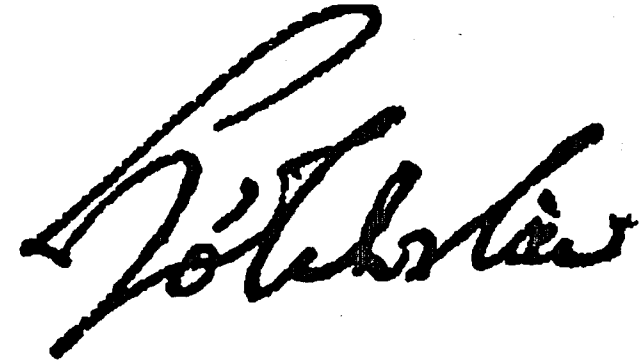


Das HÖLDERLIN-JAHRBUCH 1998/99 dokumentiert die Jahresversammlung in Frankfurt am Main, die unter dem Thema "Hölderlin in Frankfurt" stand und das Frankfurter Gesellschaftsleben, Hölderlins Liebe zu Susette Gontard und seine Gesprächsbeziehungen und Werke aus dieser Zeit in den Blick nahm. Ferner führt der Band das Thema "Natur" fort und wendet sich der Mythopoetik sowie Fragen der Gattung und Prosodie zu. Über 100 Abstracts informieren über die aktuelle Hölderlin-Forschung der Jahre 1996 bis 1998.

HÖLDERLIN-JAHRBUCH

1998-1999 BAND 31

HÖLDERLIN JAHRBUCH 1998-1999



Edition Isele®

Edition Isele®

Hölderlin-Jahrbuch

*Begründet von
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

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

*Einunddreißigster Band
1998-1999*

Edition Isele

Redaktionelle Mitarbeit:
Martin Engel, Konstanz
Valérie Lawitschka, Tübingen

Ein unbekannter Brief Friedrich Hölderlins an Johann Gottfried Ebel vom Jahre 1799. Von Hermann F. Weiss	7
<i>Vorträge und Berichte aus den Arbeitsgruppen</i>	
Die Frankfurter Gesellschaft um 1800. Von Christoph Perels	35
Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling. Von Johann Kreuzer	51
Anmerkungen zu Hölderlin und Hegel in Frankfurt. Von Stanley Corngold	73
Schelling und Hölderlin – ihre schwierige Freundschaft und der Unterschied ihrer philosophischen Position um 1796. Von Michael Franz	75
„So kam ich unter die Deutschen.“ Hyperions Weg in die Heimat. Von Lawrence Ryan	99
„Natur“ und „Ideal“ im ‚Hyperion‘. Zum Klassizismus der Roman- ästhetik vor dem Hintergrund älterer und zeitgenössischer Kunst- theorien. Von Ulrich Port	123
Hölderlins Briefe ‚Über Religion‘ – theologische und religionsphilosophische Fragen. Von Helmut Hühn	126
Neubegründung der Lyrik auf Heines Musiktheorie. Von Ulrich Gaier	129
Hölderlin und Hegel in Frankfurt: Hegels ‚Dissertatio‘ über die Planetenbahn und Hölderlins Dichtungstheorie. Von Sieglinde Grimm	139
Emilie – Susette – Bonaparte. Von Jean-Pierre Lefebvre	142
Susette Gontards Hölderlin. Zur Bedeutung des fragmentarisch überlieferten Briefwechsels Gontard – Hölderlin. Von Margarete Kohlenbach	160
‚Oedipus auf Kolonos‘ in Hölderlins Dichtung, Übersetzung und Tragödientheorie. Von Bernhard Böschstein	162
Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Hölderlin. Von Ulrich Herrmann	168

Aufsätze

Deus seu Natura. Wissensgeschichtliche Motive einer religions- geschichtlichen Wende – im Blick auf Hölderlin. Von Wolfgang Riedel	171
Dichter am dürftigen Ort. Johanneische Christopoetik in Hölderlins 'Patmos'. Von Hermann Timm	207
Wie ein Hund. Zum „mythischen Vortrag“ in Hölderlins Entwurf 'Das Nächste Beste'. Von Annette Hornbacher.....	222
Poetischer Konzeptualismus. Oden von Klopstock bis Hölderlin. Von Thomas Althaus	247
Hölderlins Klauseln. Von Hans Gerhard Steimer.....	281

Abhandlungen und Dokumentationen

Ein unbekannter Nachruf auf Hölderlin von Johann Wilhelm Christern. Von Christoph Prignitz.....	329
Der Dichter, den ich liebe – Hölderlin. Von Haizi (Übersetzung von Chon Ip Ng und Peter Trawny)	335
„Aber lieblich rauschen die Küsse“. Zu einer Wendung Hölderlins und anderer Dichter. Von Heinz Rölleke.....	342

Rezensionen und Abstracts

Rezension Johann Kreuzer, Johann Christian Friedrich Hölderlin, Theoretische Schriften, mit einer Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer, Hamburg (Meiner) 1998. Von Volker Rühle.....	348
Hölderlin-Forschung außer Hause 1996-1998. (Mit Nachträgen 1993-1995). Abstracts.	353

Berichte

Bericht des Präsidenten über die 26. Jahresversammlung in Frankfurt am Main vom 4. bis 7. Juni 1998. Von Gerhard Kurz	392
Die Hölderlin-Gesellschaft	404
Vorstand und Beirat der Hölderlin-Gesellschaft	405
Anschriften der Mitarbeiter	407

Hermann F. Weiss Ein unbekannter Brief Friedrich Hölderlins an Johann Gottfried Ebel vom Jahre 1799

Bei einem erstmaligen kurzen Aufenthalt in der Zentralbibliothek Zürich im August 1998 bemerkte ich bei der Durchsicht des ungedruckten Detailverzeichnisses zum Nachlaß Johann Gottfried Ebels (1764-1830) unter der Signatur Ms. Z II 510a vier Briefe Hölderlins an Ebel, und zwar vom 2. September, 9. November und 7. Dezember 1795 sowie vom 10. Januar 1797, ferner einen Hinweis auf die Fotokopie eines weiteren vom 6. Juli 1799, die sich zusammen mit anderen Fotokopien von Briefen berühmter Persönlichkeiten an Ebel in einem Konvolut mit der Signatur Ms. Z II 521 befand. Da ich eigentlich mit anderen Forschungsvorhaben beschäftigt war und überdies die Zeit wegen der bevorstehenden Abreise drängte, sah ich diese Briefe nicht ein, sondern notierte vorsichtshalber lediglich die Daten. Überdies war ich zu jenem Zeitpunkt mit der Hölderlin-Philologie noch wenig vertraut und nahm an, daß diese in einer so vielbesuchten Bibliothek aufbewahrten Briefe alle seit langem bekannt sein müßten. Gleich nach meiner Rückkehr in die USA stellte ich dann fest, daß die drei Briefe vom Jahre 1795 bereits 1931 zusammen mit vielen anderen Dokumenten aus dem damals im Besitz des Juristen Arnold Escher-Blaß (1873-1948) befindlichen Nachlaß Ebels von dem Dichter und Literaturwissenschaftler Ludwig Strauß (1892-1953) veröffentlicht und späterhin in der *Großen Stuttgarter Ausgabe* nach den inzwischen an die Zentralbibliothek Zürich gelangten Handschriften neu ediert worden waren.¹ 1933 publizierte Strauß dann den Brief an Ebel vom 10. Januar 1797,² der sich gleichfalls im Archiv von Arnold Escher-Blaß befand und dort von dem Historiker Ernst Zimmerli gefunden worden war.

Der Brief Hölderlins vom 6. Juli 1799 dagegen war der Forschung unbekannt geblieben, weil er nicht mit den umfangreichen Teilen des Ebel-Nachlasses 1954 an die Zentralbibliothek Zürich gelangte, sondern in Privatbesitz verblieb. Meine Neugier war geweckt, und ich erbat die Zustimmung der heutigen Eigentümer des Hölderlin-Briefes zur Veröffentlichung. Ende April 1999 wurde er zusammen mit anderen wertvollen Briefen aus dem Ebel-Nachlaß in der

¹ Ludwig Strauß, *Aus dem Nachlaß Johann Gottfried Ebels*. Bisher nicht gedruckte Briefe von Fichte, Hölderlin, Görres, und andern, in: *Euphorion* 32 (1931), 370-376. Ich danke dem Faculty Assistance Fund des College of Literature, Science, and the Arts sowie dem Office of the Vice President for Research der University of Michigan, Ann Arbor/USA für die Unterstützung meiner Forschungen.

² Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe (StA), Bd. 6.1, 176-180 (Nr. 103), 183-185 (Nr. 106), 188f. (Nr. 109).

³ Ludwig Strauß, *Ein Brief Friedrich Hölderlins*, in: *Euphorion* 34 (1933), 438f.; vgl. StA 6.1, 228-230 (Nr. 132).

Zentralbibliothek Zürich deponiert. Ich erhielt eine Kopie und konnte nun dieses hochinteressante Dokument erstmals lesen.⁴ Jetzt galt es innerhalb weniger Wochen zumindest Ansätze zur Kommentierung zu entwickeln, denn das fünfte *TEXT*-Heft war bereits druckfertig, und außerdem sollte die Edition auch dem Abschlußband der *Frankfurter Hölderlin-Ausgabe* zugute kommen.

Das bisher nicht publizierte Autograph stellt eine große Rarität dar, denn Entdeckungen von unbekanntem Hölderlin-Briefen scheinen fast nicht mehr zu gelingen. Zuletzt teilte Johann Ludwig Döderlein 1970 den durch Regest bereits teilweise bekannten Brief vom 23. Juni 1801 mit.⁵ 1963 veröffentlichte Adolf Beck zwei kurze unbekanntes Schreiben an die Schwester aus der Spätzeit⁶ und zwei Jahre zuvor einen unbekanntes Brief an die Mutter.⁷ Der Empfänger des neu gefundenen Briefes, der ohne Couvert und ohne Adresse überliefert ist, wird als Verfasser der *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz* (3^v, 21f.) angedeutet, was bestätigt, daß sich der Brief an Johann Gottfried Ebel richtet, der damals in Paris lebte. Die Handschrift besteht aus zwei hintereinandergelegten Doppelblättern 4°, deren acht Seiten (23 x 19 cm) sämtlich mit brauner, stellenweise verbläster Tinte beschrieben sind. Im Unterschied zu den anderen vier in der Zentralbibliothek Zürich aufbewahrten Briefen des Dichters an Ebel sind die Kanten hier nicht beschnitten. Das Papier hat das bekannte Wasserzeichen I. HONIG / & / ZONEN, darüber gekröntes Posthornwappen. Neben den Unterstreichungen von Hölderlin selbst weist die Handschrift zahlreiche Bleistiftunterstreichungen auf, die nicht von Ebel, sondern aus späterer Zeit stammen, und in den anderen Briefen des Dichters an ihn nicht vorhanden sind. Das mit Bleistift am Rand (1^v, 8) transkribierte Wort „Poesie“ rührt wohl von derselben Person her, die die Bleistiftunterstreichungen vornahm. Diese späteren Hinzufügungen werden in der Umschrift deshalb nicht wiedergegeben. Unklar bleibt auch der Zweck des mit violettem Stift oben auf der letzten Seite geschriebenen Vermerks „Hölderlin / 499“. Er dürfte von einer der Personen stammen, die den Ebel-Nachlaß im Lauf der Zeit betreuten. Ähnliche archivalische Bezeichnungen finden sich nur gelegentlich auf den zahlreichen darin enthaltenen Doku-

menten. Auf den vier bereits veröffentlichten Briefen Hölderlins an Ebel sind sie nicht vorhanden.

Der Arzt, Geograph und Naturforscher Johann Gottfried Ebel (1764-1830) ist der Hölderlin-Forschung wohlbekannt.⁸ Es sei hier nur daran erinnert, daß der Dichter, der ihn etwa Mitte Juni 1795 kennenlernte, durch seine Vermittlung die Lehrstelle im Hause Gontard erhielt und daß ihm, wie auch der hier wiedergegebene Fund bezeugt, der Gedankenaustausch mit dieser hochgebildeten Persönlichkeit viel bedeutete. So veranlaßte die Klage des seit September 1796 in Paris weilenden Ebel über den Niedergang der französischen Republik⁹ die tiefgründige Betrachtung über die „ungeheure Mannigfaltigkeit von Widersprüchen und Kontrasten“ im Weltgeschehen in Hölderlins Brief an ihn vom 10. Januar 1797.¹⁰ Wir wissen nicht, ob und wie Ebel auf den philosophischen Tröstungsversuch des Dichters reagierte. Nur hier kommt Hölderlin auf Ebel's Nöte und Enttäuschungen zu sprechen, während in den anderen Briefen an Ebel Hölderlins eigene Interessen im Vordergrund stehen. Und nur hier gebärdet sich der Dichter relativ informell, was darauf schließen läßt, daß die beiden Männer sich 1796 nähergekommen waren, nicht zuletzt infolge ihrer Zusammenkünfte im Kreis der Frankfurter und Homburger Freunde. Im Gegensatz zu Hölderlins Korrespondenz mit seinem Freund Christian Ludwig Neuffer (1769-1839) etwa handelt es sich bei den Briefen an Ebel nicht um Zeugnisse des empfindsamen Freundschaftskults. Bezeichnenderweise kam es nicht zum vertraulichen Du. Hölderlins Haltung gegenüber dem nur sechs Jahre Älteren ist vorwiegend durch achtungsvolle Distanz gekennzeichnet.

Nach mehr als dreijähriger Trennung zollt Hölderlin im etwa Ende 1799 entstandenen Entwurf zu einem vielleicht nie abgesandten Brief an Ebel diesem höchstes Lob, das in erschütterndem Kontrast steht zum gleichzeitigen Be-

4 Signatur Ms. Z II 521a. Zunächst danke ich den heu-
rigen Besitzern des Hölderlin-Briefes herzlichst für
die Publikationsgenehmigung. Besonderen Dank
schulde ich Marlis Stähli, Leiterin der Handschrif-
tenabteilung der Zentralbibliothek Zürich, für
zahlreiche Recherchen und für die wertvolle Hilfe
bei der Transkription des Briefes. Auch Wolfram
Groddeck danke ich für seine Unterstützung bei
der Entzifferung. Emery E. George (Trenton) sei
für viele Hinweise gedankt, ferner dem Hölderlin-

Archiv Stuttgart für freundliche Auskünfte sowie
meinen Freunden, der Familie Brunner am Zürich-
berg, für ihre Gastfreundschaft.

5 Johann Ludwig Döderlein, *Friedrich Hölderlin an
Immanuel Niethammer. Nürtingen, 23. Juni 1801*
(Marbach 1970).

6 Adolf Beck, *Der kranke Hölderlin an seine Schwester*.
Zwei unbekanntes Briefe, in: JFDH 1963, 100; vgl.
StA 71, 483 (Nr. 311a, 311b).

7 StA 61, 470f. (Nr. 342).

8 Zu Ebel vgl. StA 61, 750f., ferner Heinrich Escher,
Job. Gottf. Ebel (Trogen 1935); Ludwig Strauß, *Aus
dem Nachlaß Johann Gottfried Ebel's* (Anm. 1), 353-358;
Allgemeine deutsche Biographie 5, 518f.; *Historisch-
Biographisches Lexikon der Schweiz* 2, 272f. Der im
Staatsarchiv des Kantons Zürich vorhandene
Teilnachlaß enthält Dokumente, die für unseren
Zusammenhang weniger interessant sind, darunter
Vorarbeiten zu Ebel's Publikationen und Briefe von
Gewährleuten (frdl. Mitteilung vom 8. Juni 1999).

(Anm. 8), 14-16. Anzeichen einer Desillusionierung
zeigen sich bereits in seiner entsetzten Reaktion
vom 10. November 1793 auf die Exekution der
Girondisten (ebd. 23f.); vgl. ferner ebd., 27 sowie
StA 72, 79 (Susette Gontard an ihren Mann, 27.
Oktober 1796).

10 StA 61, 229. Zum Briefwechsel zwischen Hölderlin
und Ebel vgl. Paul Raabe, *Die Briefe Hölderlins*. Stu-
dien zur Entwicklung und Persönlichkeit des
Dichters (Stuttgart 1963), 117-120.

