letzten Brief des Romans hört Hyperion Diotima aus dem Jenseits sprechen, und ihre Stimme weist, wie im ersten ihr Grab auf den zweiten Band, vor zu einem ausstehenden dritten:

*Bei den Meinen, rief sie, bin ich, bei den Deinen, die der irre Menschengeist  
miskennt!* (II, 122)

Die Nachrichten von einem dritten Band mögen nur ein Spiel in Gedanken dokumentieren, das Hölderlin Sinclair einst mitteilte<sup>29</sup>, aber es verfolgte ihn bis in den Turm, wo die späten 'Hyperion'-Fragmente entstanden, in denen Diotima „aus der Ferne“ noch einmal zu Hyperion spricht, aber – das Gespräch bricht ab:

*Du seiest so allein in der schönen Welt  
Behauptest du mir immer, Geliebter! das  
Weist aber du nicht,<sup>30</sup>*

Das späte Bekenntnis „Scaliger Rosa!“ vermag, wenn auch in seiner Mitte EROS prangt, mit dem „Sacrileg Ossa“ nicht zu versöhnen. Seelos geworden starrt der Eremit auf das Golgatha seiner Geschichte zurück.

S. 187 ff. Daß die 'Empedokles'-Stelle die sterblichen Gedanken durch Sorgen ersetzt, macht auf eine zusätzliche Bedeutungsebene im Namen Scaliger Rosa aufmerksam, die eine Identifikation (schon durch die weibliche Endung nahegelegt) vollzieht, die bereits in der Antwort, die Hölderlin im Turm auf die Frage, ob er sich noch seiner Diotima erinnere, ausgesprochen ist: „Närret ist se worda, närret, närret, närret.“ (FHA 9,429, 432). Möglich ist aber auch, daß der Name des Hafens „de la Scala“, der unterhalb der Einsiedelei der Apokalypse auf Patmos liegt, wie in einem Treppentraum *sub rosa* gestellt wird (vgl. Reise des Grafen von Choiseul-Gouffier durch Griechenland I/2, Gotha 1782, S. 13).

<sup>29</sup> Vgl. den Brief von Diest an Kerner vom 4. Juli 1821: „Ueberhaupt ist über *Hyperion* so viel zu sagen, ich erinnere mich sehr deutlich daß der verstorbene *Sainclair* einmal äußerte, *H*: Plan mit dem Buche sey gewesen, in einem noch ungeschriebenen dritten Theile zu zeigen, wie das Christenthum am Ende aller irdischen Leiden u: Freudens uns mit der Welt versöhnt u: einigt, *H*: habe aber, ich weis nicht warum, diesen Plan späterhin nicht durchgeführt [...]“ (StA VII, 2,484).

<sup>30</sup> „Wenn aus der Ferne...“ v. 49 ff., vgl. auch die letzte Überarbeitung der Ode 'Diotima' (FHA 5, 425 f.).

Scardanelli

Von

Klaus Weimar

Der Name hört sich italienisch an und scheint doch in Italien nicht vorzukommen. Betrachtet man ihn aber doch einmal nach italienischen Wortbildungsregeln, so ergibt sich Folgendes: das Suffix „-elli“ ist ein gebräuchliches Diminutivzeichen in Familiennamen; das Präfix „s-“ eine Negation oder Privation; nach Abzug beider bleibt übrig „-cardan“, zum italienischen Eigennamen vervollständigt: Cardano, Vorname Girolamo, lateinisch Hieronymus Cardanus. Scardanelli wäre demnach sozusagen ein entcardanisierter kleiner Cardanus. Dagegen wird nichts einzuwenden sein. Die Frage ist nur, was es uns bringt, und ihre Antwort hängt daran, wer Cardanus war und was von ihm allenfalls negiert und diminuiert werden könnte.

Cardanus (1501–1576), als Mathematiker, Philosoph, produktiver Naturwissenschaftler und erfolgreicher Mediziner zu seiner Zeit fast unvermeidlich vom Schleier des Obskuren und Magischen umgeben, ist nicht nur den Technikern durch die ingeniose Erfindung des kardanschen Ringes oder Kardangelenks und den Mathematikern durch die gar nicht von ihm stammende kardansche Formel in Erinnerung geblieben, sondern auch der allgemeinen Gelehrtenwelt durch zahlreiche Anekdoten, Wunderlichkeiten und Kühnheiten, die fort und fort überliefert wurden.

Zieht man ab, was stereotyp – entschuldigend oder verurteilend – über seinen dubiosen Charakter, seine unordentliche Lebensweise und seine mißratenen Kinder aus seiner ungewöhnlich offenerzigen und schonungslosen Autobiographie 'De vita propria' kolportiert wurde, so bleiben drei Anstößigkeiten aus seinen Schriften und eine aus seinem Leben übrig, die man vollständig oder in wechselnder Zusammenstellung allenthalben lesen konnte, in Lexika (z. B. Bayle, Zedler, Jöcher) wie in Philosophiegeschichten (z. B. Brucker und Tiedemann).

Die bekannteste ist, daß er Christo die Nativität gestellt (also aus der Stellung der Gestirne bei der Geburt dessen ganzes Leben als ein präformiertes abgeleitet) hat; eine kaum weniger bekannte, daß er dieselbe

Prozedur auf sich angewendet hat und zuletzt freiwillig verhungert sei, um sein errechnetes Todesjahr nicht zu verpassen; die dritte, daß er nach eigener Aussage einen spiritum familiarem gehabt habe, der ihm Träume ausgelegt und die Zukunft eröffnet habe; die vierte schließlich, von Brucker<sup>1</sup> kommentarlos notiert und von Lessing<sup>2</sup> nachdenklich kommentiert, daß er der christlichen Religion große Veränderungen im Jahre 1800 prophezeit hat.

Zweierlei voraussetzend, was vorauszusetzen als nicht allzu kühn erscheint, daß nämlich Hölderlin Kenntnis erstens vom Italienischen in dem für die Namensbildung ausreichenden Maße und zweitens vom Gemeingut, Cardano betreffend, hatte, so wird „Scardanelli“, der entcardanisierte kleine Cardanus, jemand sein, der die ehemals vorhandene, im Vergleich mit seinem Namensvorbild allerdings bescheidene Ein- und Übersicht verloren hat, sowohl in seinem eigenen Leben als auch in der Weltgeschichte.

Da Hölderlin bekanntlich energisch auf dem Namen Scardanelli bestanden hat<sup>3</sup>, muß er für ihn eine wichtige Bedeutung gehabt haben, – warum nicht diese?

<sup>1</sup> Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in occidente litterarum ad nostra tempora*. Tomi IV. pars altera. Leipzig 1744, S. 84.

<sup>2</sup> Gotthold Ephraim Lessings *Sämtliche Werke*. 3. Aufl. Hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker. Sechzehnter Band. Leipzig 1902, S. 397 f.

<sup>3</sup> StA VII, 3, 205.

## „Scardanal“ – „Scardanelli“

Bericht über eine Entdeckung während einer Reise in die Quellgebiete des Rheins

Von

Rudolf Straub

In den letzten sechs bis sieben Jahren seines Lebens unterzeichnete Hölderlin seine Gedichte mit „Scardanelli“ (Variationen: „Skardanelli“, „Scartanelli“, „Skartanelli“). Das erste Mal tauchte dieser Namenszug, laut Gustav Schlesiers Notizen, als Unterschrift unter ‚Raisonnements‘ auf, die Elisabeth Zimmer am 2. Januar 1837 (möglicherweise 1838) an Hölderlins Mutter sandte. Wie sehr Hölderlin auf die Akzeptanz dieser neuen Namensgebung bestand, wissen wir durch Chr. Th. Schwabs Tagebucheintrag vom 21. Januar 1841: „Heute war ich wieder bei ihm, um einige Gedichte, die er gemacht hatte, abzuholen. Es waren zwei, unter denen keine Unterschrift war. Zimmer's Tochter sagte mir, ich solle ihn bitten, den Namen H. drunter zu schreiben. Ich gieng zu ihm hinein und that es, da wurde er ganz rasend, rannte in der Stube herum, nahm den Sessel und setzte ihn ungestüm bald da, bald dorthin, schrie unverständliche Worte, worunter: «Ich heiße Skardanelli» deutlich ausgesprochen war, endlich setzte er sich doch und schrieb in seiner Wuth den Namen Skardanelli darunter. Ich gieng nun gleich wieder und obgleich er mich mit den Händen heftig fortwinkte und dazu fluchte, machte ich, ohne mich aus der Fassung bringen zu lassen, anständige Verbeugungen.“

So bizarr diese Szene auch auf uns wirken und so typisch die Äußerungsart auch für Geisteskranke sein mag, so dürfen wir meines Erachtens doch nicht daran zweifeln, daß Hölderlin mit der Durchsetzung des Namens ›Scardanelli‹ seiner Umgebung signalisieren wollte: Es ist ein anderer, der diese Verse verfaßt hat. Und es ist sicherlich nicht falsch, in dem Namen ›Scardanelli‹ den Schlüssel zu suchen, der zu dieser anderen Persönlichkeit mit der neuen Dimension führt. Allein die folgenden zwei Gedichte, die er nach der oben beschriebenen Szene Chr. Th. Schwab übergeben hat, rechtfertigen die Ernsthaftigkeit der Nachforschungen im Zusammenhang mit dieser Namensgebung:

### Höheres Leben.

*Der Mensch erwählt sein Leben, sein Beschließen,  
Von Irrtum frei kent Weisheit er, Gedanken,  
Erin'rungen, die in der Welt versanken,  
Und nichts kann ihm der innern Werth verdrießen.*

*Die prächtige Natur verschönet seine Tage,  
Der Geist in ihm gewährt ihm neues Trachten  
In seinem Innern oft, und das, die Wahrheit achten,  
Und höhern Sinn, und manche seltne Frage.*

*Dann kann der Mensch des Lebens Sinn auch kennen,  
Das Höchste seinem Zweck, das Herrlichste benennen,  
Gemäß der Menschheit so des Lebens Welt betrachten,  
Und hohen Sinn als höhres Leben achten.*

Scardanelli<sup>1</sup>

### Höhere Menschheit.

*Den Menschen ist der Sinn ins Innere gegeben,  
Daß sie als anerkannt das Bessere wählen,  
Es gilt als Ziel, es ist das wahre Leben,  
Von dem sich geistiger des Lebens Jahre zählen.*

Scardanelli<sup>2</sup>

Auch das folgende Gedicht entstand um diese Zeit. Ich will es zitieren, weil ich darin einen gewissen Abschluß, wenn nicht gar die Lösung im Ringen mit den Gedanken in den beiden vorangegangenen Gedichten zu erkennen meine:

### Überzeugung.

*Als wie der Tag die Menschen hell umscheinet,  
Und mit dem Lichte, das den Hö'n entspringet,  
Die dämmernden Erscheinungen vereinet,  
Ist Wissen, welches tief der Geistigkeit gelinget.<sup>3</sup>*

Aus diesen Versen spricht kein kranker, sondern ein verwandelter Geist. Hier darf nur das dichterische Werk zählen und keine anderen Lebensäußerungen oder -umstände. Nun müssen wir uns freilich damit zufrieden geben, daß alles Nachdenken und Forschen in diesem Zusammenhang einen mehr oder weniger großen Rest Spekulation enthält.