9 Zu Ebel's anfänglicher Begeisterung für die
Französische Revolution vgl. Escher, *Job. Gottf. Ebel*

kenntnis seiner eigenen Bedürftigkeit und Unsicherheit. Er teilt ihm hier mit, daß er ihm „vom ersten Augenblicke“ an „viel“ bedeutet habe: „[...] ich darf es Ihnen gestehen, daß ich wenige kenne, bei denen ich mit solcher Gewißheit meinem Gemüthe folgen kann, wie ich es thue, so oft ich an Sie denke, und von ihnen spreche, und diß geschiehet nicht selten.“ Und er lobt Ebels Beobachtungsgabe sowie sein Urteilsvermögen, sein „klares vorurtheilsloses Auge“ und seinen „großen Gesichtspunct.“ Das wichtigste zeitgenössische Zeugnis zu Ebel, nämlich der bereits erwähnte Nekrolog des mit ihm befreundeten Züricher Historikers Heinrich Escher (1781-1860) vom Jahre 1835,¹¹ in dem Hölderlin übrigens nie erwähnt wird, bestätigt dessen hohe Meinung von Ebel. Offenbar verstand dieser es, aufgrund seiner vielseitigen Bildung, seiner unermüdlichen Aktivität, etwa in Bereichen der Wissenschaft und der Politik, sowie seines gewinnenden, begeisterungsfähigen Wesens auch die Zuneigung anderer bedeutender Personen zu erwerben, darunter Wilhelm von Humboldt, Goethe, der Freiherr vom Stein und der französische Diplomat Karl Friedrich Reinhard. Escher lobt Ebels „seltene Vereinigung vielseitiger und dennoch gründlicher Kenntnisse“ und fährt dann fort: „In ihm vereinigte sich der Naturforscher, der Arzt, der Politiker, der prüfende Statistiker, der Geschichtskenner, der philosophische Menschenbeobachter mit dem gefühlvollen, begeisterten Freunde der Naturschönheit. Darum eben waren seine Beobachtungen so tief und umfassend, ihre Resultate so wichtig; darum wußte er aus allem zu lernen und überall Beziehungen zu entdecken, die nur vor vielseitiger Bildung und überlegenem Talente sich enthüllen.“¹² Während seiner Frankfurter Zeit (1792-1796) arbeitete Ebel Escher zufolge nicht nur als praktischer Arzt, sondern beschäftigte sich auch mit seiner ab 1798 erscheinenden *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz* sowie der Übersetzung der Schriften des Staatstheoretikers und Politikers Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836).¹³ Sie erschienen zur Ostermesse 1796 anonym in zwei Bänden¹⁴ unter dem Titel: *Emmanuel Sieyès Politische Schriften* in der Wolfischen Buchhandlung zu Leipzig, die auch die *Schilderung der Gebirgsvölker der*

Schweitz verlegte.¹⁶ Escher bemerkt zu diesem Vorhaben: „Die scharfe Logik und die strenge Consequenz, so wie die Aehnlichkeit der politischen Grundsätze von Sieyès mit den seinigen, sprachen Ebel ganz vorzüglich an.“¹⁷ In Hölderlins Gedankenaustausch mit den Frankfurter und Homburger Freunden dürften diese Projekte Ebels diskutiert worden sein.¹⁸

Leider ist der Briefwechsel zwischen dem Dichter und Ebel nicht vollständig überliefert. Außer den fünf in Zürich aufbewahrten Briefen Hölderlins ist nur noch die Abschrift des eben zitierten Entwurfs zum Brief an Ebel vom Jahresende 1799 bekannt geworden, die sich in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart befindet und 1923 erstmals von Wilhelm Böhm¹⁹ aus dem Nachlaß von Gustav Schlesier (1810-nach 1854)²⁰ publiziert wurde. Ob die beiden Freunde danach noch miteinander korrespondierten, weiß man nicht. Von Ebels Gegenbriefen ist lediglich sein Antwortschreiben vom November 1799 auf den hier edierten Brief vom 6. Juli 1799 überliefert, und zwar nur in Auszügen und als Regest.²¹ Allerdings dürfte der Briefwechsel zwischen ihm und dem Dichter nicht umfangreich gewesen sein, zumal sich nach seiner Umsiedlung nach Frankreich im September 1796 längere Zwischenräume in der Korrespondenz einstellten. Hölderlin reagierte nämlich erst am 10. Januar 1797 auf Ebels Klagebrief aus Paris vom Oktober 1796. Dieser wiederum antwortete im November 1799 auf Hölderlins Brief vom 6. Juli 1799, aus dessen Anfang hervorgeht, daß er Ebel seit längerem nicht geschrieben hatte. Ein *terminus ante quem* für den vorhergehenden, offenbar verschollenen Brief des Dichters ergibt sich aus dem kurzem Hinweis auf seinen Umzug von Frankfurt nach Homburg Ende September 1798 (I, 15-16). Ebels Antwortschreiben vom November 1799 zeigt, daß er erst durch Hölderlins Brief vom 6. Juli 1799 von dessen Trennung vom Hause Gontard erfuhr: „Sie leben in Homburg und haben sich von Gontards losge-

11 StA 6.1, 376-378 (Nr. 201).

12 Ebel war seit 1801 mit der Zürcher Familie Escher bekannt und wohnte ab 1810 bis an sein Lebensende bei ihr; vgl. Escher, *Job. Gottf. Ebel* (Anm. 8), 46.

13 Escher, *Job. Gottf. Ebel* (Anm. 8), 17f.

14 Ebd., 22f.; übrigens plante Escher eine Publikation von Briefen aus Ebels Nachlaß, die aber anscheinend nicht zustande kam; vgl. ebd. 28f., 33.

15 Vgl. *Allgemeine Literatur-Zeitung, Intelligenzblatt* Nr. 54, 30. April 1796, Sp. 444. Die im Frühjahr 1794 verfaßte Vorrede zu den *Politischen Schriften* (Bd. 1, S. III-LXXXI) stammt anscheinend zum großen Teil von Ebel, während das Vorwort zum 2. Band (S. III-LXXII), das zahlreiche Mitteilungen von Sieyès enthält, von Ebel redigiert wurde; vgl. Bd. 2, S. LXXIII.

16 Dieser Verlag, der deutschen Lesern z. B. durch die Zeitschriften *Klio* (1795-1797), *Beiträge zur französischen Revolution* (1795-1796) und *Humaniora* (1796-1798) Informationen über die Vorgänge in Frankreich lieferte, wurde 1795 von einem Freund Ebels begründet, nämlich dem Arzt, Journalisten und Politiker Paulus Usteri (1768-1831), der auch an der Herausgabe der genannten Zeitschriften maßgeblich beteiligt war. Der Verlag wurde schon bald von dem mit beiden befreundeten, republikanisch gesinnten Historiker Peter Philipp Wolf (1761-1808) übernommen; zu Wolf vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie* 43, 781-785; zu Usteri ebd., 39, 399-408. Briefe Wolfs an Ebel sind in der Zentralbibliothek Zürich nicht vorhanden.

17 Vgl. Escher, *Job. Gottf. Ebel* (Anm. 8), 22f.

18 Weder der Abbé Sieyès noch Usteri bzw. Wolf kommen im Register zur StA (StA 8) vor.

19 StA 6.1, 376-378.

20 Zu Gustav Schlesier vgl. *Deutsches Literatur-Lexikon* (Bern, München 1993), Bd. 15, Sp. 155f.; hier wird als Todesjahr „nach 1849“ angegeben. Schlesier muß aber später gestorben sein; sein letztes bisher auffindbares eigenhändiges Lebenszeugnis ist ein Brief an Wilhelm von Humboldt vom 8. Februar 1854 (frdl. Mitteilung Hans Gerhard Steimers vom 5. Juli 1999). Hans Gerhard Steimers Edition von Schlesiers Hölderlin-Aufzeichnungen erscheint in Kürze.

21 StA 7.1, 148f.

macht – dies war mir bis zu Empfang Ihres Briefes unbekannt.“²² Also müßte Hölderlin den davor liegenden Brief an Ebel vor Ende September 1798 geschrieben haben.

Die Forschung weiß seit 1923, daß der Dichter im Sommer 1799 an Ebel geschrieben hatte, und zwar nicht allein aufgrund der zitierten Antwort Ebels vom November 1799, sondern auch wegen der gleichfalls von Wilhelm Böhm aus Gustav Schlesiers Nachlaß publizierte Teilabschrift eines Briefes, den Hölderlin am 23. August 1799 an den Stuttgarter Verleger Johann Friedrich Steinkopf (1771-1852) richtete. Hier heißt es nämlich: „Von Ebel und Humbold hoffe ich baldige Antwort.“²³ Auch Ludwig Strauß wußte von dem „verlorengegangenen Brief“,²⁴ den er aber um 1930 bei seinen Forschungen nicht entdecken konnte. Ein genauerer *terminus ante quem* als der 23. August 1799 zur Datierung dieses damals noch verschollenen Briefes ergab sich dann 1958 infolge der Publikation eines in Mainz am 15. Juli 1799 von Franz Wilhelm Jung (1757-1833) verfaßten Briefes an Ebel. Hier verlaute gleich zu Beginn: „Sie erhalten hier, Lieber, einen Brief von unserm trefflichen Hölderlin. Unterstützen Sie ihn doch mittelbar und hauptsächlich unmittelbar mit Beiträgen zu seinem [...] Journale.“²⁵ Infolge des hiermit erstmals identifizierten Hölderlin-Briefes ist nunmehr auch die Annahme nicht mehr haltbar, daß der Dichter seinen Brief an Ebel vom 6. Juli 1799 Jung bei seinem Besuch in Mainz Ende Juni 1799 übergab.²⁶ Er muß ihn von Homburg aus an Jung geschickt haben, der ihn dann seinem eigenen Schreiben an Ebel beilegte.

Seit Wilhelm Böhms Publikation aus Gustav Schlesiers Nachlaß vom Jahre 1923 konnte man auch vermuten, daß der Brief Hölderlins an Ebel vom Sommer 1799 mit der von ihm ab etwa Anfang Juni jenes Jahres geplanten und schließlich doch nicht zustande gekommenen Zeitschrift *Iduna* zusammenhing, die Steinkopf

22 Ebd., 148. Zu Hölderlins Hausherr Johann Georg Wagner (8, 25) vgl. Reinhard Michel, *Wo hat Hölderlin bei seinen Homburger Aufenthalten gewohnt?* in: *Zur 1200-Jahrfeier 1982*, hrsg. im Auftrag der Stadt Bad Homburg, Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu Bad Homburg v. d. Höhe, Bd. 35 (Bad Homburg v. d. Höhe 1982), 300, 302.

23 StA 6.1, 357. Friedrich Weitbrecht (geb. 1944), ein Nachkomme Steinkopfs in der sechsten Generation und Inhaber des Antiquariats Johann Friedrich Steinkopf in Stuttgart, hörte seinen Vater Walter (1905-1989) öfters von zahlreichen Briefen Hölderlins im Verlags- und Familienarchiv sprechen. Möglicherweise wurden dort auch die

von Schlesier nicht erfaßten, aber von der Forschung erschlossenen Briefe des Dichters an den Verleger aufbewahrt; vgl. StA 7.1, 141, 150. 1944 wurde dieses in Stuttgart befindliche Archiv durch Bombenangriff fast völlig zerstört, so daß wir weiterhin auf Schlesiers Teilabschriften und Regesten dieser Korrespondenz angewiesen sind. Der Verlag, der noch bis 1987 bestand, war seit der Übernahme durch Steinkopf im Jahre 1792 ununterbrochen in Familienbesitz (telef. Auskunft vom 4. Juni 1999).

24 Ludwig Strauß, *Aus dem Nachlaß Johann Gottfried Ebels* (Anm. 1), 381.

25 StA 6.2, 947; vgl. StA 7.2, 142.

26 StA 6.2, 947; vgl. StA 7.2, 143.

verlegen wollte.“ Es stellt sich nun heraus, daß der hier vorgestellte Brief tatsächlich zu denjenigen gehört, in denen der Dichter um Beiträge für die Zeitschrift warb. Von dieser Gruppe war bisher nur der relativ kurze Brief an Schiller vom 5. Juli 1799 vollständig überliefert, in dem sich Hölderlin allerdings weder über die Aufgaben der *Iduna* noch zu Honorarfragen bzw. anderen möglichen Mitarbeitern äußert.²⁷ Zusätzlich sind noch zwei etwa im Juli 1799 entstandene Entwürfe zu Werbebriefen bekannt geworden, die sich wahrscheinlich an Schelling²⁸ bzw. an Goethe²⁹ richten. Anscheinend faßt sich Hölderlin in seinen Schreiben an wirkliche Berühmtheiten wie Goethe und Schiller erheblich kürzer als in denjenigen an ihm näher stehende Persönlichkeiten, etwa Ebel und Schelling. Bei Briefen dieser Art, die in einem relativ kurzen Zeitraum entstehen und, auf den jeweiligen Empfänger zugeschnitten, dieselbe Materie behandeln, können sich Ähnlichkeiten bis hin zu wörtlichen Übereinstimmungen ergeben. So findet sich fast derselbe Abschlusssatz in den beiden evtl. für Goethe und Schelling bestimmten Entwürfen.³⁰ Unter den Werbebriefen für die *Iduna*, deren Zahl nunmehr auf vier angestiegen ist, stehen die beiden längsten Texte, nämlich der Brief an Ebel und der Entwurf zum Brief an Schelling, einander am nächsten, was hier nicht im Detail behandelt werden soll. Zu den Parallelen, welche insgesamt etwa die Hälfte dieser Texte umfassen, gehören mehrere längere Partien, z. B. der jeweilige Anfang³¹ und die Ausführungen über den Verleger Steinkopf,³² aber auch zahlreiche kürzere Stellen, insbesondere in der eindringlichen Analyse des Zwecks der geplanten Zeitschrift. Man denke etwa an die auffällige Formulierung Hölderlins im Entwurf für Schelling, derzufolge es ihre Aufgabe sei, „die Menschen, ohne Leichtsinn und Synkretismus, einander zu nähern [...]“.³³ Gleichfalls unterstrichen, kehrt sie im neu aufgefundenen Brief an Ebel wörtlich wieder (3^v, 7-9). Während Hölderlin aber hierauf für Schelling längere philosophische Erörterungen folgen läßt, summiert er in seinem Brief an Ebel nach dieser Stelle den Grundgedanken der Überwindung von Vereinzelung, etwa von Menschen oder Meinungen, viel kürzer und allgemeinverständlich, gleichzeitig aber prägnant, z. B. in der schönen Stelle über den undialektischen „furchtsamen Egoismus, der immer auf Einem Punkte sto[ct]k“ (3^v, 13-14). Inwieweit dieser Brief neue Einblicke in Hölderlins Gedankenwelt um 1800 eröffnet, muß der zukünftigen Forschung vorbehalten bleiben.

27 Zum *Iduna*-Projekt vgl. Roger Ayrault, *Hölderlin et les premiers romantiques. Sur le projet de la revue iduna en 1799*, in: *Revue d'Allemagne* 9 (1977), 571-588, ferner Günther Mieth, *Friedrich Hölderlins „Iduna“-Projekt. Das Schicksal eines Dichters*, in: *Zeitschrift für Germanistik* N. F. 1 (1993), 596-602.

28 StA 6.1, 342f. (Nr. 184).

29 Ebd., 345-349 (Nr. 186).

30 Ebd., 349-350 (Nr. 187).

31 Vgl. ebd., 350 bzw. 348, Z. 103-106.

32 Vgl. 1-2, 12 bzw. StA 6.1, 345, Z. 1-4; 346, Z. 1-23.

33 Vgl. 8, 3-19 bzw. StA 6.1, 349, Z. 111-125.

34 StA 6.1, 347, Z. 53-55.

Hölderlin beugte sich bekanntlich dem Druck des Verlegers, den Kreis der *Iduna*-Beiträger zu erweitern und sie nicht nur unter seinen Freunden und Bekannten zu suchen. Steinkopf hatte ihm am 15. Juni 1799 geschrieben: „Ein Herder, Schiller, Goethe, v. Humboldt, Thümmel, Fichte, Schelling wären in jeder Hinsicht wünschenswerth [...] Von solchen Namen hängt ein großer Theil des Erfolgs der Ankündigung ab.“³⁵ Drei der insgesamt vier erhaltenen Werbebriefe richten sich an einige dieser Berühmtheiten. Aufgrund des Briefes an Ebel scheidet nun Wilhelm von Humboldt als vermutlicher Empfänger des Briefs Nr. 187 aus. Hölderlin schrieb ihm nämlich gar nicht, sondern bat Ebel, sich bei dem gleichfalls in Paris lebenden Humboldt für die *Iduna* einzusetzen (4^r, 2ff.).³⁶ Er muß gewußt haben, daß sie miteinander befreundet waren. Hölderlin hätte Humboldt in seiner Jenaer Zeit kennenlernen können, aber zu einem engeren Kontakt kam es anscheinend nicht. Die einzigen überlieferten Äußerungen Humboldts über Hölderlin sind seine nicht besonders positiven Urteile über einige Gedichte desselben in seinen Briefen an Schiller vom 28. September und 2. Oktober 1795.³⁷ Zusammen mit dem neuentdeckten Hölderlin-Brief sind auch Briefe Wilhelm von Humboldts an Ebel in der Zentralbibliothek Zürich deponiert worden, aber sie stammen aus den Jahren 1810 (1), 1813 (1), 1814 (6), 1815 (2) und 1816.³⁸ In einem gleichfalls deponierten Brief vom 1. November 1799 fragt Caroline von Humboldt Ebel, ob er den – leider nicht überlieferten – Zettel erhalten habe, den ihr Gatte ihm vor der Abreise geschickt hatte. Reichte Ebel Hölderlins Bitte mündlich weiter? Jedenfalls heißt es in Gustav Schlesiers Exzerpt aus Ebels Brief an den Dichter vom November 1799: „HE. v. Humboldt ... abgereist.“³⁹ Humboldt hatte Paris am 8. September 1799 samt Familie in Richtung Spanien verlassen. Ob er sich an der *Iduna* beteiligt hätte, scheint fraglich, da er Bitten um Mitarbeit an Zeitschriften seit dem Eingehen der *Horen* fast immer ablehnte.⁴⁰

Ebel wird zwar nicht in Steinkopfs Aufzählung der anzuwerbenden Berühmtheiten genannt, aber er war damals vielen Lesern in den deutschsprachigen Ländern ein Begriff, im Unterschied übrigens zu Hölderlin mit seiner „kleinen Schriftstellerreputation“. Sowohl seine *Anleitung auf die nützlichste und genußvollste Art in der Schweiz zu reisen* (1793)⁴¹ wie auch die *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz*, deren erster Band (1798) den Kanton Appenzell behandelte, hatten ihm zur Bekanntheit verholfen. Ebel hätte Hölderlin Beiträge über