<sup>1</sup> Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, kritische Textausgabe, hrsg. von D. E. Sattler, Band 9, Darmstadt 1984, S. 65.

<sup>2</sup> Ebd. S. 66.

<sup>3</sup> Ebd. S. 67.

Obwohl ich die Deutungen des Namens ›Scardanelli‹ von D. E. Sattler<sup>4</sup> und Christoph Kirchner<sup>5</sup> u. a. mit großem Interesse verfolgt habe, dachte ich eigentlich nicht daran, mich an dieser Diskussion zu beteiligen. Meine Reise in die Schweiz galt vielmehr den Rätseln der Rheinhymne, und so suchte ich nach der imaginären Position des Dichters, wie wir sie in der Zusammenschau der ersten und zweiten Strophe errathen können. Ich *sehe* den Dichter in einer erhöhten Position über dem Rhein auf einer der unteren Stufen der „Treppen des Alpengebirgs“. Hinweise in der Literatur<sup>6</sup> veranlaßten mich, die Tamina-Schlucht von Bad Ragaz aufwärts nach Bad Pfäfers zu durchwandern und weiter über Vättis dem Kunkelspaß zuzustreben. Damit schneidet man die große Biegung ab, die der Rhein bei Chur von der östlichen in die nördliche Richtung vollzieht. In der Nähe des Kunkelspasses fand ich in der Südflanke der Ringelspitze (Piz Barghis) einen Aussichtspunkt, der einen Einblick in die Täler des Vorder- und des Hinterrheins ermöglichte und einen Ausblick gewährte auf die Gletscherregionen des Adula-Gebirges im Süden (Quellgebiet des Hinterrheins), bis hin zu den Gipfeln des Piz Medel und des Gotthard-Gebietes (Vorderrhein). Die Täler der großen Gletscherzuflüsse Rabiusa, Valserrhein-Glogn, Somfix, Medelser Rhein, die sich von Süden her in den Vorderrhein ergießen, ziehen wie gewaltige Ackerfurchen aus den Gletscherregionen in das Haupttal des Vorderrheins. Ich habe also die Täler des Alpenrheins und seiner größten Zuflüsse vor bzw. ca. 1000 m unter mir. Wenn ich dieses Gebiet nun mit einem Blick erfasse, so suche ich die imaginäre Position des Dichters über dem Zusammenfluß des Vorder- und des Hinterrheins. Dieser Punkt liegt genau gegenüber meinem Standplatz, in dem Höhenrücken zwischen dem Tal des Hinterrheins und dem der Rabiusa. Dieser Höhenrücken baut sich auf von den Almen über Bonaduz bis zu den Gletschergipfeln des Adula-Gebirges. Hier, auf den dem Bergwald abgerungenen Almhügeln, im Dreieck des Zusammenflusses von Vorder- und Hinterrhein, in unmittelbarer Nähe der Via Mala und des Versamer Tobels (Schlucht der Rabiusa), hier müßte man die Sprache des Stroms und seiner Quellen vernehmen können. Durch das Tele-

<sup>4</sup> Ebd. S. 7 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Dietrich Uffhausen, „Weh! Närrisch machen sie mich.“ in HJb 24, 1984/85. S. 312 f., Anm. 7.

<sup>6</sup> Adolf Beck und Paul Raabe, Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild, Frankfurt: Insel 1970, S. 61. Dort finden wir die Vermutung geäußert, daß Hölderlin nach seinem Aufbruch in Hauptwil die Tamina-Schlucht (zwischen Bad Ragaz und Bad Pfäfers) besucht haben könnte. Vgl. auch Lothar Kempster, Hölderlin in Hauptwil, Tübingen 1975, S. 52, Abs. 4, Z. 8 und S. 64.



objektiv machte ich an dieser Stelle einen kleinen Weiler ausfindig, den in größeren Abständen mehrere Häuser umstanden. Ich besorgte mir von dem ins Auge gefaßten Gebiet eine genaue topographische Karte. Und nun die Überraschung: Der Weiler, dessen Lage mit der von mir angenommenen Position des Dichters identisch ist, trägt den Namen ›Scardanal‹. Nun fühlte ich mich doch veranlaßt, Nachforschungen über die Geschichte des Weilers und dessen rätoromanischen Namen anzustellen. Dabei erhielt ich folgende Auskünfte bzw. Kopien von Dokumenten:

Von der Gemeinde Bonaduz: Eine Kopie einer Urkunde aus dem Jahr 1782. Dieses Schriftstück ist eine Anordnung der Gemeinde Bonaduz, zu der der Weiler Scardanal gehört. Es enthält den Beschluß der Gemeindeversammlung, Fahr- und Transportwege auszubauen bzw. neu zu bauen, um die vorhandenen Gebäude zu erhalten oder neue erstellen zu können.

Von der „Lia Rumantscha“, Chur (Gesellschaft für rätoromanische Sprach- und Namensforschung): Einen Auszug aus dem ‚Rätischen Namensbuch‘. Ich zitiere die entscheidenden Stellen: ›Scardanal‹ (Bon.) Mai., Wi., kleine Siedlung, früher nur Maiensässe. Heute Ferienhäuser, Jugendherberge, Skihaus. [...] Urk. 1375 sur plan da Scardanal, 1782 Scardanal Wa. Sh. »Scarnòz«. | »Scarnòz« [...] Entspricht lautl. einem Typus EX-CATENALE, der evtl. auch in Scardanal stecken könnte. Die sizil. Form scatinari »roden« EX-CATENARE (REW 1764) gestattet die Annahme einer Bildung EX-CATENALE »Rodung« (cf. RONC-ALE) auch für Bünden.<sup>7</sup>

Nach Auskunft der „Lia Rumantscha“ war rätoromanisch bis 1916 noch Umgangssprache in Bünden. Der Großteil der Bevölkerung war jedoch um die Jahrhundertwende vom 18. ins 19. Jahrhundert bereits zweisprachig. Die amtliche Urkunde von 1782 ist in deutscher Sprache verfaßt.

Der Ursprung des Namens ›Scardanelli‹ im Quellgebiet des Alpenrheins? Diesem Hintergrund könnte man das Reine, Einfache und Elementare der Sprache des späten Hölderlin in gleicher Weise zuordnen wie seine tiefgründigen, oft überraschend ins karge Umfeld gesetzten Verse. ‚Roden‘<sup>8</sup>, ‚urbar machen‘, ‚erneuern‘ im Wortstamm von Scardanal trifft nach meinem Empfinden auf das zu, was Hölderlin in seinem Spätwerk sowohl stilistisch als auch inhaltlich vollzog, was uns als Phänomen der Verwandlung der Hölderlinschen Dichtkunst im Spät-

werk vorliegt. Es drängen sich weitere Fragen auf: Besteht die Möglichkeit, daß Hölderlin in Scardanal war? Hat er den Ort Scardanal auf einer Landkarte entdeckt und ihn zum imaginären Ausgangspunkt für die Rheinymne gewählt? Wir können davon ausgehen, daß Hölderlin spätestens am 13. April 1801 in Hauptwil aufbrach; wir wissen jedoch nicht, wann er in Nürtingen ankam. Einem Brief an Schiller vom 2. Juni 1801 entnehmen wir das erste Datum aus Nürtingen nach seiner Ankunft.

Hölderlin dürfte von Gonzenbach wohl großzügig entlohnt worden sein. Tendiert man nach dem Studium des Briefwechsels bereits zu dieser Einschätzung, so wird sie noch bestärkt durch Lothar Kempfers ausführliche Recherchen über Anton von Gonzenbach, seine Familie, sein Haus und seine Gepflogenheiten, insbesondere im Umgang mit seinen Hofmeistern.<sup>9</sup>

Es ist also durchaus denkbar, daß sich Hölderlin eine Reise in der Postkutsche leistete. Das Tal des Alpenrheins war als Zufahrt zu den Alpenpässen eine vielbefahrene Strecke mit reichlich Poststationen (Pferdewechsel!). Das ermöglichte, unterstützt von dem milden Frühling des Jahres 1801<sup>10</sup>, eine rasche Reise von 1 1/2 bis 2 Tagen für die ca. 100 km lange Strecke nach Chur oder Bonaduz. Bei der Rückreise könnte er sich von der Rheinmündung bei Altenrhein nach Lindau übersetzen haben lassen (vgl. ‚Heimkunft‘). So würde der rätselhafte Umweg über Lindau einen Sinn bekommen. Noch eins: nachdem ich die meisten Schluchten des Alpenrheins und seiner Zuflüsse besucht habe, trifft meinen Eindrücken nach die zweite Strophe der Rheinymne auf keine dieser Schluchten in dem Maße zu wie auf die Via Mala. Freilich bleiben noch genügend Aspekte für die Annahme, daß Hölderlin rein imaginativ gearbeitet hat. Dann darf man jedoch unterstellen, daß er unter anderem ein genaues Kartenwerk zur Verfügung hatte.

Der mögliche Standort des Dichters der Rheinymne, der sich später ›Scardanelli‹ nannte, und die Lage des Ortes Scardanal sind identisch –

(1772–1801) nannte sich seit dem Frühjahr 1798 Novalis. Voraus ging der Tod seiner erst 15-jährigen Braut, Sophie von Kühn, am 19. März 1797. Es war der Einschnitt im Leben Friedrich von Hardenbergs. Novalis war ein alter Geschlechtsname. Schon im Mittelalter nannten sich einige Herren von Hardenberg nach einem Gut Großenrode bei Nörten (Niedersachsen) „von Rode“ oder „de Novali“, was soviel wie Neuland, Rodender oder Pionier bedeutet. (Vgl. dazu Paul Kluckhohn und Richard Samuel in: Novalis Schriften, 4 Bände, Leipzig 1929, Einleitung zum 1. Band).

<sup>9</sup> Lothar Kempfer, Hölderlin in Hauptwil, Tübingen 1975.

<sup>10</sup> Ebd. S. 42.

<sup>7</sup> Andrea Schorta, Rätisches Namensbuch, Bern 1985, S. 830.

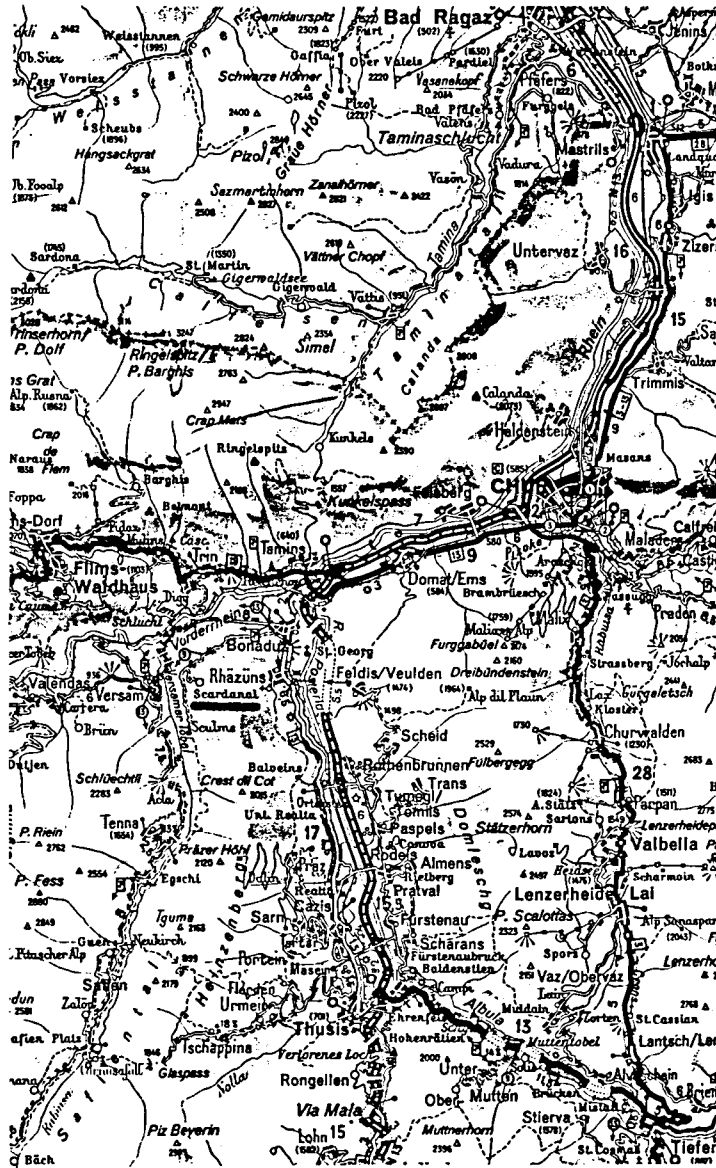
<sup>8</sup> Hier sei auf eine Parallele hingewiesen: Der Dichter Friedrich von Hardenberg

ein Zufall? Der Name ›Scardanelli‹ könnte, von Scardanal abgeleitet, dem rätoromanischen Sprachgebiet des Alpenrheins entstammen und soviel wie ‚Roder‘ bedeuten.

## ‘Hölderlin und die Aufklärung’ Bericht über die von mir geleitete Arbeitsgruppe

Von

Christoph Jamme



Im Zuge einer – sich nach Tschernobyl sicher noch verstärkenden – Kritik der Aufklärung und des technisch-wissenschaftlichen Umgangs mit Natur hat man in letzter Zeit Hölderlin wiederentdeckt – im Kontext der Diskussion der „neuen Mythologie“ (M. Frank) oder der Suche nach Formen der nicht-wissenschaftlichen Naturerfahrung (B. Liebrucks, K. Hübner). Wenig gesehen wurde aber bisher, daß das Hölderlinsche Werk ganz explizit einen Diskurs über die Dialektik der Aufklärung enthält. Hölderlins Kritik an der Aufklärung gilt vor allem ihrer Naturfeindschaft und beinhaltet eine geradezu erschreckend aktuelle Kritik an einer falsch verstandenen Autonomie des Geistes, die „die Welt um uns zu einer Wüste“ macht (StA III, 190).

Die Herausbildung dieser Kritik der Aufklärung sollte an einigen wenigen – vornehmlich theoretischen – Texten herausgearbeitet werden. Näher behandelt wurden: die Tübinger ‘Hymne an die Menschheit’ (StA I, 146 ff.); der Brief an den Bruder vom September 1793 (StA VI, 92 f./Br. 65); der ‘Hyperion-Roman’ (die metrische Fassung StA III, 186 f.; aus dem endgültigen Roman die Smyrna-Episode, StA III, 19–23, und der Scheltbrief, StA III, 153–56); die Fragmente philosophischer Briefe (StA IV, 275–78). Aus Zeitgründen (wegen des Vortrages von D. Uffhausen) nicht mehr behandelt werden konnten eine Szene aus der ersten Fassung der ‘Empedokles’-Tragödie (StA IV, 20 f.) und eine Passage aus dem ‘Grund zum Empedokles’ (StA IV, 159).

Die Tübinger Hymnen begegnen dem Bestehenden und der Wirklichkeit negativ. Diese Negation der Wirklichkeit kann man (wie H. U. Hauschild gezeigt hat) als Verdichtung von „Hoffnung“ begreifen, Hoffnung auf eine Überwindung der Misere in Deutschland von der Französischen Revolution her. Hier nähert sich Hölderlin den Aufklärern, die politische Lyrik mit den Programmpunkten „Patriotismus“ und „Republikanismus“ dichteten (etwa Conz). Mit den Aufklärungs-Utopien teilt der Dichter auch den Zukunftsoptimismus. Diese aufklä-

rerische Position läßt sich an den Gedichten und Briefen dieser frühen Zeit vielfach belegen, etwa an dem Brief an den Bruder vom September 1793. Dieser große programmatische Brief, der den Begriff „Aufklärung“ wörtlich nennt, faßt alle Tendenzen der Tübinger Hymnen nochmals theoretisch zusammen und gibt einen Ausblick auf die folgende 'Hyperion'-Dichtung, vor allem hinsichtlich des Erziehungsgedankens. Er verklammert Naturrecht und Utopie (Hauschild) und steht deutlich in der Tradition von Herders „Volkserziehungs“-Ideal.

Die Arbeit am 'Hyperion'-Roman dokumentiert, wie kürzlich auch G. Kurz (in seinem Beitrag in dem Sammelband 'Idealismus und Aufklärung', Stuttgart 1988) gezeigt hat, Hölderlins zunehmend kritische Sicht der Aufklärung, der er Unaufgeklärtheit über sich selbst vorwirft. Hölderlin kritisiert am aufklärerischen Denken den Anspruch auf Herrschaft über die äußere Natur, über das eigene (sinnliche) Selbst und über andere. In der Smyrna-Episode konfrontiert Hölderlin wahre und Pseudo-Aufklärung. Der Scheltbrief verdammt mit Rousseaus 'Erstem Diskurs' die arbeitsteilig aufgespaltenen Mitglieder der Gesellschaft und den Umschlag von einseitiger Aufklärung in Barbarei.

Daß Hölderlin bei aller Kritik an dem Vernunftpostulat und den Freiheitsimplikationen der Aufklärung festhält, dokumentiert das früher 'Über Religion' betitelte 'Fragment philosophischer Briefe'. Die Aufklärung, so Hölderlins Kritik, verfehle die Lebenswelt. Die Verhältnisse des Lebens lassen sich nicht rein intellektuell betrachten, denn der Verstand („Gedanke“) geht auf das Allgemeine, die allgemeingültigen Gesetze des Lebens (Kant); damit vermag man aber den „innigeren Zusammenhang des Lebens“ nicht oder nicht vollständig zu erfassen. Hölderlin gelangt von hier aus zu einer Kritik der rationalistischen Moral des 18. Jahrhunderts und des kategorischen Imperativs Kants als Formen von Moral, die ohne Berücksichtigung der jeweiligen konkreten (Lebens-)Situationen Pflichten (wie in der 'Metaphysik') fordern. Dieser Art von Ethik setzt Hölderlin die Griechen gegenüber: die „höhere Aufklärung“.

Auf die Weiterführung dieser Tendenzen im Spätwerk (besonders in den 'Anmerkungen' zu den Sophokleischen Tragödien) konnte nur stichwortartig hingewiesen werden. –

In der Diskussion wurden vor allem ein schärfer differenzierter Begriff von „Aufklärung“ gefordert und Zweifel an der Übertragbarkeit von Kategorien des Werkes von Adorno/Horkheimer ('Dialektik der Aufklärung') auf Hölderlin geäußert.

## „An Hölderlin“ Gedichte der zwei letzten Jahrzehnte Bericht über die Arbeitsgruppe

Von

Bernhard Böschenstein

Sechs Gedichte, in denen Hölderlin anwesend ist, veröffentlicht zwischen 1964 und 1983, setzen die deutschsprachige Reihe der von Paul Celan und Johannes Bobrowski geschaffenen Spiegelungen eines Dichters der Gegenwart in der Gestalt des späten Hölderlin fort, zuweilen mit Hilfe von Versen aus der Zeit zwischen 1802 und 1806.