35 Vgl. StA 71, 131.

36 Vgl. StA 62, 955f.

37 Vgl. StA 72, 51f.

38 Signatur: Zentralbibliothek Zürich, Ms. Z II 521.

39 StA 72, 148.

40 Frdl. Mitteilung von Philipp Mattson (Heidelberg) vom 14. Juni 1999.

41 StA 61, 320 (Hölderlin an seine Mutter, April 1799); vgl. auch 1^r, 18f. sowie 4^r, 11f. im neuentdeckten Brief.

42 2 Bde. (Zürich 1793). Das Werk erschien 1804 und 1810 in erweiterten Auflagen.

die von beiden geliebte Schweiz überlassen können, zumal er 1799 mit der Fortsetzung der *Schilderung* beschäftigt war, wie aus seinem Schreiben an den Dichter vom November jenes Jahres hervorgeht.⁴² Bekanntlich stießen Mitteilungen über die Landschaft sowie die politischen und sozialen Zustände dieses Landes am Ende des achtzehnten Jahrhunderts auf großes Interesse.⁴³ Kein Wunder, daß Hölderlins durch den Brief vom 6. Juli 1799 erstmals belegte Lektüre der *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz*, die etwa im Sommer 1798 erschienen war,⁴⁴ ihn „lüstern“ (4^r, 1) auf derartige Beiträge machte. Anscheinend hielt Hölderlin einen weitgefaßten Literaturbegriff für die *Iduna* angebracht, denn es muß ihm bewußt gewesen sein, daß Ebel dazu neigte, die Perspektiven vieler Wissenschaften zu vereinigen, und weder vor poetisierenden Passagen noch Tabellen oder Anmerkungen zurückscheute.⁴⁵ Anscheinend waren die damaligen Leser von Ebels Stilisierungen der Schweizer Landschaft zum Idyllischen bzw. Erhabenen wie auch von seiner Bewunderung republikanischer Traditionen in bestimmten Kantonen angetan. Das verstärkte Interesse der literaturhistorischen Forschung an Reiseliteratur könnte in Zukunft dazu beitragen, die Bedeutung Ebels für Hölderlin, der gleichfalls von der Alpenwelt tief betroffen war, eingehender zu würdigen.⁴⁷

Leider existiert keine vollständige Ebel-Bibliographie; vor allem über seine Publikationen in Zeitschriften und Zeitungen sind wir nur lückenhaft unterrichtet.⁴⁸ Wir wissen z. B. nicht, was er im zweiten Halbjahr 1799 außer der Fortsetzung der *Schilderung* noch in Arbeit hatte. Außer dem bereits erwähnten Brief an Hölderlin vom November 1799 scheinen keine weiteren Briefe Ebels aus jenem Zeitraum überliefert zu sein.⁴⁹ Unter den von Ebel in jenem Schreiben in

43 StA 71, 148; vgl. Escher, *Job. Gottf. Ebel* (Anm. 8), 36, 42. Der zweite Band der *Schilderung* erschien 1802.

44 Vgl. z. B. Peter Faessler, *Johann Gottfried Ebel als Reiseliterat* (St. Gallen 1983), ferner *Helvetien und Deutschland*. Kulturelle Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland im Zeitraum 1770-1830, hrsg. von Hellmuth Thomke, Martin Bircher u. Wolfgang Proß (Amsterdam, Atlanta 1994).

45 Vgl. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Intelligenzblatt Nr. 156, 22. September 1798, Sp. 129. Der erste Band der *Schilderung* wird hier unter den Werken aufgeführt, die der Verlag „von Oster-Messe bis Michael-Messe 1798“ herausbrachte. Er enthält eine kurze „Vorrede“ von Paulus Usteri, die „Zürch, am 2. April. 1798.“ datiert ist.

46 Bereits am 9. November 1795 bekundete Hölderlin Interesse an Ebels Schaffen: „Haben Sie die Güte, mir auch ein Näheres von Ihren literarischen Arbeiten [...] mitzuthellen [...]“ (61, 184).

47 Ansätze dazu bei Bernhard Böschstein, *Das Bild der Schweiz bei Ebel, Boelendorff und Hölderlin*, in:

„Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit, hrsg. von Christoph Jamme u. Otto Pöggeler (Stuttgart 1983), 58-72, besonders bei Peter Faessler, *Freiheit, Idylle und Natur*. Johann Gottfried Ebels „Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz“ in der Verwendung durch Schiller und Hölderlin, in: Schweizer Monatshefte 64 (1984), 145-156.

48 Ebel rezensierte z. B. in den Jahren 1805-1817 in der *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung* und schrieb auch für den *Rheinischen Merkur*, vgl. Escher, *Job. Gottf. Ebel* (Anm. 8), 57.

49 Die Zentralkarte der Autographen (Staatsbibliothek zu Berlin) weist nur wenige Briefe Ebels nach, alle nach 1800 verfaßt. Unter den in der Zentralbibliothek Zürich aufbewahrten Briefen an Paulus Usteri (Ms. V 506.149) und an Johann Heinrich Füssli (Ms. M 152-54) findet sich 1799 nichts, was in unserem Zusammenhang relevant wäre.

Aussicht gestellten „Bruchstücke[n]“ für die *Iduna*⁵⁰ hätte es vielleicht auch Darstellungen kultureller oder politischer Entwicklungen in Frankreich gegeben. Ebel, der zu diesem Zeitpunkt bereits seit drei Jahren in Paris lebte, hatte dort vielerlei Kontakte, zu denen sich evtl. noch manches ermitteln ließe. So läßt sich dem Schreiben Franz Wilhelm Jungs an ihn vom 15. Juli 1799 entnehmen, daß er Bernadotte kannte.⁵¹ Ferner pflegte er in Paris Umgang mit dem Abbé Sieyès, dessen Schriften er übersetzt hatte, und er war mit dem gleichfalls dort lebenden Publizisten und Frankreichkenner Konrad Engelbert Oelsner (1764-1828) befreundet. Zusammen mit Oelsner und Detmar Basse (1762-1836) führte Ebel in Paris Verhandlungen für die Stadt Frankfurt, zu denen Heinrich Escher bemerkt: „Diese Stellung und seine Verbindungen mit Oelsner brachten ihn mit allen einflußreichen Männern zu Paris in Berührung [...]“.⁵²

Ebel entschuldigte sich Hölderlin gegenüber für die um etwa vier Monate verzögerte Antwort auf dessen Brief vom 6. Juli 1799 u. a. mit einer „Gemüthslage“, in der er „in diesem Sommer zu allgewaltig von gewissen Ideen und Gefühlen hingerissen“ wurde.⁵³ Hing die von ihm angedeutete Selbstentfremdung mit politischen Krisen in Frankreich zusammen? Jedenfalls traf seine halbe Zusage zur Mitarbeit an der *Iduna* vom November 1799 zu spät ein. Hölderlins von hohem kulturellen Anspruch getragener Plan, von dem er sich auch den Aufbau einer freien Schriftstellerexistenz erhofft hatte, war zu diesem Zeitpunkt praktisch schon gescheitert. Zwar bestand in Süddeutschland eine Marktlücke für die projektierte Zeitschrift, aber unglücklicherweise führte gerade dort der Krieg der Zweiten Koalition zu schweren wirtschaftlichen Einbußen,⁵⁴ welche ebenso zum Fehlschlag des Plans beitrugen wie das Desinteresse der meisten kontaktierten Berühmtheiten. Auch an Ebel dürfte Hölderlin gedacht haben, als er bereits etwa Anfang September 1799 herb enttäuscht an Susette Gontard schrieb: „Nicht nur Männer, deren Verehrer mehr als Freund ich mich nennen konnte, auch Freunde, Theure! auch solche, die nicht ohne wahrhaften Undank mir eine Theilnahme versagen könnten – ließen mich bis jezt – ohne Antwort, und ich lebe nun volle 8 Wochen in diesem Hoffen und Harren, wovon gewissermaassen meine Existenz abhängt. [...] Schämen sich denn die Menschen so meiner ganz?“⁵⁵

50 StA 71, 148.

51 StA 72, 144.

52 Escher, *Job. Gottf. Ebel* (Anm. 8), 26; vgl. Isidor Krauzer, *Frankfurt a. M. und die Französische Republik*, in: *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst*, 3. Folge, 3 (1891), 188ff. Oelsner verfaßte die beiden

Vorreden zu Ebels Übersetzung der Schriften von Sieyès; vgl. Ludwig Strauß, *Aus dem Nachlaß Johann Gottfried Ebels* (Anm. 1), 362f.

53 StA 71, 148.

54 Vgl. StA 61, 367; 62, 991f., 1021.

55 StA 61, 366.

«d. 6ten Jul. 99.»

Mein Theurer!

Ich habe indeß zu dauernd und zu ernst an Ihnen und Ihrer Sache Theil genommen, als daß ich es mir nicht gönnen sollte, Sie einmal wieder an mein Daseyn zu mahnen.

Weñ ich indeßen gegen Sie geschwiegen habe, so war es gröstentheils, weil ich Ihnen, der mir so viel und immer mehr bedeutete, irgend einmal in einer bedeutenderen Beziehung, oder doch in einem Grade des Werths, der Sie auf eine schiklichere Art an unsre Freundschaft mahnen könnte, entgegenzukömen hofte.

Nun treibt mich eine Bitte früher zu Ihnen, und Sie werden mich auch in dieser Gestalt nicht verkehnen. Ich habe die Einsamkeit, in der ich hier seit vorigem Jahre lebe, dahin verwandt, um unzerstreut und mit gesammelten unabhängigen Kräften vielleicht ein Reiferes, als meine bisherigen kleinen schriftstellerischen Producte sind, zu Stande zu bringen, und weñ ich schon gröstentheils der Poësie gelebt habe, so ließ mich doch Nothwendigkeit und

J. Ott. fol. 99.

Mein Herr!

Ich habe nicht 90 Schilling im Jahr an Sie
zu zahlen, weil ich nicht gewillt bin, Sie
zu bezahlen, die Summe ist in mein Lehngeld
eingetragen.

Wie ich vorher schon bei geschickten Falls schon
gewahrte, wird ich Sie, da wie Sie wohl und
auch anders, in dem Sinne in dem Sinne
auszuführen, als Sie in dem Sinne in dem Sinne
die ich im geschickten Falle im Sinne in dem Sinne
auszuführen, an dem Sinne in dem Sinne.

Man hat mich vor die Hände der Sie
nicht zu zahlen, in dem Sinne in dem Sinne.

Ich habe Sie geschickten in dem Sinne in dem Sinne
nicht zu zahlen, in dem Sinne in dem Sinne
und geschickten in dem Sinne in dem Sinne
in dem Sinne, in dem Sinne in dem Sinne
nicht zu zahlen, in dem Sinne in dem Sinne
und geschickten in dem Sinne in dem Sinne
in dem Sinne, in dem Sinne in dem Sinne
nicht zu zahlen, in dem Sinne in dem Sinne
und geschickten in dem Sinne in dem Sinne

Künig, wie so wird von einem Professor und
 von. Es ist uns von Überzeugung zu wissen
 Besondere und Selbstständigkeit der Wissenschaft
 für so viel möglich und die jenen und jenen
 im Maß in dessen Sinn und Richtung zu setzen
 zu Besten.

Bruch

Diejenige, welche zu einem Professor
 auf der Welt ist, wird nicht leicht zu sein.
 ein, in so fern die lebendige Wissenschaft
 nicht mit einem und der Wissenschaft und der
 Wissenschaft und der Wissenschaft und der
 Wissenschaft und der Wissenschaft ist.

Es ist nicht nur ein Professor über dem
 und Bildung und die Wissenschaft
 über seinen Namen und sein Wissen.
 und Wissenschaft, und ein a. v. d. Welt
 und Welt, oft tief, oft unmaßgebend
 und die Wissenschaft und der Wissenschaft
 den dem auf dem Namen und der Wissenschaft
 den Namen und der Wissenschaft, in welchem
 die die Wissenschaft aller die Wissenschaft

Neigung nicht so weit vom ernstesten Nachdenken entfernen, daß ich nicht meine Üb[b]erzeugungen zu größerer Bestimmtheit und Vollständigkeit auszubilden, und sie, so viel möglich, mit der jezigen und vergangenen Welt in Anwendung und Reaction zu setzen gesucht hätte.

Größtentheils schränkte sich mein Nachdenken auf das, was ich zunächst trieb, die Poësie ein, insofern sie lebendige Kunst 'ist' und zugleich aus Genie und Erfahrung und Reflexion hervorgeht, und idealisch und systematisch und anschaulich individuell ist.

Diß führte mich zum Nachdenken über Kunst und Bildung und Bildungstrieb überhaupt, über seinen Grund und seine Richtungen, und produzierte Formen, und wie er instinktmäßig, oft richtig, oft auf vielfältigen Abwegen und Verwilderungen und Karikaturen, daß aber auch besonnener und sicherer und reiner vom Ideal aus wirkt, aber in allem als Kunst und Bildungstrieb, immer an ursprünglich aus dem ächtmenschlichen allen Individuen

gemeinschaftlichen Streben, zu organisiren, zu idealisiren, die Elemente ^{ihrer} seiner eignen und der umgebenden Natur anzubauen, einzurichten und auszuschmücken. Das Leben zu fördern, den Gang der Welt, mittelbar oder unmittelbar zu beschleunigen. In diese[n]m gemeinschaftlichen Charakter der Menschen und in d[ie]er Ansicht des menschlichen Lebens, in [f]rofern es reiner und unreiner, in edlen wesentlichen Richtungen und Formen sowohl, als in unedlen und unwesentlichen, jene gemeinschaftlichen Charakter setzt trägt, glaubt 'ich' das sezen zu müssen was man bisher bestimmter und unbestimmter, unter Humanität verstanden hat, und ich glaubte auch die Poësie und ihre Ansicht als natürlich-entstandenes Kunstprod[ri]uαt als einen Zweig der Humanität betrachten zu können.

Auf diese Art haben mir die Materialien, die ich unter den Händen habe, zu dem Entwurf eines humanistischen Journals Veranlaßung gegeben, das in seinem gewöhnlichen Charakter ausübend poëtisch wäre, daß auch die Kunst belehrend behandelte, in dem es im Kunstwerk seine Organisation, zu einem bestimmten Charakter sowohl als zur idealischen Bedeutung, und den harmo-

ungl. Anfall einer. Die, im Allgemeinen, durch
 alle in Deutschland lebenden to. Menschen (Nicht-
 auf die nicht-europ. als auf die Indier und Chinesen
 aber für europä. auch auf die Itali. und die d. gal.
 hienische. Mancher Art. Natur und die d. ungl. in
 Welt, und, wurde, behauptet, wovon die Natur
 wieder in ihrem höchsten Zustand, und in
 einem g. natürlichen Zustand die Vorbedingung
 ihrer Natur, und, Natur, und, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur

Die, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur
 der, Natur, so, Natur, und, Natur, so, Natur

nischen Wechsel seiner Töne, im Allgemeinen sowohl als in Rücksicht auf seinen bestimmten Stoff zeigte, auch das Kunstwerk als aus der Natur und dem ~~her~~ Leben hervorgegangen, aus der Seele und dem eigentümlichen Charakter des Dichters und der ihn umgebenden Welt entstanden betrachtete, wodurch dem Meisterwerke in seinen Vorzügen das Positive, und in seinen zufälligen Eigenheiten das Sonderbare, Unangenehm-fremde, benommen würde, so daß in dem, worin ~~de~~ es ewig ist, und worin es die Spur seiner Zeit und seines Dichters trägt, die Gemüther sich leichter damit familiarisirten, auch in ihren eigenen Bildungen und Einrichtungen und Organisationen sich dem Künstler und dem Kunstwerk näher fühlten.

Endlich sollte das Journal im Allgemeinen, aus dem Gesichtspuncte der Humanität beobachtend und räsonirend, über die Charaktere und Sitten und Meinungen und Formen des menschlichen Lebens, als aus einer gemeinschaftlichen Quelle, dem ^{organisirenden} Bildungs-triebe, und seinem Grunde, der vielfältig und inig organis[irt]cben Menschennatur hervorgegangen, jedoch mit Unterscheidung des Edlen und der Abart, des Reinen und der Verirrung – belehrend und unterhaltend seyn.

Verzeihen Sie mir diese schwerfällige Vorrede, mein Theurer! aber die Achtung gegen Sie ließ mir nicht zu, Ihnen mein Vorhaben so aus dem Stegreif zu verkündigen; eben so wenig hielt ich es für schicklich, den Plan, so viel ich ihn für mich selbst entwerfen durfte, und die Materialien, die ich bereit habe, Ihnen bestimmt zu neñen; ich wollte also nur den Charakter des Journals und das, was man seinen Geist neñt, ungefähr berühren, und so viel es sich vor der Sache selber thun läßt, Ihnen bezeugen, daß mein Project nicht ungründlich und leichtsinnig auch vielleicht mehr zum Glücke gemacht wäre, als meine bisherigen Producte, und daß ich, so viel ich Ihren Geist und Sinn keñe und ahne, in der Tendenz wenigstens nicht gegen Sie sündigen werde.