Als erstes Beispiel wurde Friederike Mayröckers (\*1924) Gedicht 'Gekauert in das Zirpen / deines siebenfarbenen Ohrs' (1964, 1966) erörtert. In ihm wird der Name „Hölderlin“ zwischen „Fangarmen dicklicher Philosophien“ und „Kolonialstil der Herzen!“ eingesetzt. Wie weit beziehen sich andere Teile des überaus deutungsreichen Texts auf ihn? Anspielungen glaubten die Teilnehmer und der Leiter der Arbeitsgruppe allenthalben zu erkennen, doch ging die Richtung des Gesprächs auf die Erkenntnis der Kohärenz stiftenden durchgängigen Thematik. Überall eine tönende, zugleich in Salz, Eisblumen, Steinwürfeln, Metall, idealistischer Philosophie und Klassizismus erstarrte Antike sokratisch-panischer Herkunft, die sich bis zu Debussy und Ravel hin verlängert, mit unabsehbaren Wort- und Wort-Teil-Entsprechungen, Alliterationen, Assonanzen, Gleichklängen, Buchstabenverkehrungen, die eine neue, paradoxe Simultaneität des Ursprungs und seiner Verschüttungen hervorbringen. Die gegenstrebige Formel „bewegten Flugs ins Erstarrte des Tags“ schien auch auf andere Teile des Gedichts anwendbar, auf Evokationen der autoritären Mitwelt, der epigonalen und streitsüchtigen Nachwelt, der Spannung zwischen schwäbischer Kleinheit und griechischer Monumentalität, der Verarbeitung des Südens nach der Rückkehr von Bordeaux, der Distanz zwischen kreatürlicher Einfalt der Frühzeit und verschollen-versteinerter Spätzeit. Aber indem diese Möglichkeiten ausgelotet wurden, blieb der Status der Hölderlin-Präsenz in diesen Versen fraglich, bis zuletzt. Darum war das spannungsreiche Gespräch unabschließbar.

Deutlicher, faßbarer erschien der Hölderlin-Bezug in Günter Eichs

(1907–1972) „Postkarte“ ‘Palmyra ...’ (1966), wo ‘Lebensalter’ und ‘Der Winkel von Hardt’ im Zusammenhang einer modernen touristischen Szene als „Ablagerung von flüchtigem Hölderlin“ zugleich eine erlösende Deutungslosigkeit repräsentieren.

Ernst Meisters (1911–1979) erstmals in diesem Jahrbuch (1978–79) gedrucktes Gedicht ‘Demnach, nach- / denklich, Tier ...’ antwortet auch auf Celans ‘Tübingen, Jänner’. Das kentaurische „Tier in der Wildnis“ und das Stammeln des Flusses am Turm setzen Zeichen, die 1970 Hölderlins Geburtstag und Celans Todesjahr nachdenken.

Von dieser schweigenden Sprache hebt sich die beredtere Evokation von Bildern der Erinnerung an Bordeaux, an die Rückkehr, an Diotima aus dem Nürtinger Abstand ab, wo der „allzu Ungeduldige“ sich in den „Allzugesdultigen“ verwandeln muß, in Peter Härtlings (\*1933) ‘Nürtingen, Marktstrasse, Hölderlin und Bordeaux’ von 1977.

Helga M. Novak (\*1935) beschreibt mit Akribie die Seite 75 des Homburger Folioheftes ‘Vom Abgrund nemlich ...’ nach der Photographie des Einleitungsbandes der „Frankfurter Ausgabe“. Diese ‘dunkle Seite Hölderlins’ (1978) könnte heute, angesichts der neuen Reproduktionstechnik, nicht mehr geschrieben werden. Sie verfolgt das graphische Psychodrama als Folge von Federdruck, „hartem kratzendem Laut“, „Strichen“ aus „Stichwaffen“. Zeilen des Fragments werden ins Aktuelle verfremdet. Frankfurt steht neben „Paris, Prag und Portugal“. Die „Wörter so voll Licht“, die „so finster aussehen“, verbinden den „Krystall“ des Herzens mit „Deutschland“, das immer noch nicht „Vaterland“ heißen kann: „die Nacht auf deiner Seite war nicht die letzte“. Die Schriftzeichen werden als Spuren von Trotz und Protest und als Auslöser von Bildern der Hoffnung gedeutet. Zwischen Beschreibung und Zitat vermittelt die Stimme, die zum Zerreißen gespannt ist.

Gregor Laschen (\*1941) läßt in ‘...haben die Rede unterbrochen’ (1983) den Rückzug des Einsamen und die stellvertretende Wut des Flußes unter seiner Kammer mit den fernsten Ortschaften seiner späten Liste ‘Tende Strömfeld ...’ (Bruchstück 85) als einer in Stücke springenden Landschaft der Zerstreung Sprache werden, in ruhiger, konzentrierter Erzählung des Unrettbaren, das sich nicht mehr in zusammenhängenden Worten bezeugen läßt.

Man kann in der immer verhalteneren Spannung, die diese sparsam gesetzten Antworten auf die Sprache der Verletzung prägt, einen Prozeß erkennen, der durchaus noch fortarbeitet. Diese Hölderlin-Betroffenheit der Dichter unserer Zeit wurde von den Teilnehmern als die unsrige erfahren.

## Wolfgang Binder zum Gedenken

Von

Bernhard Böschenstein

In Wolfgang Binder vereinigten sich mehrere typisch schwäbische Begabungen, die nur selten in solcher Verbindung vorkommen. Er war profoundly musikalisch, in einem an Keplers Idee einer *harmonia mundi* erinnernden Sinn: sprachlich verwirklichte Proportionen, wie sie Hölderlin im ‘Wechsel der Töne’ entwarf, erhöhten sein Glücksgefühl; wenn er sie nachrechnete und nachwies, war es, als ob der Gedichtinterpret ein Musikstück aufführte. So hat er das Baugesetz der ‘Friedensfeier’, so die Bedeutung der Verszählung in ‘Patmos’, so, früh schon, den Balanceakt der alkäischen und der asklepiadeischen Strophe Hölderlins, so kürzlich noch seine Verkunst insgesamt gedeutet.

Er war ein ordnend-verbindender Geist. Hölderlins metaphysische Topographie, die Trinität von Grund, Geist und Zeichen, hat er, aus der Tradition pietistischer Mystik und Schellings, als Schlüssel zu weiten Teilen von Hölderlins Werk benutzt. Und seine grundlegende (noch ungedruckte) Zeitanalyse Hölderlins stützt sich auf vier exemplarische Zustände: Ewigkeit, Zeit, Irren, Tod. Vermochte er ihren jeweiligen Stellenwert in einem Gedicht nachzuweisen, konnte er, wie „der Vogel des Walds“, über das Ganze eines Gedichts sich aufschwingen. So hat er die Ode ‘Heidelberg’ als Zusammentreffen dieser vier Seinsweisen der Zeit einleuchtend erklärt: der junge Strom ist ganz Zeit, die Burg, die ihm entgegen steht, ist aus Tod gemacht, die blühenden Sträucher, „duftenden Gärten“ am Schluß bezeichnen ein Ewiges, der Wanderer selber aber irrt, ehe er das Bild der seinen Zustand ergänzenden drei Möglichkeiten geschaut und begriffen hat.

Diese Verfahrensweise ist für Binders Hölderlinarbeit charakteristisch. Sie zeigt, wie er ein Kompositionsgesetz mit einer aus mystischen Traditionen gespeisten philosophischen Durchdringung verbindet, beides aber erst dann als gültig erachtet, wenn es am konkreten Text seine differenzierte und lebendige Anwendung findet. So waltet bei seinen Studien nie ein einseitiger Systemzwang noch auch eine punktuelle Hingabe an einzelne Entdeckungen oder an stoffliche Besonderheiten.

Binders gleichzeitig der schwäbischen Heimat konkret zugewandte und ihren Philosophen in zusammenfassender Konzentration Nachfolge leistende Denk- und Anschauungsweise war besonders glücklich, wenn seine Gegenstände zugleich die Erfahrung des Regionalen und den höchsten Abstraktionsgrad spät-hymnischer Umsetzung aufwiesen.

Ein nie mehr zu übertreffendes Beispiel ist die Entdeckung der fragmentarischen Hymne ‚Laudes Sueviae‘: ‚Ihr sichergebauten Alpen ...‘. Wer seine Deutung der Zeile „Und Römisches tönend ausbeuget der Spitzberg“ vernommen hatte, konnte diesen Berg fortan nicht mehr anders als in Konnotationen deutsch-antiker Spannung sehen, die zugleich ganz konkret in Räumliches übersetzt sind.

Meine erste Begegnung mit Wolfgang Binder fand 1955 in Beuron statt, nahe dem „Quell der Donau“. Binder rezitierte, am Wasser stehend, aus dem ‚Ister‘ die für die Deutung der Hymne zentralsten Verse:

*Der scheint aber fast  
Rückwärts zu gehen und  
Ich mein, er müsse kommen  
Von Osten.  
Vieles wäre  
Zu sagen davon. Und warum hängt er  
An den Bergen gerad? Der andre,  
Der Rhein, ist seitwärts  
Hinweggegangen. Umsonst nicht gehn  
Im Trocknen die Ströme. Aber wie? Ein Zeichen braucht es ...*

Den Gegensatz zwischen dem ‚allzugesultigen‘ Ister und dem ungestümen, jungen Füllen, dem Rhein, hat Wolfgang Binder oft im Geist des Kentauren-Fragments erläutert und für die Rheinymne selber verwendet. Sein Lebenslauf hat ihn von der Donau – er wurde in Ulm geboren – zum Rhein geführt: zuletzt wohnte er in der Nordschweiz in großer Nähe zum Rheinufer, gegenüber Stein am Rhein, und fast ebenso nah dem Donauquell. Die Tübinger Jugendzeit und wieder die Tübinger Studienjahre mochten im Zeichen der ‚allzugesultigen‘ Lebensform gestanden haben, Jahre der beharrlichen Bildung und der wissenschaftlichen Grundlegung. Die spätere Zeit am Rhein und am Zürcher See, in Köln zuerst, dann bei Zürich und zuletzt an der Schwelle zwischen der Nordschweiz und Schwaben, standen weit eher im Zeichen einer intensiven, für seine Studenten und Hörer höchst fruchtbaren Lehr- und Vortragstätigkeit, der viele Hölderlinstudien ihr Entstehen verdanken. Nach den Jahren der strengen Erschließung der temporalen Gesamt-

strukturen des Hölderlinschen Gesamtwerks waren dies Jahre der rückhaltlosen, der selbstlosen Verausgabung: Stiche im Fels, Furchen in der Erde der Texte.

Die Einbeziehung Luthers in Hölderlins Weltbild und die immer genauere Lektüre der Sophokles-Anmerkungen und -Übersetzungen im Horizont des Spätwerks gehören zu jenen die Zukunft der Hölderlin-Forschung prägenden Leistungen, in denen sich antike Konkretheit, philosophisch-mystische Musikalität und theologisch-ordnender Sinn für Strukturen auf eine so nur in Württemberg glückende Weise verbanden.

## Pierre Bertaux, der Gegenwärtige

### Ein Gedenkblatt

Von

Bernhard Böschenstein

Wer war Pierre Bertaux? Wäre die Antwort in einem Satz zu geben, lautete sie: Er war, vor allem andern, ein großer Liebender. Am meisten hat er Hölderlin geliebt. Und in Hölderlin hat er vor allem den großen Liebenden gesehen. In seinem letzten Hölderlin-Buch, den 'Hölderlin-Variationen', fragt er: „Wie ist es denn möglich gewesen, daß sich ein Mensch, ein Mann von 37 Jahren, diese vegetative Existenz weitere 35 Jahre gefallen läßt?“ Und er antwortet später darauf: „Friedrich Hölderlin lebt mit der Toten, er wohnt mit Susette.“ „Mein Herz gehört den Toten an.“ Von da aus wird das Verhalten des Turmbewohners neu gedeutet. Er ist ein „Eremit“, seine Einsamkeit ist Leben im Gedächtnis. Er denkt, abgelöst von den jetzt lebenden Menschen, an die Bahn seines Gesangs „in kommender Zeit“, an die „Guten“, die diesen Gesang hören werden.

Bertaux hat es auf sich genommen, diese „Guten“ anzuspornen, daß sie die Begegnung mit Hölderlin frei von einengenden akademischen Perspektiven erfahren. Er teilte von Hölderlin Verse, Augenblicke, Situationen mit, die jeweils über einzelne Bereiche hinausführen und den Dichter konkret und ganz evozieren.

Zum Beispiel: „Groß ist das Werden umher.“ – dieser Halbvers aus 'Stuttgart', der den bacchischen Zug des heutigen jungen Dichters mit dem der Alten und mit den vom Gebirge zum Tal herabfließenden Bächen verbindet, wird in Bertaux' Deutung zum Bild der Revolutionsbegeisterung der Generation Hölderlins. So vermenschlicht und aktualisiert er die Verse, stellt er sie in ihre konkrete Zeitsituation und bringt er die damalige Bewegtheit für heute neu zu Bewegende zu Gehör.

Oder: Aus 'Hyperions Jugend' (5. Kapitel) zitiert er Diotimas Worte: „Den Einen, dem wir huldigen, nennen wir nicht [...]. Ihn feiert kein Tag; kein Tempel ist ihm angemessen; der Einklang unserer Geister, und ihr unendlich Wachstum feiert ihn allein.“ Dieser neuen Religion, geboren aus der Aufklärung, Rousseau, der Französischen Revolution,

der Gemeinschaft mit Hegel und Schelling, hing Bertaux selber an. Sein Kommentar: „Keine Kirche, keine Priester; überall im Freien werden die heiligen Elemente, das Licht und die Luft, das Wasser und die Mutter Erde, gefeiert“. Diese Feier der Elemente war ihm selber Verpflichtung. Ich habe ihn in Rom als frommen Liebhaber der Bäume erlebt, nicht der Tempel und Kirchen. Sein Aufsatz '»frei, wie Fittige des Himmels...«' erweist ihn als Kenner, Verehrer und Freund der Vögel. Er ist „der weißen Amsel“ gewidmet, die er in seinem Waldhaus täglich sah. Bertaux lebte mit den Vögeln und zugleich mit der Ilias, mit Phaidros, mit Hesiod, mit Sophokles als Beschwörern von Vögeln, mit Texten und Dichtern also, die Hölderlin genau so im Kopf hatte, und so führt er alle Hölderlinischen Vogel-Stellen im doppelten Geist des Naturbeobachters und des mit den Griechen nah Vertrauten vor, ohne jemals dem Text die Ferne seiner Entstehungszeit anmerken zu lassen. Für ihn waren diese Texte neu geschaut, weil er selber ihnen im Leben begegnete. Um hier Hölderlins Reichtum nicht nur in Bruchstücken, sondern vollständig vor sich zu haben, regte er die Erfassung seines gesamten Wortschatzes mit elektronischen Mitteln an, was ja inzwischen verwirklicht worden ist. Die leichte Hand, mit der er das von ihm erfundene Arbeitsinstrument in diesem Aufsatz, auf den er besonders stolz war, handhabt, darf als Wink für spätere Benutzer verstanden werden.

Hölderlins immer neu formulierte Verbindung der oberen mit den unteren Elementen nennt Bertaux ein „Spiel“. Dieses Wort hat bei ihm den Klang althinesischer (I Ging), aber auch Goethescher Weisheit. Goethes Schriften als „eine Reihe von Rätseln aufzufassen“, deren Schlüssel aus der Vertrautheit mit dem andeutenden Gestus gefunden werden können, hat Bertaux in seinem letzten Buch, 'Gar schöne Spiele spiel' ich mit dir! Zu Goethes Spieltrieb', unternommen. Dieses Aufmerken auf Angedeutetes war ihm schon in den Hölderlin-Büchern zum Prinzip geworden, im Geist von Hölderlins eigener Enträtselung Rousseauscher Prophezeiungen.

Es gab stets in Bertaux diese beiden Seiten zugleich: den leidenschaftlichen Drang, Mißverständnisse in Feldzügen unerbittlicher Missionsarbeit aufzuklären, und das Bedürfnis, Geheimnisse nur den ganz Vorbereiteten zu erschließen. So sind seine Hölderlin-Bücher Kampfschriften gegen Verdunkelungen durch reaktionäre Germanisten oder beschränkte Psychiater und zugleich esoterische Winke für Gleichgestimmte. Auch diese Spannweite der Zuwendung an seine Leser verdankt er Hölderlin. Der eine Bezug führt zurück auf die Zeit, als „Gemeingeist“ ein

Teilen der Güter mit den andern meinte. Der andere nimmt das Schweigen in der zweiten Hälfte des Lebens als Bewahrung eines heiligen Bilds ernst.

Die späten 'Hölderlin-Variationen' ergänzen das fünfzehn Jahre früher erschienene Buch 'Hölderlin und die Französische Revolution' genau in dieser Weise. Sie sind eine Annäherung an den meditativen Einsamen, an den nur noch „im Gedächtnis“ lebenden Philoktetes, gegenüber dem politischen Glauben an eine bald zu schaffende neue Gemeinde, im Geiste des Empedokles: "dann ladet euch ... Das freie Volk zu seinen Festen ein ...". Dieser Weg des Hölderlinforschers folgte, für ihn in einer entfernten Analogie zu Hölderlins eigenem Weg, einem notwendigen Gesetz. Mit diesem Gesetz wußte sich Pierre Bertaux bis zuletzt in genauestem Einklang.

## Die 19. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft vom 22. bis 25. Mai 1986 in Tübingen

Ansprache des Präsidenten zur Eröffnung am Freitag, dem 23. Mai, im  
Festsaal der Universität

Meine Damen und Herren,

ich begrüße Sie zu unsrer 19. Jahresversammlung. Zuerst den Vertreter des Hausherrn, der uns diesen Festsaal für den festlichen Anfang eingeräumt hat. Wir nehmen es gern als Zeichen der wechselseitigen Verbundenheit unsrer Gesellschaft mit der Universität, die weder ein bloßes Verhältnis der Höflichkeit ist noch bloße Idee: sondern von ihren ersten Anfängen an persönlich verbürgt durch die Namen Paul Kluckhohns, Friedrich Beißners und Adolf Becks und so fortan in der gegenwärtigen vielseitigen Tübinger Hölderlinforschung.

Sodann gilt mein Gruß dem Oberhaupt der Stadt und ihrem Kulturamt, die unser Haus behüten. Wir haben ihnen viel zu danken, und ich schließe in diesen Dank sehr ausdrücklich das Bauamt und den Magistrat ein: ohne ihre Hilfe hätten unsre Träume nie den Tag gesehn. Denn dies ist der versprochene Tag, wo wir unsern Mitgliedern zur Jahresversammlung das erneuerte Hölderlinhaus zeigen können. Es hat, seit seiner Einweihung Anfang vorigen Jahres, nun schon wieder eine bewegte Geschichte; es macht von sich reden, mehr als zuvor. In seine erfrischten Räume kommen Besucher von weither, Tübingens Studenten und Bürger zu fast allwöchentlichen Lesungen, Seminaren, Konzerten, Ausstellungen; auswärtige Schulklassen treffen sich dort zu eigenen Schülertagungen, und manchmal fassen die alten Mauern den Andrang nicht. Natürlich gab es auch kritische Stimmen: nun habe die Hölderlin-Gesellschaft auch den Einsamen an den Kulturbetrieb verraten: Plakate, Programme, Projekte ... Wir sehen die Gefahr: die Stille zu zerreißen, die den Dichter vor dem Lärm des Jahrhunderts schützt. Dürfen wir uns da auf den Dichter berufen: es sei „die Zeit der Könige nicht mehr“, auch der königlichen Bildungsprivilegien nicht, denen mancher von uns noch seine frühe Bezauberung durch Hölderlin verdankt? Es wäre eine Begründung wenig aus seinem Geist. Aber die Möglichkeit ist nicht gering, daß in einer kommerzialisierten Gesellschaft eine Gestalt wie Hölderlin aus dem öffentlicher gewordenen Bewußtsein schwindet.

Doch auch die Wege und Weisen, wie der Geist ins Allgemeine wirkt, wandeln sich mit jeder Epoche. Und wie sollten wir nicht auf die Popularität bauen, die Hölderlin in dieser Stadt genießt? Auf jene „Popularität“, die Hölderlin einmal „Zärtlichkeit“ genannt hat ... Daß unsre vermehrten Aktivitäten keine modische Vulgarisierung befördern, dafür ist gesorgt. Wenn aber unter Hunderten nur Einer in Hölderlins Bannkreis tritt, der sonst seinen Namen nie gehört hätte, so soll es uns nicht gereuen. Und wer immer zu einem unsrer Abende in den Turm eintritt, er weiß es: auch in dem neu-belebten Hölderlinhaus „gesellt er sich zur kleinsten Schar“. – Ich sage das auch, um unsrer Geschäftsführerin, Valérie Lawitschka, unsern Dank und unsere Anerkennung auszusprechen.