Ihnen, der mit dieser seltenen Vollständigkeit und Gewandtheit die Natur des Menschen, und die verschiedenen Karactere, $\&$ und Richtungen die sie annimmt, und Sitten und Meinungen und Formen, in denen sie sich äußer^{mag}[t,]n – umfaßt und durchschaut, und der eine so manig-

6
Katholische, Protestanten, oder sonst im Heiligen
Welt die Verbreitung und zum Wohle der
Kirche, wird es nicht ohne Nutzen sein, wenn
auch mehrere Beyträge ungenügend sind, jedoch
Katholische zu erhalten und durch ihren Nutzen
auch für Protestanten im Heiligen zu tragen.
Nur, Ich kann voll, in demselben die
Lehrer und Prediger sind, und es zu un-
genügend, und es ist in demselben die
für die Kirche und Leben in demselben
Vereinigt, und in demselben die
in demselben die zu erhalten für die Kirche.
Ich bin bereit zu arbeiten, in demselben die
mit, die ich in demselben die, und es zu un-
genügend, und es ist in demselben die
Lehrer zu bringen.

Im Namen der Kirche, in demselben die
Ich bin bereit zu arbeiten, und es zu un-
genügend, und es ist in demselben die
Lehrer zu bringen.
Im Namen der Kirche, in demselben die
Ich bin bereit zu arbeiten, und es zu un-
genügend, und es ist in demselben die
Lehrer zu bringen.

faltige, betriebsame, offene große und kleine Welt zur Beobachtung und zum Nachdenken vor sich findet, wird es nicht schwer seyn, sich, auf nach [e]rntesteren Beschäftigungen, auch auf diesen Gesichtspunct zu stellen und durch Ihren Nahmen und Ihre Theilnahme ein Geschäft zu begünstigen, das dienen soll, die Menschen, ohne Leichtsin und Synkretismus, einander zu nähern, und, indem es die verschiedenen Formen ihres Treibens und Lebens in Einem Geiste vereinigt, und in harmonischen Wechsel setzt, im Stillen sie zu beleben, sie der Beschränktheit ein wenig zu entrücken, den furchtsamen Egoismus, der immer auf Einem Puncte sto[ct]kt, zu mildern, und die Seele der Gesellschaft in schnellern Umlauf zu bringen.

In jedem Falle, unvergeßlicher Freund! werden Sie mir es verzeihn, daß ich mich mit dem alten Zutrauen an Sie gewandt und diesen Wunsch gegen Sie geäußert habe.

Ihre Schilderung der schweizerischen Gebirgs-^{hat}völker mich daß auch vorzügli[g]eb nach Bei-

trägen von Ihnen lüstern gemacht.

Dürft ich Sie bitten, mich HE. von Humbold, der wie ich [höre]lese, sich in Paris aufh[ät]ält, zu empfehlen, und ihn in meinem Nahmen zu bitten, ob er nicht auch durch seine Theilnahme und öftere, oder wenn nicht-
diß möglich wäre, nur einige Beiträge, meine Bemühungen zu sanctioniren und zu befördern möge.

Nur die gütige Theilnahme anderer verdienstvoller Schriftsteller, und das Bewußtseyn meines besten Willens läßt mir es zu, an Mäner von Ruhm mit dieser Bitte mich zu wenden.

Ich würde mir selbst die Freiheit genomēn haben, mich an ihn schriftlich zu wenden,; aber da ich nicht die Ehre habe, so genau mit ihm bekañt zu seyn, so glaubt' ich Ih[nen]rer Fürsprache zu bedürfen. – Vielleicht ist Ihnen wenigstens sein Aufenthalt genauer bekañt, und Sie hätten die Güte, mir davon Nach[t]richt zu geben.

Ich werde alles thun, [d]um durch möglichste Reife meiner eigenen Beiträge, auch durch lebendigen allgemeinfäßlichen Ton und [T]Vortrag dem Journale den Werth und das Glück zu geben, deßen es

bedarf, weiß Sie und Er es nicht gegen Ihre Würde
finden sollen, daran Theil genommen zu haben. –
Antiquar Steinkopf in Stutgard, der sich bereitwillig zum
Verlage und verständig gegen mich in der Sache geäußert
hat, und der vielleicht, eben, weil er ein Anfänger ist,
um so beharrlicher und getreuer in seinem Theile sich ver-
hält, verspricht jedem Mitarbeiter ~~wenigstens~~ wenigstens
ein Karolin für den gedruckten Bogen zu schicken[.]. Weiß ich
schon beinahe ganz davon und dafür zu leben gedenke,
so glaubt' ich dennoch für meine Person nicht weiter fordern
zu dürfen, da ich noch als Schriftsteller so ziemlich ohne
Glück bin, und meine eingeschränkte Lebensart kein größe-
res Einkömen erfordert. Ich habe es aber seiner Dankbar-
keit und Klugheit überlassen, bei den Mitarbeitern,
in welchem Grade er will, eine Ausnahme zu machen. –
Verzeihn Sie, daß ich auch davon sprech[en]e. Aber da
es zur Sache gehört, so mag die Sache die Schuld tragen,
daß sie ohne einen solchen Pendant nicht bestehen
kañ.

Haben Sie die Güte, mein Theurer! mich wenigstens
bald mit irgend ~~mit irge~~ einer Antwort zu erfreuen,
und glauben Sie, daß ich, wie immer und immer mehr
Sie geachtet habe und achte.

‘Meine Adreße ist:’ Der Ihrige

‘bei Glaser Wagner wohnhaft’

Hölderlin.

‘in Homburg bei Frankfurt.’

Copyright © 1999 by Stroemfeld Verlag, Frankfurt am Main/Basel.
Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages. Erstveröffentlichung
in der editionswissenschaftlichen Zeitschrift TEXT, Heft 5, Seite 109-135.

Die Frankfurter Gesellschaft um 1800*

Von

Christoph Perels

I

Während die Städte, die sich gemeinlich mit Hölderlins Namen verbinden lassen, Tübingen und Jena, Stuttgart und Bad Homburg, sich jeweils um einen festen Mittelpunkt versammeln: seien es die Universitäten oder die Residenzen, bietet die Physiognomie des Frankfurter Gemeinwesens um 1800 ein zweideutiges Bild, und Hölderlin hat wohl nie in seinem Leben eine längere Phase an einem Ort verbracht, an dem Überkommenes und Modernes so eng und kontrastreich miteinander verflochten waren. Eine offenbar nicht reformierbare, sondern nur völlig zu ersetzende städtische Verfassung, aber eine dynamische städtische Gesellschaft; sich in adligen Familienverbänden, sogenannten Ganerbschaften, Gilden und Zünften abschließende Stände, aber ein europaweiter Fernhandel und ein ebenso europaweit agierendes Bankwesen; ein rigider Konfessionalismus, aber eine Verteilung von Reichtum und politischer Macht, die diesen Konfessionalismus alsbald obsolet werden ließ; ein kümmerliches kommunales Schul- und Kulturwesen, aber ein in privater Hand befindlicher kultureller Besitz, der sich mit manchem Musenhof und mancher Universität wohl messen konnte. Als Goethe im August 1797 für knapp vier Wochen in seiner Vaterstadt weilte¹, nahm er mit Staunen diese Gemengelage wahr, und an einer Einzelercheinung innerhalb dieses Konfliktfeldes von Alt und Neu entwickelt er zum

* Vortrag, gehalten anlässlich der 26. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft am 5. Juni 1998 in Frankfurt am Main.

¹ Goethe traf am 3. August 1797 mit Christiane und dem kleinen Sohn August in seiner Vaterstadt ein, nicht zuletzt, um die Geliebte und das Kind der Mutter Catharina Elisabeth Goethe vorzustellen. Am 25. August reiste er weiter in Richtung Süden. Christiane und August sind indessen wieder nach Weimar zurückgekehrt. Am 22. August traf sich Goethe mit Hölderlin, eine Begegnung, die im wesentlichen auf Initiative Schillers zustande kam.

ersten Mal eine wesentlich neue Kategorie seiner Poetik, nämlich seinen Symbol-Begriff²; mit anderen Worten: er versucht, auf die hier wahrgenommene geschichtlich-gesellschaftliche Dynamik eine poetische, oder vorerst eine poetologische, Antwort zu formulieren.³ Durchaus nicht erschreckend vor der empirischen Weltbreite, sammelt und studiert er das vielfältigste Material, legt Faszikel an, schematisiert und systematisiert⁴ – ein noch verhülltes Vorspiel zu 'Dichtung und Wahrheit', könnte man wohl sagen. Aber der eigentliche Gewinn für Goethe liegt auf einer anderen Ebene. Das Reale als solches ist nicht des empfindsamen Reisenden⁵ letztes Ziel, sondern in sich Phantasie für die Wahrheit des Realen zu entwickeln⁶, auch des geschichtlich-gesellschaftlich Realen. In diesem Zusammenhang erst gewinnt der Symbolbegriff seinen eigentlichen Stellenwert.

Unter welchen Bedingungen bewegte sich der 21 Jahre Jüngere – in den Kategorien der Stadtverfassung gesprochen: der Fremde – in dieser Stadt, bewegte er sich überhaupt, oder war nicht Hölderlin im Frankfurt seiner Zeit ein großes Mißverständnis, war er nicht eigentlich ganz wo anders, in Paris etwa oder in Athen?

Die Route von Darmstadt kommend, dürfte der Reisende durch das Affentor (d.h. das Aschaffener Tor) den linksmainischen Stadtteil Sachsenhausen erreicht und über die „Alte Brücke“ – die einzige über den Main, die es im Dezember 1795 gab – und durch das Fischertor die Kernstadt betreten haben. Da man sich kaum mehr ein anschauliches Bild von der Stadt machen kann, wie sie Hölderlin damals vor Augen lag, 128 Hektar, eng bebaut mit knapp 3000 Gebäuden und nur fünf größeren Plätzen: dem Römerberg, dem Roßmarkt, dem Paradeplatz

² Vgl. Goethes Brief an Schiller vom 16. August 1797, WA IV, 12, 244.

³ Zu Goethes geistiger und künstlerischer Reaktion auf die nach und nach das ganze Europa erfassende, von der Französischen Revolution ausgehende Dynamik vgl. insbesondere Wolfgang Frühwald, Goethes Spätwerk – die Erfahrung, sich selbst historisch zu werden. In: Goethe-Jahrbuch 114, 1997, 23-34.

⁴ Goethe an Schiller, 22. August 1797, WA IV, 12, 260 f.

⁵ Vgl. Goethes Bemerkung gegenüber Schiller, „daß ich [...] noch in Gefahr komme *empfindsame Reisen* zu schreiben“. Brief vom 16. August 1797, WA IV, 12, 244.

⁶ Vgl. Goethes Bemerkung zu Eckermann vom 25. Dezember 1825. In: Goethes Gespräche mit Eckermann, hrsg. v. Franz Deibel, Leipzig 1921, 210 f.

östlich der Hauptwache, dem Komödienplatz (heute: Goetheplatz) und dem Liebfrauenberg – und mit einem Bauplatz seit 1786, nämlich dort, wo man die gotische Barfüßerkirche abgerissen hatte und mit dem Neubau der Paulskirche nicht vorankam⁷ –, da man sich also kein Bild mehr machen kann, sollte man sich durch einen Umgang um das Frankfurt der Hölderlinzeit wenigstens ein Gefühl von den Ausmaßen der Stadt verschaffen.

Wo bis 1805 Mauern und Festungswerke die City umgaben, schuf Dalberg mit der „Wall-Servitut“ von 1807 einen etwa 5 km langen Park.⁸ Man betritt ihn wenig westlich von der jetzigen Untermainbrücke am Untermainort und läuft vorbei an Gallustor, Bockenheimer Tor, Eschenheimer Tor, Friedberger Tor, Neuem Tor, Allerheiligentor, bis man am Obermainort wieder an den Fluß stößt; sodann geht man am Fluß entlang vorbei am Fischertor, Fahrtor und Leonhardstor, bis man am Untermainort wieder am Ausgangspunkt steht. In bequemen eineinhalb Stunden hat man alsdann das Frankfurt am Ende des 18. Jahrhunderts umwandert. Vor den Toren lag freilich auch noch städtisches Gebiet, acht Dörfer waren frankfurterisch, und seit dem 15. Jahrhundert schon und bis 1800 suchte man das unmittelbare Vorland durch einen Kreis von „Warten“ (=Wachtürmen), die untereinander durch heckengeschützte „Landwehrwege“ verbunden waren, zu schützen: diese „Warten“ liegen etwa 1½ bis 2 km vor der eigentlichen Stadtbefestigung – die Galluswarte, die Bockenheimer Warte, die Friedberger Warte und die Sachsenhäuser Warte, alle, wie gesagt, im 15. Jahrhundert errichtet und bis 1800 mit städtischen Wächtern bemannt, die mit akustischen und optischen Signalen mit den geringen Truppen in der eigentlichen Stadt kommunizierten.⁹ In diesem städtischen Gebiet „vor den Toren“ lagen die Gärten und die Sommersitze der

⁷ Vgl. Jürgen Behrens, Frankfurt am Main. In: Goethe-Handbuch Bd. 4/1, Stuttgart/Weimar 1998, 298 ff.

⁸ Vgl. den Brief Catharina Elisabeth Goethes an ihren Sohn vom 1. Juli 1808: „die alten Wälle sind abgetragen die alten Thore eingerißen um die gantze Stadt ein Parck man glaubt es sey Feerrey“. Ernst Beutler (Hrsg.), Briefe aus dem Elternhaus, Zürich 1960, 883.

⁹ Vgl. Wolfgang Klötzer, Frankfurt am Main. In: Wolfgang Klötzer, „Wahrlich eine schöne und lebendige Stadt...“. Kleine Schriften zur Frankfurter Kulturgeschichte, Frankfurt am Main 1985, 14.

wohlhabenden Familien: Hölderlin lernte mit der Familie Gontard zumindest zwei von ihnen kennen – den Sommersitz der Familie du Fay auf der Pfingstweide, vor dem Neuen Tor, etwa da, wo heute der Zoologische Garten liegt¹⁰; und den Adlerflychthof nördlich des Eschenheimer Tors, am heutigen Oederweg.¹¹ Außerdem mietete die Familie noch ein im Sommer genutztes Anwesen in einem der zu Frankfurt gehörenden Dörfer, nämlich im linksmainischen Oberrad.¹² Um ein Gefühl für Entfernungen zu geben: das Stadthaus der Gontards, der „Weiße Hirsch“, lag in der Gegend des Hirschgrabens, Großer Hirschgraben Nr. 3, etwa dort, wo heute das Hotel „Frankfurter Hof“ steht. Der „Weisse Hirsch“ wurde im 19. Jahrhundert abgerissen; eine Lithographie, um 1840 von A. Fay – auch Thieme/Becker gesteckt, den Vornamen nicht zu wissen¹³ – geschaffen, zeigt das prachtvolle zweigeschossige Palais mit Mansardengeschoß, umgeben von großzügigen Gartenanlagen.

Der Verfassung nach war Frankfurt Freie Reichsstadt; obwohl alle drei christlichen Konfessionen in der Stadtbevölkerung vertreten waren und auch 2000 Juden hier lebten, lag die politische Macht im Römer ausschließlich in den Händen der Lutheraner. Die Katholiken, denen neben einigen anderen Kirchen vor allem der Dom verblieben war, durften keine Prozessionen durch die Straßen führen, den Reformierten wurde erst gegen Ende des Jahrhunderts ein Gotteshaus in der Stadt – und auch dies ohne Geläut – zugestanden.¹⁴ Hölderlins Brotgeber, die Familie Jakob Friedrich Gontards, deren Ursprung in Grenoble liegt und die erst auf Grund des Edikts von Fontainebleau aus Frankreich emigriert waren, gehörte zu dieser diskriminierten Konfession.¹⁵ Keiner

¹⁰ Vgl. den Brief Marie Rätzers an ihren Bruder Daniel aus dem Frühsommer 1796, StA VII 2, 73 f.

¹¹ Vgl. Henry, Jette und Lene Gontard an Karl Gok, Juli 1798, StA VII 2, 87 f.

¹² Vgl. Hölderlins Brief an seine Schwester vom April 1797, StA VI, 240 und 836 f. Ob auch Hölderlin einige Sommerwochen in Oberrad verbrachte, ist nicht sicher.

¹³ Vgl. Ulrich Thieme/Felix Becker, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, Bd. 11, Leipzig 1915, 313 f.