Hölderlin-Jahresversammlungen mit Vorträgen, Konzert und Theaterpiel, Wallfahrten zu Hölderlinschen Orten: sie stehen so paradox in der Zeit, daß man sich fragt, woher man den Mut dazu nimmt? Das große Schlüsselwort seiner Dichtung: „Natur“ – die Hyperion noch die „heilige“ nannte – wir können es kaum noch romantisch, nur noch sarkastisch hören. Was würde Hölderlin andres als Vergangenes zu uns reden? Ich hüte mich, seine geschichtlichen Visionen billig zu aktualisieren. Wer aber ernstlich seinem Gedanken sich aussetzt, dieser sein ganzes Werk beherrschenden Antinomie des göttlich-elementaren, zugleich abgründigen Feuers und der Kunst als der Welt des Menschlichen und Organisierten, wird ein Denken in sich aufnehmen, das ihm das Schicksal der Gegenwart erhellt.

Wir haben diese Tagung unter die Stichwörter „Heimat – Vaterland – Heimkunft“ gestellt und es damit riskiert, im Trend modischer oder romantischer Tendenzen zu erscheinen. Aber grade dies Scheinbare fordert auf, diese Begriffe wieder bei Hölderlin aufzusuchen, nämlich ehe sie romantisch oder modisch wurden. – Doch davon wird vermutlich in den Vorträgen, heute und morgen, eigens die Rede sein.

Darum genug. Ich muß dies Vorwort auch deshalb abrechnen, weil unsre Versammlung heuer unter einem traurigen Stern steht – ich muß sagen, unter den zwei verloschenen Sternen von Wolfgang Binder und Wilhelm Hoffmann. Beider Tod liegt so wenige Wochen zurück, daß wir nicht darauf gefaßt sein konnten, ihnen heute unseren Dank nachrufen zu müssen.

Wilhelm Hoffmann – er ist gestorben drei Wochen vor seinem 85. Geburtstag. Ein vollendetes Leben, soweit man überhaupt von ei-

nem Menschen das sagen kann. Möchten das seine Söhne, seine Geschwister und die Nächsten seiner späten Jahre, die ich heute hier grüßen darf, als Trost empfinden.

Mit der Hölderlin-Gesellschaft ist Hoffmann von ihren allerersten Anfängen an und in der langen Ära der Präsidentschaft Theodor Pfizers engstens verbunden gewesen; mehr als das: die beiden waren Geist und Herz unsrer Gesellschaft. Ja ihr Ursprung liegt direkt bei ihm; denn entsprungen ist sie letztlich aus einer Anregung des noch ganz jungen Walther Killy, die in Gesprächen mit Wilhelm Hoffmann zum konkreten Plan wurde: nämlich einer neuen wissenschaftlichen Hölderlinausgabe und der Gründung eines Hölderlin-Archivs. Und dies waren die Umstände, unter denen auch Paul Kluckhohns langgehegter Wunsch Wirklichkeit werden konnte, eine Friedrich-Hölderlin-Gesellschaft ins Leben zu rufen.

Von Hoffmanns umfänglicher Tätigkeit der Sammlung der Hölderlin-Handschriften, zuerst in Stuttgart, ihrer Rettung vor dem verschärften Bombenkrieg über wechselnde Zufluchten ins Schloß von Bebenhausen, brauche ich nicht weiter zu sprechen. Herr Pfizer hat es 1978 hier in seinem großen Rückblick geschildert. Bebenhausen schien so recht der Ort eines Hölderlin-Archivs und ist es bis 1970 geblieben. Das war es wohl auch, was Robert Boehringer zu dem Entschluß bewog, sein Stefan-George-Archiv gleichfalls nach Bebenhausen und in Hoffmanns Hand zu geben: beides umsichtig verwaltet von Frau Maria Kohler.

Wer Hoffmann in Bebenhausen kannte, nicht nur im Archiv, auch im „Hirschen“, und zwischen den Gärten von den Landleuten zutraulich-respektvoll angedet, wußte, wie genau angemessen ihm – und Hölderlin – der Ort der alten Klosterschule war. War er doch selber aus schwäbischem Pfarrhaus hervorgegangen, im Tübinger Stift herangewachsen und mit den alten Familien und der Geschichte des Landes vertraut. Er hätte Bebenhausen gern zu einem klösterlichen Treffpunkt ausgewählter Personen zu besinnlichen Studien und geistigen Begegnungen wiederbelebt – sein großer Entwurf, im Landtag verhandelt, ist vielleicht das sprechendste Dokument seiner Person. Es gelang nicht. Zwingende Gründe empfahlen schließlich die Übersiedlung der beiden Archive in die Stuttgarter Landesbibliothek. Als ihr Direktor strebte er auch hier die Konzeption eines geistigen literarischen Mittelpunkts an – im Grunde war ihm die Verwaltungsseite seines Amtes immer nur die Basis lebendiger Wirkung und Ausstrahlung. Aber – „Größers wolltest auch du ...“

Er übte es doch in zahllosen Wirksamkeiten, deren sich ihm im Fort-



gang der Jahre fast zu viele aufdrängten. Längere Zeit hat er zugleich die hiesige Universitätsbibliothek geleitet. Mit Marbach und dem Schiller-Nationalmuseum war er seit den ersten Nachkriegsjahren durch die Schillergesellschaft verbunden, deren Präsident er ein Vierteljahrhundert gewesen ist. Es ist dieselbe Zeit, in der er als Vizepräsident mit Theodor Pfizer zusammen unsere Gesellschaft führte. Dazu noch seine verbindende Rolle in der Weimarer Goethe-Gesellschaft. Wie vielen bedeutenden Menschen hat er nahe gestanden, nicht wenigen als Freund: vom letzten württembergischen König angefangen über Theodor Heuss zu Carlo Schmid und François Poncet, Hermann Hesse, Martin Buber, Karl Kerényi, und unter den Landsleuten Otto Pfleiderer. Von Theodor Pfizer nicht zu reden – er hat zumeist in ihm den Lebensfreund verloren.

Er war eine ungewöhnlich gewinnende Natur, schon das schöne, so kräftige als zarte Antlitz gewann ihm jedermann, und Weltkenntnis und Witz knüpfte die mannigfachsten Verbindungen. Neue Mitwirkende für die Jahresversammlung hat er gewöhnlich durch persönliche Besuche verpflichtet. So hat er durch ein Vierteljahrhundert das geistige Gesicht der Gesellschaft wesentlich geprägt. Neben allem war er ja auch schlau, ein durchaus politischer Kopf, der wußte, was er wollte, und dafür auch den Kompromiß fand. Am liebenswertesten immer im geselligen Kreis, wenn er seine scharfen Urteile mit Ironie und Charme herausließ. Und in der anspruchsvollen Stuttgarter Stammtischrunde der „Dreizehn“, denke ich mir, fühlte er sich am meisten nah seinem Ursprung: ein Sohn Schwabens, mit der Weltoffenheit und mit dem ganzen künstlerischen und praktischen Sinn seines Stammes. So werden wir ihn behalten.

Ich habe den einen Freund Hoffmanns nicht genannt, Wolfgang Binder. Sein Tod kam furchtbar unerwartet, obschon ihm im letzten Jahr eine Vorwarnung wurde, die er auch gar nicht übersah. Aber die Wiederherstellung schien so glücklich, daß er mit vollkommener Zuversicht die Vollendung großer Forschungsarbeiten wieder in Angriff nahm, für die er ja die Jahre der Entlastung vom Lehramt vorgesehen hatte. So fällt es schwer, von einem vollendeten Leben zu sprechen.

Das Glück seines Hauses im Zürcher Weinland war von seltener Harmonie, ein wahres Geschenk des Alters. Wir durften zweimal unsere Vorstandssitzungen dort halten und bekamen eine Ahnung davon, wie fest er in dem geliebten dörflichen Ort seiner Wahlheimat und in dem Respekt seiner Mitbürger angewurzelt war.

Liebe Frau Binder, haben Sie großen Dank, daß Sie zu uns gekom-

men sind. Jeder muß fühlen, wie schwer und wehmütig Ihnen diese Wiederkehr geworden ist: an den Ort, wo wir erst vor einem Jahr, zu dem ersten der Turmvorträge mit Ihnen zusammen waren. Binder sprach damals über das Gedicht 'Andenken'. Niemand konnte ahnen, welch zweiten Sinn dieser Titel, der auch das Thema seiner letzten Zürcher Vorlesung gewesen ist, heute in uns aufregt.

Aber Tübingen ist Ihnen ja auch die Stadt seiner Jugendjahre. In Ulm geboren, war er, gleich Herrn Hoffmann, aus einer Ahnenschaft von Pfarrern hervorgegangen: Äbten und Prälaten schwäbischer Klöster, Lehrern und Schloßverwaltern, also fest verwurzelt in dem Bürgertum, das die altwürttembergische „Ehrbarkeit“ hieß. Das Elternhaus, Nr. 6 in der Münzgasse, zeigte er uns, wo er als Knabe sein Zimmer hatte, von wo er, zwischen Stift und Bursa, auf den Neckar schaute. Herr Hötzer erinnert sich noch daran, wie man abends sein schönes Violinspiel über die Dächer hin hörte. Der Schulweg über die Brücke war kurz, zum Umland-Gymnasium, dessen Direktor der Vater war. Der Umgang mit den lateinischen und griechischen Autoren war ihm also von früh auf gewohnt; und ebenso natürlich mit den schwäbischen Dichtern. Daraus ergab sich fast von selbst das Universitätsstudium der Klassischen Philologie und Archäologie in Tübingen, mit nur einem Abstecher von zwei Semestern nach Berlin. Daß seine Arbeiten sich dann mehr auf die neuere Literaturgeschichte verschoben, geschah sicher nicht ohne den Eindruck des meisterlichen Paul Kluckhohn, bei dem er seine Dissertation über den 'Faust' und dann seine Habilitationsschrift von 1955 schon über Hölderlin schrieb. Und so weit auch in den folgenden Jahrzehnten seine Forschungen sich ausbreiteten, Goethe und Hölderlin blieben der Doppelstern, um den fernerhin sein Denken kreiste.

Das waren noch Zeiten, als man seine Dissertation als Geschäftsführer der Hölderlin-Gesellschaft schreiben konnte! Ein Amt übrigens, das er mit größter Umsicht und persönlichem Einsatz verwaltete. Aber bald führte die akademische Laufbahn ihn nach Köln – sollen wir sagen, seine ‚exzentrische Bahn‘? Immerhin wußte er sich durch den Rhein auch dort mit dem Ursprung verbunden; und tatsächlich führte sie ihn endlich nach Zürich, in die „Heimat“ zurück – er brauchte es nicht erst von Hölderlin zu lernen, wie nachbarlich das alemannische Land unter den „Treppen des Alpengebirgs“ mit „Württembergs Kornebene“ und seinen Städten eines ist. Und nun darf man doch sagen, daß dort, in zwei vollen Jahrzehnten, sein Leben sich zum Ganzen gerundet hat. Werke und Aufsätze sind da entstanden, hinter die unsere Erkenntnis der klassischen Dichtung nicht mehr zurücktreten kann; und auch was er

zurückließ, scheint so, daß wir es in absehbarer Zeit und künftig besitzen werden.

Hölderlin hat ihn zeitlebens begleitet, und wie nachhaltig zumal unsere Gesellschaft in ihrem wissenschaftlichen Geist von ihm durchdrungen ist, bezeugen die Bände unsres Jahrbuchs. Die ungewöhnliche Autorität, die er, nicht nur für uns, gewonnen hat, beruhte zum einen Teil in der Kennerschaft in vielen Bereichen, die sich um das engere Fach schlossen und seine Welt bildeten: im Altertum, in der Theologie, in der bildenden Kunst, in der Musik. Im tiefsten aber ging sie von seiner Person aus, ihrem religiösen und denkerischen Ernst und ihrer heiteren Menschlichkeit. Es entsprach dem eine Zwiennatur seines Charakters, die sich in unerbittlicher Strenge gegen das entschieden Falsche, auch gelegentlich dogmatisch – und zugleich, und mit den Jahren zunehmend, in beglückender Milde äußerte. Auch seine Wissenschaft, die immer auf Ideen, Denkhorizonte, das innere Gesetz aus ist, betrieb er doch zuletzt immer mit der Leidenschaft des Liebenden. Und man sagt nicht zuviel: sein Bestes kam zusammen in der Liebe zu Hölderlin.

Andenken ist nun unser Anteil geworden.

---

Zum Schluß der Gedenkstunde sprach Uta Kutter fünf Gedichte Hölderlins. Johann Messner spielte zwei Sätze aus den Cello-Sonaten von Johann Sebastian Bach.

---

Den Auftakt der Veranstaltungen hatte am Vortage die Eröffnung der von Maria Kohler erarbeiteten Ausstellung 'Hölderlins Antiquen' im Hölderlinturm gemacht. (Der dokumentarische Katalog wird, durch Abbildungen bereichert, für den Druck vorbereitet.)

Die Festrede von Peter Härtling am Freitag vormittag und der Vortrag von Ulrich Gaier am Samstag nachmittag, sowie die Berichte von den meisten Arbeitsgruppen, finden sich in diesem Band.

Außerhalb des Programms stellte Dietrich Uffhausen im Stift den von ihm erschlossenen Text des Gedichts 'Heimath' nach dem Homburger Folioheft vor.

Von dem Konzert der Hölderlin-Vertonungen am Freitagabend mit Mitsuko Shirai und Hartmut Höll am Flügel vermittelt den bleibenden Eindruck jetzt allen Interessierten die Schallplatte, die von der Geschäftsstelle zu beziehen ist.

Der Samstagabend versammelte die Menge der Teilnehmer vor der

Bursa und am Neckarufer zu einem lebens- und phantasievollen Theaterspiel 'Hölderlin – Tübingen – Turm', das in der Zusammenarbeit des Melchinger Theaters Lindenhof und des Tübinger Zimmertheaters entstanden ist.

Den Abschluß bildete am Sonntag, vom Pfingstwetter begünstigt, der Ausflug über Kloster Denkendorf nach Nürtingen und zum Ulrichstein, geführt – an Wolfgang Binders Statt – von Peter Härtling.

---

Die diesjährige Mitgliederversammlung am Spätnachmittag des 24. Mai 1986 nahm den Bericht des Präsidenten entgegen. Er verlas die Namen der seit der letzten Jahresversammlung Verstorbenen:

(1984)

Ulrich Mönnich, Bad Homburg

(1985)

Rüdiger Robert Beer, Köln

Hermann Dahl, Reutlingen

Otto Dürr, Meersburg

Paula Gock, Loxstedt-Bexhoevede

Guido Lehbruck, Leinfelden-Echterdingen

Dr. Friedrich Maertens, Schieder-Schwalenberg

Ernst Jürgen Meyer, Augsburg

Dr. Josef Mühlberger, Eislingen

Theo Vilz, Schriftsteller, Köln

(1986)

Prof. Dr. Wolfgang Binder, Unterstammheim/Schweiz

Peter Max Boppel, Waldshut

Dr. Carl Damur, Rikon/Schweiz

Dr. Georg Federer, Stuttgart

Prof. Dr. Wilhelm Hoffmann, Stuttgart

Dr. Gusta Knittermeyer, Ganderkesee

Prof. Dr. Siegfried Lauffer, München

Prof. Dr. Bruno Liebrucks, Frankfurt a.M.

Emma Sailer, Lauffen a.N.

Die Versammelten ehrten ihre verstorbenen Mitglieder.

---

Den insgesamt 97 Löschungen der Mitgliedschaft stehen 113 Neuzugänge gegenüber. Mitgliederstand im Mai 1986: 1390. Bei Abschluß der Redaktion: 1402.

Die Stadt Bad Homburg hat in dem neu errichteten Hölderlinhaus in der Dorotheenstraße die Wohnung im 2. Stockwerk der Gesellschaft zur freien Verfügung gestellt. Sie wird an – von der Hölderlin-Gesellschaft zu benennende – Forscher, Schriftsteller und Künstler vergeben werden.

Die Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe ist mit dem Erscheinen des 8. Bandes (Register), herausgegeben von Ute Oelmann, abgeschlossen. Der Nachdruck der vergriffenen Bände wird angestrebt. (Band 2,1 und 6,1 stehen inzwischen für 1987 zu erwarten, Band 1 für Frühjahr 1988.)

Das Programm der Tübinger Turm-Veranstaltungen ist, vorläufig durch die Hilfe der Robert Bosch Stiftung, seit der Wiedereröffnung des Hauses lebhaft angelaufen. (Ein erster Band 'Turm-Vorträge 1985/86' ist inzwischen erschienen und durch die Geschäftsstelle zu beziehen.)

Der Prospekt 'Hölderlin-Turm', von Dr. Barbara Wiedemann-Wolf, ist mit der Hilfe der Marbacher Arbeitsstelle für literarische Museen erschienen.

#### Beschlüsse:

- (1) Satzungsänderung: Das bisherige Recht der Mitglieder auf kostenlosen Bezug der 'Schriften der Hölderlin-Gesellschaft' hat, durch die steigenden Kosten, die Reihe zum Erliegen gebracht. Eine entsprechende Satzungsänderung des § 10 wurde beschlossen, die einen ermäßigten Bezug für Mitglieder ermöglicht.
- (2) Die Geschäftsführerin legte den Kassenbericht für 1984 und 1985 vor. Auf Antrag von K. D. Wolff wurde ohne Gegenstimme die Entlastung erteilt.
- (3) Neuwahl des Vorstands: Der bisherige Vizepräsident Dr. Ulrich Gauß hatte um Entlastung von der Vorstandsarbeit gebeten. Der Beratende Ausschuß empfahl die nach dem Tode von Wolfgang Binder verbliebenen Vorstandsmitglieder Bertaux, Böschstein, Härtling, Hölscher, Kurz zur Wiederwahl; zur Neuwahl Ulrich Gaier und Bernhard Zeller. Weitere Kandidaten wurden aus dem Plenum vorgeschlagen.

Die geheim vorgenommene Abstimmung führte zur Wahl der oben namentlich Genannten. (Der neue Vorstand hat inzwischen Uvo Hölscher zum Präsidenten, Gerhard Kurz zum Vizepräsidenten berufen.)

Neuwahl des Beratenden Ausschusses: Bei einer angenommenen Richtzahl von 25 Mitgliedern wurden unter 29 Kandidaten, anstelle von 4 ausscheidenden Mitgliedern, in geheimer Abstimmung Prof.

Dr. Georg Fichtner, Dr. Ulrich Gauß, Dr. Ute Oelmann und OStR. Dr. Albrecht Seifert neu in den Beratenden Ausschuß gewählt. (Durch Kooptation der Ausschußmitglieder ist nachträglich Bibliotheksdirektor Dr. Richard Landwehrmeyer hinzugetreten.)

Anfrage von Herrn Uffhausen zur Rechtslage und eventuellen Sperrfrist bezüglich des Homburger Foliohefts nach Erteilung der Druckerlaubnis an den Verlag Stroemberg/Roter Stern: Herr Wolff teilt mit, daß der vom Verlag hergestellte Film nach Abschluß des Druckes im Herbst 1986 auf Antrag bei der Stadt Bad Homburg weiteren Verlegern unter anteiliger Übernahme der Herstellungskosten zur Verfügung steht. (Der Ergänzungsband der FHA liegt inzwischen vor.)

---

#### Dank an Ulrich Gauß

Der Vizepräsident der Hölderlin-Gesellschaft Dr. Ulrich Gauß hat zum Ende der Amtsperiode Pfingsten 1986 darum gebeten, von seiner Wiederwahl in den Vorstand abzusehen: das Amt des Oberbürgermeisters der Stadt Waiblingen forderte seine volle und ungeteilte Arbeitskraft.

Es war der Gedanke und Vorschlag unsres Vorgängers Theodor Pfizer gewesen, uns beide zusammenzuspannen: ein ungleiches Gespann, so wie alte Bauernklugheit Pferd und Ochsen vor den Karren schirrt. Aber schwer zu sagen, wer welche Rolle spielte: ich jedenfalls erfuhr es, daß ich bald zum beschleunigten Schritt mich vorangetrieben, bald kraftvoll gemäßigt sah. Wir hatten vor acht Jahren gemeint, die aufgegebene Zeitlang zusammenzubleiben, bis wir das Doppelamt, sorgfältig vorbereitet, an andere übergeben würden. Der Lauf der Dinge hat es anders geführt, und wir alle respektieren die Zwänge, die Herrn Gauß genötigt haben, seinen Teil niederzulegen. Wer Einblick in seine städtischen Tätigkeiten hatte, weiß, welche Vielfalt von Aufgaben, weit über die lokalen hinaus, auf ihn zusammengekommen waren.