¹⁴ Vgl. Jürgen Behrens [wie Anm. 7] sowie Wolfgang Klötzer [wie Anm. 9], 290.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Klötzer (Hrsg.), Frankfurter Biographie. Personengeschichtliches Lexikon, Bd. 1, Frankfurt am Main 1994, 271 f.

aus der Familie konnte ein politisches Amt bekleiden. Aber der Bankiersfamilie Schönemann, in die 20 Jahre zuvor beinahe Goethe eingeheiratet hätte¹⁶, ging es nicht anders, sie war ebenfalls reformierten Glaubens, ein Umstand, der dem überzeugten Lutheraner Johann Caspar Goethe ein ernstes Hindernis für eine Familienverbindung war.¹⁷ Die Katholiken und Reformierten waren noch nicht einmal Vollbürger im rechtlichen Sinn; sie waren „Beisassen“, christliche Schutzverwandte, die zwar Gerichts- und Nahrungsschutz genossen, aber keinerlei politische und bürgerliche Ehrenrechte besaßen.¹⁸

Man kann oft in der Goethe-Literatur lesen, der Dichter entstamme einer Frankfurter Patrizierfamilie.¹⁹ Davon kann nun gar keine Rede sein. Die Frankfurter Patrizier waren in großen Verbänden organisiert. Da gab es die Ganerbschaft zu Alten-Limpurg. Ihr gehörten an die Familien von Holzhausen, von Fichard, von Lersner, von Günderröde, Baur von Eysseneck, von Mühlen, von Ziegessar, von Boltog, von Bock und, zuletzt noch, 1798 hinzugekommen, von Ketelhodt. Ferner die adelige Gesellschaft des Hauses Frauenstein, der folgende Familien angehörten: von Malapart, von Riese, von Heyden, Schott von Schottenstein, von Bienthal und von Oetinger.²⁰

Reichtum und Bedeutung dieser adligen Familien beruhten nicht auf Handel und Gewerbe, sondern auf Grundbesitz. Sie waren untereinander heiratsfähig und galten auch sonst im Reich als Adlige. Hätte Karoline von Günderröde Friedrich Carl von Savigny geheiratet²¹, so

¹⁶ Vgl. dazu Ernst Beutler, Briefe aus dem Elternhaus [wie Anm. 8], 171.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. den konzisen Aufriß der Frankfurter Ständegesellschaft bei Rainer Koch, Zum Gesindewesen in Frankfurt am Main (17. – 19. Jahrhundert). In: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst, Heft 59, 1985, 232 f.

¹⁹ Goethe scheint das im Alter selbst geglaubt zu haben. Vgl. seine Bemerkung gegenüber Eckermann vom 26. September 1827: „Wir Frankfurter Patrizier hielten uns immer dem Adel gleich.“ In: Goethes Gespräche mit Eckermann [wie Anm. 6], 354.

²⁰ Diese Namen werden mitgeteilt in o.Vf.: Die freie Stadt Frankfurt am Main nebst ihren Umgebungen. Ein Wegweiser für Fremde und Einheimische, Frankfurt am Main 1843 (Reprint 1982), 79 f., 82.

²¹ 1799 gestand Karoline von Günderröde einem Freunde ihre Liebe zu Savigny. Vgl. Karoline von Günderröde, Sämtliche Werke und ausgewählte

wäre durchaus eine ebenbürtige Ehe zustande gekommen. Es kam anders, und Karoline blieb im 1753 errichteten „Stephan von Cronstett- und von Hynspersgischen evangelischen Damenstift“ am Roßmarkt.²² Nur adlige Damen aus verarmten Familienzweigen der Ganerbschaft zu Alten-Limpurg fanden hier Aufnahme²³, ebenso wie nur studierende Jünglinge aus dieser Ganerbschaft ein Stipendium der 1732 errichteten „adeligen von Schade’schen Stiftung“ erhalten konnten.²⁴ Aus diesen Familien kam in aller Regel der Erste Bürgermeister der Stadt, so mindestens 66 mal aus der Familie von Holzhausen; als Hölderlin seine Tätigkeit in Frankfurt am Main aufnahm, regierte als Erster oder, archaischer benannt, „Älter-Bürgermeister“ der 41jährige Anton Ulrich von Holzhausen, der 1806 auch der letzte Bürgermeister der Freien Reichsstadt nach altem Recht werden sollte; der Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg machte ihn dann zum Schöffem des neuen Appellationsgerichts und später auch zum Großherzoglichen Kammerherrn.²⁵

Die Stadt wurde von zwei Gremien verwaltet und regiert.²⁶ Oberstes Verfassungsorgan war der 43 Mitglieder umfassende Rat, dessen Mitglieder auf Lebenszeit berufen wurden und der sich faktisch selbst ergänzte. Er vereinigte in sich alle drei Gewalten – Legislative, Exekutive und Jurisdiction. Auch er war strikt ständisch gegliedert, und zwar in drei sogenannte „Bänke“ à 14 Mitglieder. Die „erste Bank“ bildeten die älteren Ratsherren oder Schöffen, aus ihr allein durfte der Erste Bürgermeister kommen, und die Mehrheit der Sitze war fest in den Händen der alten Patrizierverbände Alten-Limpurg und Frauenstein. Die „zweite Bank“ der sogenannten Jüngeren Ratsherren nahmen wiederum Adlige, vor allem aber Kaufleute, Akademiker, Honoratioren

Studien. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Walter Morgenthaler, Bd. 3, Basel/Frankfurt am Main 1991, 365.

²² Ebd.

²³ Vgl. Hans Körner, Die Geschichte der Stiftung. In: 225 Jahre Cronstett- und Hynspersgische Evangelische Stiftung zu Frankfurt am Main, o.O. 1992, 7 passim.

²⁴ Vgl. Die freie Stadt Frankfurt am Main [wie Anm. 20], 81.

²⁵ Vgl. den Artikel über ihn in Wolfgang Klötzer (Hrsg.), Frankfurter Biographie [wie Anm. 15], Bd. 1, 349.

²⁶ Vgl. Wolfgang Klötzer, „Wahrlich eine schöne und lebendige Stadt...“. Kleine Schriften zur Frankfurter Kulturgeschichte [wie Anm. 9], 290 ff.

sowie in städtischen Ämtern bewährte Mitglieder der „dritten Bank“ ein. Aus der „zweiten Bank“ mußte der Zweite Bürgermeister kommen. Die Sitze der „dritten Bank“ gehörten den Handwerkerzünften, oder jedenfalls den mächtigen unter ihnen: Wollweber, Metzger, Feuerhandwerker, Bäcker, Schuster, Lohgerber, Kürschner, Gärtner und Fischer. 1792 hatte Goethe gute Aussichten, in den Rat gewählt – oder richtiger: in einem umständlichen Ritual hineingelost – zu werden und als bürgerlicher Akademiker wohl auf der „zweiten Bank“ seinen Sitz einzunehmen. In der ‘Campagne in Frankreich’ hat er beschrieben, welche Gedanken und Emotionen ihn bei dieser Aussicht bewegten.²⁷ Am 24. Dezember 1792 sagte er definitiv ab.²⁸

Neben oder gegenüber dem Rat übte ein Bürgerausschuß mit 51 auf Lebenszeit berufenen Mitgliedern die Finanzkontrolle aus; hier versammelte sich gewissermaßen die kameralistische Kompetenz der Stadt. Die „Einundfünfziger“ repräsentieren die 14 Stadtquartiere. Im Rat gaben die Patrizier den Ton an, im Bürgerausschuß die wohlhabenden Kaufleute. Sie benannten dem Rat die Kandidaten für weitere Kommissionen, die teils die Wahlen zu überwachen, teils Kontrollaufgaben in der Verwaltung wahrzunehmen hatten. Zum Teil ging es hier auch um ganz praktische, die Einwohner unmittelbar berührende Komplexe: Wehranlagen, Feuerpolizei, Steuerrecht, Pflege der städtischen Brunnen und Ähnliches. Der Historiker Wolfgang Klötzer, derzeit bester Kenner der Frankfurter Stadtgeschichte, urteilt, daß die große Mehrheit der Bewohner, auch der Beisassen, mit dieser Verfassung zufrieden gewesen sei, da sie half, Konkurrenz abzuwehren, Angriffe auf das Zunftwesen abprallen zu lassen, die Einfuhr ausländischer Manufakturwaren zu verbieten; die Großkaufleute brauchten nur geringe Steuern zu zahlen, und das Gesinde schätzte das überdurchschnittliche Einkommensniveau.²⁹

Natürlich hatten weder die christlichen Beisassen noch die Juden noch die dörflichen Untertanen das aktive, geschweige denn das passive Wahlrecht. Faktisch tarierten der grundbesitzende Adel, die führenden Kaufmannsfamilien und die Handwerkerzünfte die innerstädtische Machtbalance aus – und natürlich nur die lutherischen Bekenntnisses.

²⁷ Vgl. WA I, 33, 159-163.

²⁸ Vgl. WA IV, 10, 43 f.

²⁹ Vgl. Wolfgang Klötzer [wie Anm. 9], 293.

II

Es liegt auf der Hand, daß ein solch starres und wenig transparentes Verfassungsgefüge in Zeiten dynamischer gesellschaftlicher Entwicklungen wie den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts mehr und mehr an substantieller Bedeutung verlor. Mit den Einflüssen der Aufklärung und angesichts der Französischen Revolution reichte das bloße Herkommen als Legitimationsgrundlage alsbald nicht mehr aus. Destabilisierend kam gerade in der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main hinzu, daß hier schon seit Alters durch die jährliche Messe permanent temporäre Ausnahmen vom im übrigen Jahr geltenden Recht eingeräumt werden mußten.³⁰ Andernfalls hätte die Messe, die einen guten Teil des Frankfurter Reichtums begründete, rasch an Attraktivität verloren. Die den Nahrungsschutz der Bürger und Schutzverwandten sichernden Gesetze und Verordnungen wurden in Messezeiten teilweise außer Kraft gesetzt, ebenso die sonst geltenden und vom lutherischen Ministerium überwachten Regelungen für Lustbarkeiten und Vergnügungen. Je mehr sich die Finanzkraft der Stadt statt aus Grundbesitz und Handwerk aus Handel und Dienstleistung speiste, desto unangepaßter verhielten sich gesellschaftliche Macht und verfassungsmäßiges Stadtrecht zueinander. Bankwesen und Fernhandel lagen zu erheblichen Teilen in der Hand aus Westeuropa zugewanderter Reformierter und aus Italien zugewanderter Katholiken. Zu diesen letzteren zählten neben vielen anderen auch die Brentanos, und Peter Anton Brentano, der Vater der Romantiker-Kinder, suchte aus verständlichen Gründen seine bürgerliche Minderstellung durch den Titel eines Kurtrierischen Residenten zu kompensieren.³¹ Erst Dalbergs Statut der Bürgerrechte von 1808³² brachte die bürgerliche Gleichstellung der Konfessionen, und am 28. Dezember 1811 wurden auch den Juden die bürgerlichen

³⁰ Vgl. Wolfgang Klötzer [wie Anm. 9], 293; Rainer Koch [wie Anm. 18], 236.

³¹ Vgl. dazu den ironischen Brief Catharina Elisabeth Goethes an Johann Bernhard Crespel vom 17. März 1777. In: Ernst Beutler (Hrsg.), Briefe aus dem Elternhaus [wie Anm. 8], 409 f.

³² Neues Fürst-Primatisches Statut die Bürger-Rechte zu Frankfurt am Mayn betreffend. Mit höchstem Verboth aller Nachdrucke. Frankfurt am Mayn, gedruckt bey Heinrich Ludwig Brönnner. 1808.

Rechte zuerkannt – übrigens gegen eine Taxe von 440 000 Gulden; das Ghetto konnte daraufhin aufgelöst werden.³³

Zur Zeit von Johann Caspar Goethe um 1750 mochte es noch ein Ausweis der Identifikation mit den verfaßten Strukturen der Freien Reichsstadt sein, wenn man sorgfältig uralte und neuere Ratsverordnungen und Ratsprotokolle sammelte³⁴; ein halbes Jahrhundert später lag darin schon nur noch wenig Sinn.

Auch, aber nicht nur durch den Bedienstetenbedarf in Messezeiten bedingt, hatte das Stadtrecht während des ganzen 18. Jahrhunderts Probleme damit, das Gesindewesen zu kontrollieren. Zwar blieben die offiziellen Gesindelöhne mit etwa 30 Gulden pro Jahr für männliches und 20 Gulden für weibliches Personal bei freier Kost und freiem Logis annähernd stabil. Dennoch gab es durch ortsübliche, aber sehr differente Geldgeschenke der Herrschaft zur Messe, zum Jahreswechsel und an den Festtagen Tendenzen zur Verwischung der sozialen Statussymbole, denen man durch Kleiderordnungen und andere einschränkende Regelungen entgegenzuwirken suchte. Seit den neunziger Jahren verschärfte sich unter dem Einfluß der Französischen Revolution die Lage insofern, als es mehrfach zu kollektiver Arbeitsverweigerung des Gesindes kam, um höhere Löhne zu erzielen. Die Prinzipien der freien Vertragsgestaltung zwischen Dienstherrn und Gesinde und die berufsständisch-zünftlerische Ordnung stießen aneinander. Gerade erst im April 1795 sah sich der Rat zu einer neuen Verordnung „Eigenmächtige Abweichungen von der Taxe sollen nicht stattfinden“ veranlaßt, die der freien Vertragsgestaltung Zügel anlegte.³⁵

III

Wo in einer solchen politisch-gesellschaftlichen Struktur ist das Amt eines Hofmeisters, wie Hölderlin es bei den Gontards versah, zu verorten? Als die „Interimsstation“ eines Akademikers³⁶ findet es in

³³ Vgl. den Artikel „Carl Theodor Reichsfreiherr von Dalberg“. In: Wolfgang Klötzer (Hrsg.), Frankfurter Biographie [wie Anm. 15], Bd. 1, 144.

³⁴ Vgl. Ernst Beutlers Einführung über Johann Caspar Goethe. In: ders. (Hrsg.), Briefe aus dem Elternhaus [wie Anm. 8], 90.

³⁵ Vgl. Rainer Koch [wie Anm. 18], 238.

³⁶ Vgl. generell Ludwig Fertig, Die Hofmeister. Ein Beitrag zur Geschichte des

diesem Gefüge keine feste Verankerung. Der Brief Hölderlins an seine Mutter vom November 1798 spiegelt diese problematische soziale Position deutlich wider.³⁷ Wirtschaftlich geht es dem Hofmeister mit 400 Gulden Jahresgehalt bei freier Wohnung, freier Kost und anderen Vergünstigungen zwar gut, auch bleibt ihm fast der halbe Tag für eigene Studien und Arbeiten; dem Gesinde kann man ihn also nicht zurechnen. Immerhin kann er in knapp drei Jahren so viele Ersparnisse anlegen, daß er danach ein volles Jahr wirtschaftlich abgesichert ist. Der Brief an die Mutter vom 10. Oktober 1798, schon aus Bad Homburg geschrieben, bringt höchst emotional das soziale Mißverhältnis zum Ausdruck: „[...] die geflissentliche tägliche Herabwürdigung aller Wissenschaft und aller Bildung, die *Außerungen*, daß die Hofmeister auch Bedienten wären, daß sie nichts besonders für sich fordern könnten, weil man sie für das *bezahlte*, was sie thäten, usw. und manches andre, was man mir, weils eben Ton in Frankfurt ist, so hinwarf – das kränkte mich, so sehr ich suchte, mich darüber weg zu sezen, doch immer mehr.“³⁸

Ist Hölderlin im Hause Gontard ein „Bedienter“? Nein, er ist es ebenso wenig wie der Handlungsgehilfe Johann Peter Hochester, der ebenfalls am 1. Januar 1796 für etwa dasselbe Gehalt in die im Gontardschen Haus eingemietete, soeben gegründete Firma „Gebhard und Hauck“ eintritt – er bekommt jährlich 550 Gulden, muß aber selbst für seine Wohnung und seine Ernährung sorgen.³⁹

Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz, Stuttgart 1979; wichtige Modifikationen und Korrekturen bietet Heinrich Bosse, *Die Hofmeister in Livland und Estland*. In: Otto-Heinrich Elias u.a. (Hrsg.), *Aufklärung in den baltischen Provinzen Russlands*, Köln u.a. 1996, 165-208; 165 f. Vgl. auch Heinrich Bosse, *Berufsprobleme der Akademiker im Werk von J. M. R. Lenz*. In: Inge Stephan, Hans-Gerd Winter (Hrsg.), *„Unaufhörlich Lenz gelesen“*. Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz, Stuttgart/Weimar 1994, 38-51.

³⁷ Vgl. StA VI, 256-258.

³⁸ StA VI, 285. - Heinrich Bosse, Freiburg i.Br., weist mich mit Brief vom 30. August 1998 auf eine Bemerkung Johann Georg Schlossers gegenüber Johann Caspar Lavater vom 22. August 1772 hin, die belegt, daß Hölderlins Erfahrung in Frankfurt am Main nicht ganz vereinzelt dasteht: „[...] die Verachtung [...], womit der reiche kaufmännische Pöbel den Gelehrten begegnet die in ihrem Brodt stehen.“ Ich danke Heinrich Bosse herzlich fürs Mitlesen und für seine Notizen zu meinem Text.

³⁹ Vgl. den Anstellungsvertrag zwischen dem Handlungsgehilfen Johann Peter

Als Literatus, als den sich Hölderlin durch seinen Magister-Titel ausweist, gehört er dem Stand der Akademiker an, der besondere Rechte und Freiheiten genoß, und daran ändert auch das auf Zeit ausgeübte und in freiem Vertrag mit der Familie übernommene Hauslehrer-Amt nichts. Rechtlich bleibt der Hofmeister ein freier Mann, und anstatt wie das Gesinde und die übrigen „Bediensteten“ unter der Moral- und Rechtsaufsicht des Herrn des „ganzen Hauses“ zu stehen, wird ihm im Gegenteil diese Prärogative im Hinblick auf seine Zöglinge, immerhin die Kinder des Hausherrn, partiell überantwortet.⁴⁰ Hölderlin hat völlig recht, wenn er sich nicht in die Rolle des „Bedienten“ drängen lassen will, es geht dabei nicht nur um subjektive Überempfindlichkeit.

Nun bestand natürlich in den Frankfurter Kaufmannskreisen, zumal denen, die im städtischen Gemeinwesen nur wenig verankert waren und kaum andere als geschäftliche Interessen kannten, die Neigung, die rechtlichen Verpflichtungen einzuschränken und die finanziellen Kosten hinsichtlich der Hofmeister so niedrig wie möglich zu halten. Und dies umso mehr, als in den Jahren, die Hölderlin in Frankfurt verbrachte, die wirtschaftliche und die politische Lage der Stadt alles andere als rosig war.

Frankfurt und seine Umgebung waren praktisch Kriegsgebiet, und mochten sich hier auch nicht weniger als 26 große Handelsstraßen kreuzen und der Messe wegen 106 Häusern die „Gastgerechtigkeit“, d.h. das Beherbergungsrecht verliehen sein⁴¹, so lagen die Geschäfte doch entweder darnieder oder bargen bis dahin unbekannte Risiken.

„Unsere Messe ist dißmal sehr leer“, schreibt Hölderlin am 13. Oktober 1796 an den Bruder⁴², und in den beiden folgenden Jahren dürfte es nicht viel besser ausgesehen haben.

Hinzu kamen außerordentliche Belastungen. Erst im Herbst 1792 hatte der französische General Custine die Stadt besetzt und zwei Millionen Gulden Kontribution verlangt, von denen sogleich eine

Hochester und der Firma Gebhard und Hauck vom 1. Januar 1796, In: Verita Mohr, Michael Hauck, *Spurenlese. Von der Verflechtung einer Bank, ihrer Partner und einer Familie mit der Stadt Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main 1996, 214 ff.

⁴⁰ Vgl. Heinrich Bosse [wie Anm. 36], 165 f.

⁴¹ Vgl. Jürgen Behrens [wie Anm. 7], 298 f.

⁴² StA VI, 218.

Million bezahlt wurden. Vier Jahre später, 1796, beschießt General Kleber die Stadt, verlangt sechs Millionen Franken Kontribution und läßt eine Reihe angesehener Bürger und Funktionsträger, darunter den schon erwähnten Anton Ulrich von Holzhausen, als Geiseln nach Paris abführen, um seiner Forderung Nachdruck zu verleihen. Es ist dies das Jahr, in dem Gontard seine Familie, mit Hölderlin, in Kassel und Bad Driburg vor den Kriegshandlungen in Sicherheit bringt. Im folgenden Jahr 1797 sind es die Truppen General Jourdain, welche die Stadt bedrohen. 1800/1801 folgte eine erneute Besetzung durch die Franzosen, und 1806 wiederholt sich dasselbe noch einmal. Selbstverständlich wurden auch die schutzverwandten christlichen Beisassen, wurden auch die Gontards zu diesen Sonderbelastungen herangezogen, so daß man sich die Sorgen und die aus ihnen resultierende Nervosität von Hölderlins Arbeitgeber gut vorstellen kann.

Freilich, geschickte Handels- und Bankherren verstanden es auch, indem sie die verschiedenen Kriegsparteien mit Krediten und Großlieferungen versorgten, wohlhabender aus den Zeitläuften herauszukommen, als sie hineingegangen waren. Gerade unter den bis heute bekannten Familien gab es damals einige herausragende Persönlichkeiten, und ihre Bedeutung wird keineswegs nur an der Prosperität ihrer Häuser ablesbar, sondern an darüber hinausgehenden Engagements für soziale und kulturelle Stiftungen. Als erster ist hier der Herr des Bank- und Handelshauses Gebrüder Bethmann (1748 war die Firma gegründet worden), Simon Moritz von Bethmann (1768-1826) zu nennen.⁴³ Ferner Friedrich Metzler, 1749-1825, Chef des heute noch bestehenden Bankhauses, des ältesten in Frankfurt noch tätigen, gegründet 1674.⁴⁴ Die Neugründung der Firma Gebhard und Hauck 1796 behauptete sich unter der starken Gründergestalt Friedrich Michael Hauck, 1769-1839, und wirkt unter dem Namen Georg Hauck und Sohn bis heute in der Stadt.⁴⁵ In den neunziger Jahren blühte auch noch das Bankhaus Willemer, dem Johann Jakob Willemer vorstand; 1793 wurde er zum preußischen Hofbankier ernannt. Seine Geschäftstätigkeit aber endete

⁴³ Über Simon Moritz von Bethmann vgl. Wolfgang Klötzer [wie Anm. 9], 90-93.

⁴⁴ Über ihn vgl. Wolfgang Klötzer (Hrsg.), *Frankfurter Biographie* [wie Anm. 15], Bd. 2, 1996, 48.

⁴⁵ Vgl. Verita Mohr, Michael Hauck [wie Anm. 39], *passim*.

ziemlich abrupt mit der Niederlage Preußens gegen Napoleon 1806/07. Willemer fand sich auf der Seite der Verlierer wieder, mit erheblichen eigenen Vermögensverlusten. Von 1807 an nahm Rothschild die Interessen Preußens im Handelszentrum Frankfurt wahr.⁴⁶

IV

Der Herr Magister Hölderlin, Hofmeister im Gontardschen Haus, was von dem, das politisch-gesellschaftlich und auch kulturell in und um Frankfurt geschah, nahm er wahr, wo suchte er Zutritt, mit wem außerhalb der Familie Gontard hatte er Umgang? Nach den spärlichen Zeugnissen, die wir darüber besitzen, möchte man vermuten, daß Hölderlin in drei Jahren weniger von der Frankfurter Gesellschaft wahrgenommen hat als Goethe in den drei Wochen zwischen dem 3. und dem 24. August 1797. Goethes Tagebücher nennen eine Fülle von Namen.⁴⁷ Er traf sich mit den Senatoren Hetzler und Kellner, verkehrte mit zwei Stadtsyndici, verbrachte an zwei Tagen mehrere Stunden mit Simon Moritz von Bethmann, traf sich an sechs Tagen mit dem Naturforscher und Arzt Samuel Thomas von Sömmerring (mit dessen Familie auch Jakob Friedrich und Susette Gontard eng befreundet waren), besuchte dreimal den Kaufmann Johann Friedrich Städel und seine Kunstsammlung, besuchte Sophie von La Roche in Offenbach und ging an sieben Abenden ins Theater oder in die Oper. Er besichtigte die neuen Kirchen der deutsch- und der französisch-reformierten Gemeinde und die Baustelle der Paulskirche. In der Nothnagelschen Tapetenfabrik besah er die neuesten Tapetenmuster aus Lyon, mit dem Bühnenbildner Giorgio Fuentes verhandelte er, um ihn nach Weimar zu holen, was aber nicht gelang. Zu den meisten dieser Aktivitäten gehörten persönliche Beziehungen, denn bis auf Theater, Konzerte und eine spärlich ausgestattete Stadtbibliothek befanden sich alle kulturellen Sammlungen, vor allem Gemäldekabinette – deren es mehr als 50 gab –⁴⁸ und bedeutendere Bibliotheken, aber auch

⁴⁶ Vgl. Christoph Perels (Hrsg.), *Leben und Rollenspiel. Marianne von Willemer*, geb. Jung 1784-1860. Ausstellungskatalog. Frankfurt am Main, Freies Deutsches Hochstift – Frankfurter Goethe-Museum 1984, 8, 30.

⁴⁷ Vgl. WA III, 2, 78-84.

⁴⁸ Vgl. Jürgen Behrens, Frankfurt am Main [wie Anm. 7], 300.

naturkundliche Sammlungen im Privatbesitz wohlhabender Familien. Hölderlin hätte sich allein solche Beziehungen schwerlich verschaffen können, kleiner Hofmeister, der er war, und die Gontards verschafften sie ihm nicht, wenn er sie denn überhaupt gewollt hat. Einzig der Name Sömmerring taucht in den Frankfurter Episoden beider Dichter auf.⁴⁹ Am Theaterleben der Stadt, das seit 1782 mit Schiller-, Mozart- und auch Goethe-Inszenierungen durchaus Niveau hatte, scheint Hölderlin überhaupt nicht teilgenommen zu haben. Nach der Trennung erwägt Susette Gontard in einem Brief an Hölderlin, sich doch im Comödienhaus wenigstens zu sehen⁵⁰; aber daraus wird man kaum den Schluß auf regelmäßigen Theaterbesuch Hölderlins ziehen dürfen. Bezeugt ist einzig ein Konzertbesuch, wohl im März 1797⁵¹ und vermutlich im Scharfschen Saal am Liebfrauenberg, wo Goethe als knapp Vierzehnjähriger 1763 schon den siebenjährigen Mozart hatte spielen hören. Bezeugt ist ferner Hausmusik bei den Gontards, wobei sich Hölderlin als Flötist auszeichnete.⁵²

In Kassel hat der Dichter mit der Familie Gontard im Sommer 1796 die Gemäldegalerie besucht.⁵³ In Frankfurt dürfte er zumindest die große Gemäldesammlung und ansehnliche Bibliothek im Hause des Kaufmanns Johann Noe Gogel gesehen haben, denn hier war sein Freund Friedrich Hegel von 1797 bis 1801 als Hofmeister tätig. Das Gogelsche Haus „Zur goldenen Kette“ lag am Roßmarkt, nicht weit vom „Weißen Hirsch“, und Hölderlin, der für Hegel gewissermaßen die Vorverhandlungen geführt hatte, kannte Johann Noe Gogel auch persönlich. Seine Schilderung des Ehepaars im Brief vom 24. Oktober 1796 ist höchst sympathisch: „Du wirst an HE. u. Fr. Gogel anspruchlose unbefangene, vernünftige Menschen finden, die, so viel sie Beruf zum geselligen Leben haben, durch ihre Jovialität und ihren Reichtum, doch gröstentheils sich selbst leben, weil sie und besonders

⁴⁹ Zu Samuel Thomas von Sömmerring vgl. Manfred Wenzel in: Goethe-Handbuch 4/2, Stuttgart/Weimar 1998, 995 f.

⁵⁰ Vgl. Susette Gontards Brief an Hölderlin, StA VII 1, 61.

⁵¹ Vgl. StA VII 2, 84 (Ernst Schwendler an die Hofrätin Heim, 2. April 1797).

⁵² Hölderlins Können auf der Flöte ist mehrfach bezeugt. Vgl. auch Wilhelm Waiblinger, Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn, StA VII 3, 50-88; 57.

⁵³ Vgl. StA VII 2, 75.

die Frau, mit den Frankfurter Gesellschaftsmenschen und ihrer Steifigkeit, und Geist- und Herzensarmuth nicht sich befassen und verunreinigen und ihre häusliche Freude verderben mögen.“⁵⁴ Vermutlich gehörte auch Johann Elias Mieg, der Hofmeister Brami Willemer, zu Hölderlins Frankfurter Bekannten.⁵⁵ Jedenfalls hätte er an ihm einen guten Kenner der Schriften Rousseaus und einen Anhänger Pestalozzis gefunden. Von herausragenden Sammlungen im Hause Willemer ist zwar nichts bekannt, Johann Jakob Willemer war jedoch einer der eifrigsten Protektoren des auf Aktienbasis betriebenen Frankfurter Theaters⁵⁶, so daß Hölderlin, wenn er es denn gewollt hätte, sehr wohl Zutritt zu den Schauspielen und Opern hätte erlangen können. Die kleine Marianne Jung, spätere Marianne von Willemer, hätte er freilich nicht auf der Bühne gesehen, denn sie trat erst ab Dezember 1798 auf, als Hölderlin schon in Bad Homburg lebte.

In Bad Homburg aber hatte Hölderlin von Beginn an einen eigenen Bekanntenkreis, denn mit Isaac von Sinclair war er schon aus der Jenaer Studienzeit befreundet, und dessen Bad Homburger Freunde wurden auch Hölderlins Freunde. Sinclair und die Homburger „Hofdemokraten“ blieben für den Dichter während der ganzen Frankfurter Hofmeisterzeit ein Orientierungspunkt und wurden nach dem Bruch mit Jakob Friedrich Gontard seine Zuflucht.⁵⁷

Blieb also Hölderlins Kenntnis der Frankfurter Gesellschaft und ihres wirklichen kulturellen Potentials sehr eingeschränkt und hat er anscheinend weder zu Karoline von Günderrode (die seit 1797 im Cronstetten-Hynspergischen Damenstift am Roßmarkt lebte) noch zur Familie Brentano irgendeinen Kontakt gehabt, so fand er doch eine gewisse Kompensation im familiären Binnenraum der Gontards. Susette Gontard brauchte nicht erst an die schöne Literatur herangeführt zu werden; wie so viele Frankfurter Bank- und Handelsherren hatte auch

⁵⁴ StA VI, 220.

⁵⁵ Mieg, geb. 1770, steht seit 1792 mit Johann Jakob Willemer in Verbindung; Hofmeister des sechsjährigen Abraham („Brami“) Willemer wird er 1800. Vgl. StA VII 2, 91-93.

⁵⁶ Vgl. Christoph Perels (Hrsg.), Leben und Rollenspiel [wie Anm. 46], 8, 18, 30.

⁵⁷ Über Isaac von Sinclair vgl. Christoph Jamme, Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration, Bonn 1988.

Gontard seine Ehefrau von weit her geholt, nämlich aus Hamburg, und zwar aus einer Familie, die in loser Verbindung zu Friedrich Gottlieb Klopstock und seinem Bekanntenkreis stand. Die nach außen gerichtete, öffnende Dimension des kaufmännischen Unternehmertums brachte gewollt oder ungewollt auch eine kulturelle Öffnung mit sich, und durch Susette Gontard, geborene Borkenstein aus Hamburg, hatte auch der so eingeschränkt lebende Hölderlin davon Gewinn.⁵⁸

Durch den Umgang mit und die Liebe zu dieser Frau wurde Hölderlins poetischer Genius davor bewahrt, entweder zu verkümmern oder sich allein an widerständiger Polemik gegen eine scheinbar völlig geistlose Stadtgesellschaft abzuarbeiten. Wie die Diotima-Gedichte und viele andere, wie der 'Hyperion' und die ersten Entwürfe zum 'Empedokles' ausweisen, waren Hölderlins Frankfurter Jahre keine verlorenen Jahre. Wenn schon nichts sonst, so hat ihm die von ihm scharf kritisierte Frankfurter Kaufmannsgesellschaft doch seine Diotima beschert. Und daß diese Begegnung gerade hier möglich war, hat denn doch auch etwas mit der Mentalität dieser Gesellschaft zu tun. Schließlich begegnete auch Goethe in Frankfurt einer künstlerisch hochbegabten Frau als der Gattin eines ehemaligen Bank- und Handelsherrn, und Peter Anton Brentano, ein Großhandelskaufmann, holte mit der Schriftstellerintochter Maximiliane von La Roche das in seinen Kindern Sophie, Clemens und Bettine fortlebende Schriftstellertalent ins Haus.⁵⁹ Die Zeit einer auch öffentlich sichtbaren Blüte eines von der Bürgerschaft und nicht vom Stadtregiment initiierten und unterhaltenen Kulturlebens begann erst nach Hölderlins Frankfurter Zeit: die Gründungen der Museums-Gesellschaft, des Städelschen Kunstinstituts und der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft fallen in die Jahre 1808, 1816 und 1817. Aber in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts wurden schon viele Voraussetzungen dafür geschaffen, die wahrzunehmen Hölderlin noch versagt geblieben ist.

⁵⁸ Über Susette Gontard und ihren Familienhintergrund vgl. Wolfgang Klötzer (Hrsg.), in: Frankfurter Biographie [wie Anm. 15], Bd. 1, 1994, 272 f.

⁵⁹ Zu Marianne von Willemer vgl. insbesondere die Forschungen von Hans-J. Weitz, die Eingang gefunden haben in Hans-J. Weitz (Hrsg.), Marianne und Johann Jakob Willemer. Briefwechsel mit Goethe. Dokumente, Lebens-Chronik, Erläuterungen, Frankfurt am Main 1965. – Zur Familie Brentano vgl. Konrad Feilchenfeldt, Luciano Zagari (Hrsg.), Die Brentano. Eine europäische Familie, Tübingen 1992.

Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling

Von

Johann Kreuzer

Die folgenden Überlegungen sollen verdeutlichen, daß in der Formierungsphase idealistischer Philosophie zwischen Hölderlin und Hegel eine weit größere Affinität besteht als zwischen Hölderlin und Schelling.¹ Dabei geht es um verschiedene Anknüpfungen an jenes „Prinzip“, das Hegel „das rein spekulative“ im Denken Kants genannt hat: das der „Identität des Subjekts und Objekts“.² Es reicht offenkundig nicht zu, die „Identität des Subjekts“ (und mit ihr die „synthetische Einheit der Apperzeption“ als den „höchsten Punkt [...] [aller, J.K.] Transzendental-Philosophie“) bloß „durch das dem Gedanken angehängte Ich“ zu bezeichnen.³

Angeregt durch Fichte auf der einen und Reinholds Kritik am Letztbegründungsgestus einer Philosophie aus Grundsätzen auf der anderen Seite haben Hölderlin, Hegel und Schelling in je differenter

¹ Zur Affinität zwischen Hölderlin und (dem frühen) Hegel vgl. Dieter Henrich, Hegel und Hölderlin, sowie Historische Voraussetzungen von Hegels System. In: Hegel im Kontext, Frankfurt/M. 1971, 9-72; Otto Pöggeler, Philosophie im Schatten Hölderlins. In: Der Idealismus und seine Gegenwart. FS für Werner Marx zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Ute Guzzoni u.a., Hamburg 1976, 361-377; Christoph Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, Bonn 1983. – Zum (Konkurrenz-)Verhältnis zwischen Hölderlin und Schelling vgl. in diesem Band: Michael Franz, Schelling und Hölderlin – ihre schwierige Freundschaft und der Unterschied ihrer philosophischen Position um 1796.