Das hatte seine guten Gründe. Schon seine Erscheinung, in der sich das Harte und das Zarte vereint, weckte spontane Sympathie und Vertrauen: ein rechter Stadtvater. Sachkenntnis und Sachlichkeit sicherte ihm, wie in jedem Kreise, so bei uns, eine stille Autorität. Und während er sich in Hölderlin-Fragen gern auf Inkompetenz zurückzog, trug er gerade mit seiner weitgebildeten und musischen Person das Weltmännische hinzu. Unbedingte Verlässlichkeit, mit Geschicklichkeit verbunden, machte ihn zum vorzüglichen Verhandler; und obschon er zum

Kompromiß nicht neigt, blieb entscheidend immer sein Sinn für das Mögliche. In Meinungsverschiedenheiten habe ich seine tiefe Loyalität erfahren, und seinen Qualitätssinn; seine Menschenkenntnis hat sich vielfältig bewährt.

So haben wir alle Ulrich Gauß Ungewöhnliches zu verdanken. Er hat in acht Jahren, in denen die Gesellschaft mit wachsenden finanziellen Problemen zu kämpfen hatte, die Geschäftsführung auf einen sicheren Grund gestellt, und zum inneren Klima hat er aufs klügste und wohlthätigste beigetragen. Denn bei allem Sinn fürs Funktionieren weiß er, daß es mit dem Funktionieren allein nicht getan ist: er handelte immer als ganzer Mensch.

Er war uns unentbehrlich geworden; seinen Rat aber werden wir auch künftig nicht entbehren müssen. Unser großer Dank folgt ihm, nun da er aus dem Vorstand scheidet – *seniori antecedens*.

*Uvo Hölscher*

## VORSTAND UND BERATENDER AUSSCHUSS DER HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT

### *Präsident:*

Professor Dr. Uvo Hölscher, München

### *Stellvertretender Präsident:*

Professor Dr. Gerhard Kurz, Gießen

### *Die weiteren Vorstandsmitglieder:*

Professor Dr. Bernhard Böschstein, Genf

Professor Dr. Ulrich Gaier, Konstanz

Peter Härtling, Mörfelden-Walldorf

Professor Dr. Dr. h.c. Bernhard Zeller, Marbach a.N.

### *Beratender Ausschuß:*

Der Oberbürgermeister der Stadt Tübingen

Der Präsident der Universität Tübingen

Professor Dr. Beda Allemann, Bonn

Professor Dr. Gerhard Fichtner, Tübingen

Dr. Michael Franz, Bremen

Oberbürgermeister Dr. Ulrich Gauß, Waiblingen

Bibliotheksdirektor Dr. Hans-Peter Geh, Stuttgart

Museumsdirektor 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

Maria Kohler, Stuttgart

Professor Dr. Hans Joachim Kreutzer, Regensburg

Professor Dr. Alfred Kelletat, Breese im Bruche

Professor Uta Kutter, Stuttgart

Bibliotheksdirektor Dr. Richard Landwehrmeyer, Tübingen

Leitender Ministerialrat Egbert-Hans Müller, Stuttgart

Dr. Ute Oelmann, Stuttgart

Professor Dr. Heinz Rölleke, Wuppertal

Professor Dr. Lawrence Ryan, Amherst

Professor Dr. Jochen Schmidt, Tübingen

Oberstudienrat Dr. Albrecht Seifert, Hof

Dr. Wilfried Setzler, Tübingen

Dr. Werner Volke, Marbach a.N.

*Geschäftsführung:*

Valérie Lawitschka, Tübingen

*Sekretariat:*

Gerlinde Dürr, Tübingen

*Ehrenpräsident:*

Oberbürgermeister i.R. Professor Dr. Theodor Pfizer, Stuttgart

*Ehrenmitglied:*

Professor Dr. Lothar Kempfer, Winterthur

*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

Die HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT ist eine Vereinigung von Freunden des Werkes Friedrich Hölderlins und umfaßt Liebhaber, Forscher und Künstler im In- und Ausland. Sie hat sich zur Aufgabe gesetzt, das Interesse und das Verständnis für das Werk Hölderlins zu wecken und zu vertiefen und die Erforschung und Darstellung seines Werkes, seines Lebens und seiner Welt zu fördern.

Eine weitere Aufgabe der Gesellschaft ist die Pflege der Hölderlin-Gedenkstätten.

Sie veranstaltet Vorträge, Lesungen, Rezitationen, Diskussionen, Ausstellungen und Schülerseminare, und bietet in den mehrtägigen Jahresversammlungen – alle zwei Jahre in Tübingen oder anderen Orten – ein öffentliches Forum des Austauschs zwischen Publikum und Fachleuten, Studenten, Schülern, Forschern, Publizisten und Künstlern.

Die Gesellschaft fördert die Hölderlinforschung durch eigene Publikationen und durch das Hölderlin-Jahrbuch, das neue Ergebnisse der Forschung vermittelt und über die Arbeit der Gesellschaft berichtet. Sie fördert wissenschaftliche Ausgaben von Hölderlins Werk. Mit dem Hölderlin-Archiv in Stuttgart arbeitet sie eng zusammen. Sie pflegt Kontakt mit anderen literarischen Vereinigungen.

Im Auftrag der Stadt Tübingen verwaltet sie das Hölderlinhaus in Tübingen als Gedenk-, Ausstellungs- und Tagungsstätte. Die Gesellschaft wird geleitet von einem von den Mitgliedern gewählten Vorstand unter dem Präsidium von Professor Dr. Uvo Hölscher. Seine Tätigkeiten werden unterstützt von einem Beratenden Ausschuss. Ihm gehören Vertreter von Behörden und Institutionen, Künstler, Publizisten und Wissenschaftler an, die sich um das Werk Hölderlins verdient gemacht haben.

Jeder kann *Mitglied der Gesellschaft* werden. Wer Mitglied werden möchte, wird gebeten, sich bei der *Geschäftsstelle*, Hölderlinturm, Bursagasse 6, D-7400 Tübingen, anzumelden. Der Jahresbeitrag beträgt DM 50.–, für Schüler und Studenten DM 20.–. Die Mitglieder erhalten das Jahrbuch unentgeltlich. Gleichfalls unentgeltlich ist für Mitglieder der Besuch des Hölderlinturms in Tübingen. Sie haben außerdem ermäßigten Zugang zu den Veranstaltungen der Gesellschaft und erhalten einen Preisnachlaß bei den Publikationen, die über die Gesellschaft bezogen werden können (z.B. Stuttgarter Ausgabe, Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Hölderlin-Bibliographien).

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Tannenbergallee 12, 1000 Berlin 19  
Prof. Dr. Bernhard Böschstein, 34 rue de Saint-Jean, CH-1203 Genève  
Dr. Michael Franz, Osterstraße 5, 2800 Bremen  
Prof. Dr. Ulrich Gaier, Haydnstr. 17, 7750 Konstanz  
Dr. Peter Chr. Giese, Schloßstr. 42, 1000 Berlin 41  
Peter Härtling, Finkenweg 1, 6082 Mörfelden-Walldorf  
Prof. Dr. Dieter Henrich, Gerlichstr. 7a, 8000 München 60  
Prof. Dr. Uvo Hölscher, Georgenstraße 20, 8000 München 40  
Ines Gnettner, geb. Ilgner, Germaniastr. 9a, 8000 München 40  
Dr. Christoph Jamme, Auf der Papenburg 18c, 4630 Bochum 1  
Dr. Michael Knaupp, Hagenauerstr. 23, 2800 Bremen 1  
Dr. Christoph Prignitz, Heinrich-Schütte-Str. 90, 2900 Oldenburg  
Dr. h.c. D. E. Sattler, Rutenstr. 8, 2800 Bremen 1  
Prof. Dr. Jochen Schmidt, Starkenhofer Einöde 4, 7954 Bad Wurzach 8  
Rudolf Straub, Payerstr. 91, 7410 Reutlingen  
Privatdozent Dr. Klaus Weimar, Zürichbergstr. 140, CH-8044 Zürich

## EINGESANDTE BÜCHER

(Ausführliche Rezensionen behalten sich die Herausgeber vor.)

- Friedrich Hölderlin: Die Maulbronner Gedichte. 1786-1788. Faksimile des „Marbacher Quartheftes“, Marbach 1977, 161 S.  
Friedrich Hölderlin: Gedichte, Hrsg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt: Insel Verlag 1984, 475 S.  
Hölderlin: Sämtliche Werke. Achter Band, hg. v. Ute Oelmann (Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe) Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1985, 303 S.  
Friedrich Hölderlin. Werke in vier Bänden. Frankfurt: Insel Verlag 1986.  
Anderle, Martin: Die Landschaft in den Gedichten Hölderlins. Die Funktion des Konkreten im idealistischen Weltbild. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Band 365), Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1986, 112 S.  
Bachmaier, Helmut / Horst, Thomas / Reisinger, Peter: Hölderlin. Transzendente Reflexion der Poesie. Mit einer Einführung von Fritz Martini. Stuttgart: Klett-Cotta 1979, 187 S.  
Beck, Adolf. Hrsg.: Hölderlins Diotima Susette Gontard. Gedichte-Briefe-Zeugnisse. Mit Bildnissen. Frankfurt: Insel Verlag 1980, 320 S.  
Gauch, Sigfrid: Friedrich Joseph Emerich – Ein deutscher Jakobiner. Studien zu Leben und Werk. Frankfurt u.a.: Peter Lang Verlag 1986, 427 S.  
Hesse, Hermann und Isenberg, Karl. Hrsg.: Hölderlin. Dokumente seines Lebens. Briefe, Tagebuchblätter, Aufzeichnungen. Frankfurt: Insel Verlag 1976 (1925), 324 S.  
Kreuzer, Johann: Erinnerung. Zum Zusammenhang von Hölderlins theoretischen Fragmenten 'Das untergehende Vaterland ...' und 'Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...' (Hochschulschriften Literaturwissenschaft 70) Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH 1985, 289 S.  
Prignitz, Christoph: Hölderlins 'Emepdokles'. Die Vision einer erneuerten Gesellschaft und ihre zeitgeschichtlichen Hintergründe. Hamburg: Helmut Buske Verlag 1985, 135 S.  
Roche, Mark William: Dynamic Stillness. Philosophical Conceptions of 'Ruhe' in Schiller, Hölderlin, Büchner, and Heine. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1987, 292 S.  
Teboul, Jacques: Lauf, Hölderlin! Roman. Aus dem Französischen von Brigitte Weidmann. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag 1984, 159 S.