² Vgl. Hegels Differenzschrift, in der es heißt, daß „das rein spekulative Prinzip“ und damit der „Geist der Kantischen Philosophie“ in der „Identität des Subjekts und Objekts“ bestehe (vgl. 'Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie' (1801). In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe, Bd. 2, Frankfurt/M. 1970, 9 f.).

³ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 132-134, 134 (Anm.), hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998, 178 f. dazu, daß dieses „durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transzendental bezeichnet werde, ohne [...] überhaupt etwas von ihm zu erkennen, oder zu wissen“, vgl. A 355, ebd., 474.

Weise an diese Frage angeknüpft und in dieser Grundlegung des Idealismus nach Kant differente Folgerungen aus ihrer Beantwortung gezogen. Gemeinsamer Ausgangspunkt ist die egologische Forcierung und Engführung der Frage nach der Identität des Subjekts durch Fichte sowie die Kritik, die der Letztbegründungsanspruch einer Philosophie aus Grundsätzen erfahren hat – etwa durch Niethammer, den Hölderlin seinen „Mentor“ nennt.⁴ Dabei werde ich mich nicht auf Hölderlins unmittelbare Reaktion auf Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 beziehen. Bedeutung, Situierung und Implikationen der Skizze zu ‚Seyn Urtheil...‘ (FHA 17, 149-156) sind akribisch erforscht.⁵ Hölderlin kritisiert den Versuch einer reflexiven Konstruktion bzw. Einholung ‚absoluten‘ Wissens durch Fichte und Schelling.⁶ Das tut er mit Fichtes eigenen Mitteln.⁷ Zugleich will er sich des Begründungszusammenhangs der Dichtung, der sich reflexionslogisch zwar bestimmen, aber nicht einholen läßt, versichern.⁸ In dieser Kritik am reflexionsphilosophisch

⁴ Vgl. Hölderlins Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796: „Ich vermissе Deinen Umgang. Du bist auch heute noch mein philosophischer Mentor, und Dein Rath, ich möge mich vor Abstractionen hüten“ dürfte sich auf Hölderlins „fruchtlose Bemühungen, bei denen Du Zeuge warst“ in Jena, beziehen (Nr. 117, 24.2.1796, StA, VI, 202 f.). – Zu Fichte vgl.: Dieter Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt/M. 1967. – Zur Kritik an einer letztbegründenden Philosophie aus Grundsätzen als zugleich einer Kritik an der Legitimation geschichtlich-produzierter Lebensformen aus einem letztverbindlich-übergeschichtlichen Wert vgl. Manfred Frank, Hölderlin über den Mythos. In: HJb 27, 1990/91, 1-31.

⁵ Verwiesen sei nur auf den programmatischen Aufsatz von Dieter Henrich, Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus. In: HJb 14, 1965/66, 73-96 und die Zusammenfassungen des Jena-Projektes, das daraus erwachsen ist: ders., Konstellationen, Stuttgart 1991, und: Der Grund im Bewußtsein, Stuttgart 1992.

⁶ Zu Fichte und Schelling vgl. Lore Hühn, Fichte und Schelling, Stuttgart/Weimar 1994; zur Kritik an einer fraglosen Einreihung Hölderlins unter die „idealistischen Absolutisten“ vgl. Manfred Frank, Hölderlins philosophische Grundlagen. In: Gerhard Kurz, Valérie Lawitschka und Jürgen Wertheimer (Hrsg.), Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme, Tübingen 1995, 174-194.

⁷ Vgl. Dieter Henrich, Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena. In: HJb 28, 1992/93, 1-28.

⁸ Die „Vereinigung des Subjects und Objects“ sei „theoretisch [...] nur durch eine unendliche Annäherung möglich“, gegeben aber ist sie „ästhetisch“. Das

bzw. transzendentallogisch Einholbaren wird Fichte mit seinem eigenen Theorem der Wechselbestimmung von Ich und Nichtich gleichsam überboten.⁹ Das hat katalytische Wirkung für den Grundgedanken des Hegelschen Systems und für die Ausbildung, die dieser Grundgedanke in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ und in der ‚Logik‘ erfährt.

Das soll im folgenden anhand der Spuren des indirekten wie direkten Gesprächs diskutiert werden, die sich in verschiedenen Briefen Hölderlins und in einigen seiner Aphorismen aus der Frankfurter Zeit finden.¹⁰ Vor allem diese Aphorismen – sie können gleichsam als nachträgliche Protokollierung der Gespräche in Frankfurt aufgefaßt werden – zeigen Facetten der Differenz zwischen Hölderlin und Schelling auf der einen und der Affinität zwischen Hegel und Hölderlin auf der anderen Seite, die über die temporäre Gemeinsamkeit einer ‚Vereinigungsphilosophie‘ in der Frankfurter Zeit hinausweisen.¹¹

I

Angeregt durch Fichte sind Hölderlin, Hegel und Schelling in je verschiedener Weise von Kants Gedanken der „transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins“ ausgegangen.¹² Schelling erlangte dabei

Noumenon der „intellectualen Anschauung“ ist der Versuch einer begrifflichen Rekonstruktion dieser Wirklichkeit ästhetischer Erfahrung (vgl. An Schiller, Nr. 104, 4.9.1795, StA VI, 180 f.).

⁹ Fichtes „Auseinandersezung der Wechselbestimmung des Ich und Nichtich (nach s. Sprache) ist gewis merkwürdig“, schreibt Hölderlin in unmittelbarer Reaktion auf „Fichtens spekulative Blätter – Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ und die „gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ an Hegel (vgl. Nr. 94, 26.1.1795, StA VI, 154-56).

¹⁰ Vgl. FHA 14, 51-74. – Bei Schelling sind die Schriften ‚Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt‘ (1794), ‚Vom Ich als Princip der Philosophie‘ (1795) und ‚Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus‘ (1795) thematisch, bei Hegel ziehe ich in erster Linie einige Entwürfe und Fragmente aus der Frankfurter Zeit (zitiert nach: Theorie-Werkausgabe, Bd. 1: Frühe Schriften, Frankfurt/M. 1971) heran.

¹¹ Vgl. Jamme [wie Anm. 1], 354-410.

¹² Kant nennt die reine oder ursprüngliche Apperzeption dasjenige Selbstbewußtsein, „was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. [...] Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges

mit seinen Schriften 'Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt' und 'Vom Ich als Princip der Philosophie' den schnellsten Ruhm und als erster großes Ansehen. Hegel bequemt sich diesem Ruhm in jenem Brief an, in dem er im Übergang von der Frankfurter Zeit mit Hölderlin zu der mit Schelling in Jena an diesen schreibt, er sehe nur in ihm „denjenigen, den ich auch in Rücksicht auf die Aeüßerung und die Wirkung auf die Welt [als] meinen Freund finden möchte.“¹³ Hölderlin wird Schelling mit der Feststellung kritisieren:

Die Weisen aber, die nur mit dem Geiste, nur allgemein unterscheiden, eilen schnell wieder ins reine Seyn zurück, und fallen in eine um so größere Indifferenz [...]. Sie haben ihre Natur mit dem untersten Grade der Wirklichkeit, mit dem Schatten der Wirklichkeit [...] getäuscht. (FHA 14, 74)¹⁴

Der sich hier dokumentierende Dissens in der Sache wird auch in brieflichen Äußerungen Hölderlins deutlich. Auf seine Gespräche mit Schelling zurückblickend schreibt er an seine Mutter, daß dessen „Ruhm jetzt frisch ist“, und fügt hinzu: „Über seine Meinungen hab' ich selber manchmal mich mit ihm gezankt“. Hölderlin spricht von „seinen irrigen Behauptungen“.¹⁵ Im Brief an Niethammer vom Februar 1796 hält er

gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d.i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.“ (Kritik der reinen Vernunft, B 132, 133 [wie Anm. 3], 178 f.) Vgl. Wolfgang Carl, Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B 129-169). In: Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.), Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (= Klassiker Auslegen, Bd. 17/18), Berlin 1998, 189-216.

¹³ Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, 4 Bde., Hamburg ³1969, 60. Vorher heißt es von „Deinem öffentlichen großen Gange“: „Du erläßt es mir, entweder demütig darüber zu sprechen oder mich auch Dir zeigen zu wollen; ich bediene mich des Mittelworts, daß ich hoffe, daß wir uns als Freunde wieder finden werden.“ (Ebd., 59)

¹⁴ Als Indiz dafür, daß die Kritik Schelling gilt, vgl. insbes. den Hinweis auf die „Indifferenz“ (vgl. bei Schelling z.B. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799). In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Ausgewählte Werke, Bd. [7], Schriften von 1799-1801, Darmstadt 1975, 309 ff.).

¹⁵ An die Mutter, Nr. 164, 1.9.1798, StA VI, 279 f.

fest, daß er und Schelling „nicht immer accordirend“ miteinander gesprochen haben,

aber wir waren uns einig, daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können. Er ist mit seinen neuen Überzeugungen, wie Du wissen wirst, einen besseren Weg gegangen, ehe er auf dem schlechteren ans Ziel gekommen war. (Nr. 117, StA VI, 203 f.)

Neben dem Minimalkonsens der Briefform steht der Grunddissens in der Sache. Was ist der ‚schlechtere‘ (frühere) Weg, was ist der ‚bessere‘ Weg Schellings, die Hölderlin im übrigen beide verwirft?

In demselben Brief an Niethammer blickt Hölderlin auf seine „fruchtlosen Bemühungen“ in Jena zurück. Hat diese Selbstkritik Hölderlins an dem „spekulativen *pro* und *contra*“, von dem er glaubte, „immer näher an's Ziel zu kommen“, mit seiner Kritik an Schelling etwas zu tun?¹⁶ Und wie hängt die Kritik an dessen Identitätsdenken mit Hölderlins Projekt 'Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen' zusammen? In diesen Briefen entdeckt Hölderlin, daß das bloß reproduktive Gedächtnis vom produktiven Sinn der Erinnerung unterschieden ist.¹⁷ Er begreift den „ästhetischen Sinn“, der vermögend sein soll, den „Widerstreit verschwinden zu machen [...] zwischen unserem Selbst und der Welt“, vom Vermögen der Erinnerung her.¹⁸ Es ist diese Entdeckung des produktiven Sinns der Erinnerung, die den Grund für den Schritt über die „Kantische Gränzlinie“ hinaus legt, welchen Hölderlin bereits im Brief an Neuffer im Oktober 1794 angemahnt hat. (StA VI, 137) Was hat es mit diesem Schritt auf sich, der über die Grenzziehung zwischen Ethik und Ästhetik hinausführen soll? Dabei geht es zugleich um a) die Frage, was

¹⁶ Vgl. Brief an Neuffer, Nr. 105, wohl im Oktober 1795, StA VI, 182 f.

¹⁷ FHA 14, 11-49; 46-48. Vgl. dazu Vf., Johann Christian Friedrich Hölderlin. Theoretische Schriften, Hamburg 1998, Einleitung, XVI-XVIII.

¹⁸ „Ich arbeite jetzt einzig an den philosophischen Briefen, deren Plan Du kennst, um sie an Prof. Niethammer zu schicken“, schreibt Hölderlin am 11. Februar 1796 an seinen Bruder und kündigt sie knapp zwei Wochen später Niethammer mit den bekannten Sätzen an: „ich werde meine philosophischen Briefe »Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen« nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poësie und Religion kommen“ (Nr. 116, 11.2.1796, StA VI, 201 und Nr. 117, 24.2.1796, StA VI, 202 f.).

als und wie die Identität des Subjekts zu erklären ist, und b) worin ‚Einheit‘ besteht und erscheint.

In der Zeit des Gesprächs mit Hölderlin folgt Hegel dessen Entdeckung von Sinn und Semantik der Erinnerung, wenn er vom „Gedächtnis“ als dem „Beinhaus der Wirklichkeiten“ spricht.¹⁹ Daß sich Hegels ausgereiftes System von dieser Sicht des lebendigen Sinns der Erinnerung gravierend unterscheidet, wird in der ‚Enzyklopädie‘ deutlich, in der die Erinnerung von Einbildungskraft und Phantasie getrennt wird, nur noch als „nächtlicher Schacht der Intelligenz“ fungiert und dem Gedächtnis untergeordnet wird.²⁰ Die Mitte dieses Übergangs zur Depotenzierung der Erinnerung bildet die ‚Phänomenologie des Geistes‘, in der Hegel das Vermögen der Erinnerung zwar noch mit dem ‚Pathos‘ der ‚Mnemosyne‘ als „Besinnung und gewordene Innerlichkeit“ der „betäubenden Naturmacht“ entgegenstellt, sie letztlich aber doch zum Prinzip bloßer Verinnerlichung herabstuft.²¹ Als Methode bloßer Verinnerlichung wird Erinnern der Logik philosophischer Reflexion untergeordnet. Für Hölderlin hingegen ist es notwendig, daß dem Vermögen der Erinnerung eine Wirklichkeit gegeben wird. Was Erinnern ist, erschöpft sich nicht in reflexionslogischer (Re-)Konstruktion, sondern verlangt nach einem Akt der

¹⁹ Von den „Stacheln des Gewissens“ heißt es im ‚Geist des Christentums und sein Schicksal‘, daß sie „höchstens als ein seelenloses Gerippe im Beinhaus der Wirklichkeiten, im Gedächtnisse liegen“ (vgl. Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 346). Noch drastischer heißt es in früheren Notizen: Das Gedächtnis „ist der Galgen, an dem die griechischen Götter erwürgt hängen. [...] Gedächtnis ist das Grab, der Aufbewälter des Toten.“ (Ebd., 432)

²⁰ Vgl. ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse‘ (1830), §§ 452-462. (Theorie-Werkausgabe, Bd. 10, 258-280).

²¹ Vgl. ‚Phänomenologie des Geistes‘, c. Das Geistige Kunstwerk. In: Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg 1988, 475. Die Erinnerung des Geistes fungiert als „Insichgehen, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken, sein verschwundnes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt, und dies aufgehobne Dasein [...] ist das neue Dasein [...]. Er-Innerung hat sie aufbewahrt und ist das Innre [...]“ (VII. Das absolute Wissen‘, ebd., 530).

²² „So wie die Erkenntniß die Sprache ahndet, so erinnert sich die Sprache der Erkenntniß“, (StA IV, 261). Vgl. Vf., Einleitung [wie Anm. 17], XXIX-XXXIV.

Sprachfindung. Der Akt solcher Sprachfindung ist Dichtung.²² Das wird Hölderlin von Hegel unterscheiden.²³ Doch vor dieser Differenz zwischen Hegel und Hölderlin zunächst zu dessen Gespräch mit Schelling.

II

Schelling denkt in seiner Schrift ‚Vom Ich als Princip der Philosophie‘ das „absolute Ich“ als das Unbedingte, das von konkreter Endlichkeit, d.h. dem Dasein individueller Subjektivität strikte getrennt bleibt.

Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d.i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.²⁴

²³ Die Differenz ist die zwischen der poetischen Reflexion der Sprache durch Hölderlin und ihrer logischen bei Hegel. Das methodische Zentrum dieser logischen Reflexion bildet die Konzeption des „spekulativen Satzes“. Hegel charakterisiert ihn dadurch, daß der „Konflikt der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs“ dem ähnlich ist, „der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Akzente statt findet. Der Rhythmus resultiert aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider.“ (Phänomenologie des Geistes (Vorrede) [wie Anm. 21], 46) Ob und wie hier als innere Bestimmung des „philosophischen Satzes“ nachklingt, was Hölderlin als Verfahren poetischer Reflexion beschreibt, wenn er von „Inversionen der Worte in der Periode“ und von der „Inversion der Perioden selbst“ spricht und schließt, daß die „logische Stellung der Perioden, wo dem Grunde (der Grundperiode) das Werden, dem Werden das Ziel, dem Ziele der Zweck folgt, [...] dem Dichter gewiß nur höchst selten brauchbar“ ist (StA IV, 233), kann hier nicht untersucht werden. – Zum Verhältnis von logischer und poetischer Reflexion der Sprache bei Hegel und Hölderlin vgl. Bruno Liebrucks, «Und». Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit, Bern (u.a.) 1979, 151-95, 828-39; zu Hegels Konzeption des spekulativen Satzes vgl. Günter Wohlfart, Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel, Berlin/New York 1981.

²⁴ Schelling, Vom Ich als Princip der Philosophie. In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Ausgewählte Werke, Bd.[6], Schriften von 1794-1798, Darmstadt 1975, 61.

Dieses absolute Ich, das als Grundsatz aller Identität gedacht werden soll, unterscheidet sich vom empirischen Ich durch Unsinnlichkeit und A-Individualität. Schelling spricht in diesem Zusammenhang gar davon, „Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren.“²⁵ Was Kant als Identität des Subjekts konzipiert hatte, löst Schelling in eine Form der Identität auf, in der kein Ich und kein faktisch existierendes Subjekt – „weder Gattung, noch Art, noch Individuum“²⁶ – mehr vorkommt. Dem hatte Hölderlin, – zugleich Fichte kritisierend –, bereits aus Jena in einem Brief an Hegel entgegengehalten, Fichte wolle „über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus“, und gefolgert:

[...] das ist [...] noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten – [...]; 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. (Nr. 94, StA VI, 155)²⁷

Wie gravierend sich Schellings Denken von dieser Grundeinsicht Hölderlins unterscheidet, wird noch an zwei anderen Punkten deutlich. Erstens beansprucht Schelling für die Einheit des ‚absoluten Ich‘, „daß das endliche Ich ihm gleich werde, d.h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte.“²⁸ Nicht Einheit in der Vielheit, sondern Einheit statt Vielheit besagt das (‚Zernichtung‘ der Vielheit). Zweitens wird diese der Vielheit des Endlichen entgegengesetzte Einheit mit dem Gedanken einer „Ewigkeit“ verknüpft, die jenseits alles Zeitlichen „die Form seiner intellektualen Anschauung“ sei und sich von der „vagen Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft“ sich wegen ihrer Gebundenheit an die Zeit vorstellt, grundlegend unterschei-

²⁵ Ebd., 60.

²⁶ Ebd., 64.

²⁷ Zurecht hat Friedrich Strack darauf hingewiesen, daß ‚Seyn, Urtheil...‘, Hölderlins Reaktion auf Fichtes Wissenschaftslehre 1794, zugleich als „erstes Zeugnis der geheimen Rivalität Hölderlins mit Schelling“ gelten könne (vgl. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, hrsg. v. Rüdiger Bubner, Bonn 1973, 134 f.).

²⁸ Schelling, Vom Ich als Princip der Philosophie [wie Anm. 24], 78.

de.²⁹ Schelling setzt, was er als intellektuale Anschauung denkt, der Einbildungskraft entgegen. Die ‚Einheit‘ der transtemporalen Ewigkeit intellektualer Anschauung wird der ‚Vielheit‘ des intratemporalen Sinns der Einbildungskraft entgegengestellt. Daraus folgert Schelling, daß das „letzte Ziel alles Strebens [...] als Zernichtung [der Persönlichkeit, J.K.] vorgestellt werden“ könne: „Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als [...] der Welt, ist ihre Zernichtung, als einer Welt, d.h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit“.³⁰ Der Zusatz „als einer Welt“ mag so interpretiert werden, daß es jene Denkbestimmungen, durch die das Ich einer ‚res cogitans‘ die Welt der ‚rei extensae‘ objektivierend konstruiert, aufzulösen gilt – die ‚Zernichtung‘ also dem egologisch konstruierten Gegensatz zwischen Ich und Welt gelte. Davon aber bleibt unberührt, daß Schellings Verdikt dem Bereich der Endlichkeit gilt. ‚Einheit‘ wird der Welt der Endlichkeit – der faktischen, empirischen Welt – bloß entgegengesetzt. Das aber ist das Mißverständnis ästhetischer Erfahrung, von dem sich Hölderlin in der Frankfurter Zeit gerade entfernt. Das wird deutlich, wenn er unter Zitierung Heines fordert:

Aus Freude mußt du das Reine überhaupt, die Menschen und andern Wesen verstehen, »alles wesentliche und bezeichnende« derselben auffassen, und alle Verhältnisse nacheinander erkennen, und ihre Bestandtheile in ihrem Zusammenhange so lange dir wiederhohlen, bis wieder die lebendige Anschauung objectiver aus dem Gedanken hervorgeht [...]. (FHA 14, 70)³¹

Einheit hingegen als Gegensatz der Vielheit empirischer Endlichkeit zu denken – wie es die Forderung der Zernichtung der Welt als Inbegriffs der Endlichkeit formuliert –, ist ein offenkundiger logischer Selbstwiderspruch: Einheit wird dabei in der Form des Gegensatzes, d.h. in der Form der Vielheit gedacht.

An der Forderung der Zernichtung der Welt (um des Absoluten willen) hat Schelling in seinen ‚Philosophischen Briefen über Dogma-

²⁹ Ebd., 82.

³⁰ Ebd., 80 f.

³¹ An Neuffer schreibt Hölderlin, es könne das „Reine [...] sich nur darstellen im Unreinen und versuchst Du, das Edle zu geben ohne Gemeines, so wird es als das Allerunnatürlichste, Ungereimteste dastehn“ (Nr. 167, 12.11.1798, StA VI, 290).

tismus und Kriticismus' festgehalten – auch nach dem Gespräch, das er mit Hölderlin mitten in der Erstellung dieser Briefe in Tübingen geführt hat (jenem Gespräch, dem möglicherweise Hölderlins Bemerkung gilt, daß sie „nicht immer accordirend miteinander“ gesprochen hätten). Zwar setzt Schelling nicht mehr das „absolute Ich“ der Sphäre konkreter Endlichkeit entgegen (das ist der von Hölderlin so genannte „schlechtere Weg“).³² Aber Schelling streicht nur das Ich aus und setzt nun „das Absolute“ dem Bereich empirischer Endlichkeit als vorgängiges Seyn entgegen: „Synthesis“ sei nur denkbar, wenn ihr erstens

eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d.h. wenn ein Widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur empirischen Einheit wird. [...] Zweitens, [...] sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige.³³

Der Unterschied zu Hölderlin besteht nicht in der Hypothese einer vorgängigen absoluten Einheit – sie kann mit der denknötigen Voraussetzung des „Seyns schlechthin“, das „nicht mit der Identität verwechselt werden“ darf, parallelisiert werden. (FHA 17, 156) Der Unterschied zu Hölderlin gründet vielmehr darin, daß Schelling die Trias von ‚vorgängiger Einheit – empirischer Vielfalt – absoluter Einheit oder absoluter Thesis‘ als ein Theorem formuliert, in dem jede Differenz (und Individualität!) aufgelöst wird.

Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtseyn. [...] Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der Vernichtung. [...] Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben.³⁴

³² Am 4.2.1795 noch schreibt Schelling an Hegel: „Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. [...] Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich [...]“ (Briefe von und an Hegel [wie Anm. 13], 22).

³³ Schelling, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. In: Schriften von 1794-1798 [wie Anm. 24], 176 f.

³⁴ Vgl. Schelling, Philosophische Briefe [wie Anm. 24], 204 f. – „Das Endliche existiert also um willen der Darstellung des Unendlichen!“ (Hans Michael Baumgartner, Das absolute Ich und die Kategorien. In: Jörg Jantzen (Hrsg.), Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 92.

Von dieser intellektualen Anschauung, die schlechthinigen Rückgang in entendlichte Einheit fordert, heißt es: „Denn alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis. Absolute Thesis aber ist nur durch absolute Identität denkbar.“³⁵ Schelling wird 1809 zu dieser Forderung der Rückführung allen Bewußtseins in eine absolute Einheit bemerken, daß „die in dem neunten Briefe enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Principien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten“ seien.³⁶ Es ist das übergeschichtliche Modell der Rückführung des zeitlich-konkret Vielfältigen in eine absolute Einheit, das Schelling von Hölderlin unterscheidet. Bei Hölderlin gibt es die Trias von ‚ursprünglicher Einheit-Differenz-Rückgang in die Einheit‘ auch. Ja, diese Denkfigur ist das konzeptionelle Zentrum des ‚Empedokles‘-Projekts. Aber es ist gerade die Arbeit an diesem Projekt, die Hölderlin zur Relativierung dieses Selbstentzweigungstheorems führt. Die Trias von ‚ursprünglicher Einheit-Differenz-Rückgang in die Einheit‘ ist der (geschichtliche) Erfahrungsgehalt intellektueller Anschauung, den Hölderlin als Moment der Verfahrensweise des poetischen Geistes begreift, der im tragischen Gedicht eigens reproduziert wird.³⁷

III

Anders als bei dem Gespräch zwischen Hölderlin und Schelling, das von einem Grunddissens in der Sache gekennzeichnet ist, verhält es sich bei dem Gespräch zwischen Hölderlin und Hegel. An Ebel schreibt Hölderlin im Januar 1797 vom gemeinsamen „Cirkel“ und daß nun auch „Hegel [...], seit ich den Brief anfieng, hiehergekommen“ ist.³⁸ Der Zeitraum in Frankfurt wird die Periode des direkten Gesprächs zwischen beiden. Hölderlin ist hier der in den philosophischen

³⁵ Schelling, Philosophische Briefe [wie Anm. 24], 207.

³⁶ Ebd., 163 (Anm.).

³⁷ „Die in der intellectualen Anschauung vorhandene Einigkeit versinnlicht sich in eben dem Maaße, in welchem sie aus sich herausgeheth, in welchem die Trennung ihrer Theile stattfindet, die denn auch nur darum sich trennen, weil sie sich zu einig fühlen [...] Von diesem Widerstreit gehet sie wieder in sich selbst zurück“ (FHA 14, 371).

³⁸ An Ebel, Nr. 132, 10.1.1797, StA VI, 230.

Problemstellungen der Zeit avanciertere Gesprächspartner, der Hegel zu jenen Einsichten verhilft, die zu den ersten Systementwürfen und -fragmenten führen und dann in der 'Phänomenologie des Geistes' ihre erste Ausgestaltung erfahren werden.³⁹

Umgekehrt gelingt es Hölderlin, sich von den „Luftgeistern, mit den metaphysischen Flügeln, die [...] aus Jena geleiteten“, zu erholen.⁴⁰ Nicht zufällig findet sich diese suggestive Formulierung gerade in einem Brief an Hegel. Schreibt Hölderlin im Februar 1797 an Neuffer, daß er an „Hegels Umgang“ den „ruhigen Verstandesmenschen“ schätzt, so wäre es ein Mißverständnis, diesen Ausdruck aus gleichsam einer Perspektive angemessener Genieästhetik pejorativ zu verstehen.⁴¹ Die Betonung der Notwendigkeit der Besinnung, die Verstand heißt und der die Begeisterung des ästhetischen Sinns kein Gegensatz ist, eint Hegel und Hölderlin. Hölderlin lapidar:

Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Gränze deiner Begeisterung. [...] Man kann auch in die Höhe fallen, so wie in die Tiefe. Das letztere verbindet der elastische Geist, das erstere die Schwerkraft, die in nüchternem Besinnen liegt. (FHA 14, 69)

Wird Hegel im Hinblick auf ein „natürliches Philosophieren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält“, von Produkten „einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft [...], die weder Fisch noch Fleisch, weder Poësie noch Philosophie sind“ sprechen, so stellt Hölderlin schon in Frankfurt fest: „deswegen ohne Verstand, oder ohne ein durch und durch organisirtes Gefühl keine Vortreflichkeit, kein Leben.“⁴²

Es ist der kantische Grundsatz, daß „ein Bewußtsein ohne Object

³⁹ Aus Frankfurt schreibt Hegel am 2. November 1800 an Schelling, daß seine „wissenschaftliche Bildung“ bei „untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, [...] zur Wissenschaft vorgetrieben werden“ mußte, um „sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln“ zu können (Briefe von und an Hegel [wie Anm. 13], 59).

⁴⁰ An Hegel, Nr. 128, 20.11.1796, StA VI, 222.

⁴¹ Nr. 136, 16.2.1797, StA VI, 236.

⁴² Hegel, Phänomenologie des Geistes [wie Anm. 21], 50; – FHA 14, 70.

[...] nicht denkbar“ ist (so Hölderlin im bereits erwähnten Brief vom Januar 1795 an Hegel), der beide verbindet.⁴³ Bewußtsein bedeutet Entgegensetzung.⁴⁴ Diese Struktur der Entgegensetzung überwinden zu wollen, käme jener „Philosophie ohne Erfahrung“ gleich, die Hölderlin im Januar 1797 geißelt.⁴⁵ Philosophie soll „Geschichte, Erfahrung, Herkommen“, d.h. die Entgegensetzungen endlichen Bewußtseins in sich begreifen, da „eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie [...] so gut ein Unding, als eine positive Offenbarung“⁴⁶ ist. Daraus folgt der für die Systematizität philosophischer Erkenntnis konstitutive Grundgedanke, den Hölderlin folgendermaßen formuliert:

Nur das ist die wahrste Wahrheit, in der auch der Irrtum, weil sie ihn im ganzen ihres Systems, in seine Zeit und seine Stelle setzt, zur Wahrheit wird. (FHA 14, 70)

Was Hölderlin hier in nuce formuliert, ist das Prinzip „bestimmter Negation“ als Methode systematischer Erkenntnis.⁴⁷ Soll ‚der Irrtum‘ nicht widerlegt, sondern der Grund seiner Entstehung erkannt werden, so bedeutet das, Bewußtsein als Geschichte und in der Geschichte

⁴³ Vgl. Nr. 94, 26.1.1795, StA VI, 155. – Kant hält fest, „daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sei.“ (B 278/79 [wie Anm. 3], 324) Ein paar Sätze vorher heißt es: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts.“ (Ebd., 323) Die Einbildungskraft ist das reproduktiv-produktive Vermögen, das zwischen äußerer und innerer Erfahrung verknüpft. An seine Stelle setzt Schelling die intellektuelle Anschauung, die für Kant „schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt“ (B 308, ebd., 363).

⁴⁴ Auch Schelling schreibt im Februar 1795 an Hegel, daß ein Bewußtsein ohne Objekt nicht möglich ist. Er folgert aber daraus gerade die Notwendigkeit der „Zerstörung der Endlichkeit“ und der ‚Zernichtung‘ des Bewußtseins (vgl. Briefe von und an Hegel [wie Anm. 13], 22).

⁴⁵ „[...] geistlose Empfindung, empfindungsloser Geist! Geschichte, Erfahrung, Herkommen ohne Philosophie, Philosophie ohne Erfahrung! Energie ohne Grundsätze, Grundsätze ohne Energie! [...] – Man könnte die Litanei von Sonnenaufgang bis um Mitternacht fortsetzen“ (An Ebel, Nr. 132, 10.1.1797, StA VI, 229).

⁴⁶ Vgl. An Sinclair, Nr. 171, 24.12.1798, StA VI, 300 f.

⁴⁷ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Einleitung. (Theorie-Werkausgabe, Bd. 5, 49).

seiner Erfahrung zu denken. Die Struktur dieser Geschichte der Erfahrung des Bewußtseins ist die der Entgegensetzung. Bewußtsein ist Erscheinung gerade jener Beziehungsstruktur, die bei Schelling als aufzulösende Bedingtheit des empirischen Ich erscheint. Es ist ein Akt der Beziehung und weder auf ein vorgängiges („unvordenkliches“) Sein zurückzuführen noch in die Indifferenz einer ‚absoluten Einheit‘ jenseits der Bedingungen endlicher Existenz aufzulösen. Was als Einheit gedacht und erinnert wird, erscheint nicht jenseits der Vielheit, sondern in den Entgegensetzungen der zeitlichen Mannigfaltigkeit, in der die *conditio* sich in ihrer Endlichkeit begreifenden Individualität gründet.

Bewußtsein ist die Erscheinung jener Entgegensetzung, die als Struktur des Lebendigen zu begreifen ist. Sie wird (so Hölderlin) an der Schönheit bewußt. Dabei gilt es, das emphatische Bekenntnis aus dem ersten Band des ‚Hyperion‘ –

Ich hab' es Einmal gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinauschieben bis an's Ende der Zeit, die hab' ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da! [...] Sein Nahme ist Schönheit. (FHA 11, 644)⁴⁸

– mit dem Schluß des zweiten Bandes zu verknüpfen, wo es im Hinblick auf die „Dissonanzen der Welt“ heißt: „Versöhnung ist mitten im Streit“. (FHA 11, 782) Versöhnung bedeutet keine Rückführung des Getrennten in eine Einheit. Die Vereinigung, die als Schönheit erfahren wird, ist kein Rückgang in eine „absolute Thesis“. Die Versöhnung, die als Schönheit erfahren wird, erfüllt sich vielmehr in der Annahme der

⁴⁸ Vgl. Platon, ‚Symposion‘ und ‚Phaidros‘. – Auch Hegel verweist in ‚Entwürfe über Religion und Liebe‘ auf die zentrale, den Sinn der Erinnerung mit dem Begriff der Schönheit verbindende Passage im ‚Phaidros‘ (vgl. ‚Entwürfe über Religion und Liebe‘, Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 244). Und parallel zu Hölderlins Bekenntnis formuliert Hegel – vermutlich ebenfalls in Anlehnung an Schillers Definition: „Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung“ (vgl. ‚Über die ästhetische Erziehung des Menschen‘, 23. Brief, Anm. 16) –, daß „Wahrheit [...] die Schönheit, mit dem Verstande vorgestellt“ sei, „denn die Wahrheit ist etwas Freies, das wir weder beherrschen, noch von ihm beherrscht werden“ (vgl. ‚Der Geist des Christentums und sein Schicksal‘, Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 288).

Endlichkeit und ihrer Entgegensetzungen als Bedingung empirischen Daseins. Im Vorblick auf die zu leistende philosophische Arbeit schreibt Hegel:

Man sieht, die Untersuchung hierüber würde, wenn sie durch Begriffe gründlich geführt werden sollte, am Ende in eine metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen übergehen.⁴⁹

Gerade das Wissen um die Endlichkeit faktischen Daseins artikuliert Hölderlin in Frankfurt, wenn er vom „tiefen Gefühl der Sterblichkeit, des Veränderns“ und den „zeitlichen Beschränkungen“ spricht, die den Menschen entflammt. (FHA 14, 71) An die Stelle des Rückgangs in eine unbedingte Einheit tritt die offene Dialektik sich in ihrer Endlichkeit begreifender Individualität.

Hegel hat vor diesen Ergebnissen des direkten Gesprächs das Pathos der Vereinigung, der Liebe, der Hingabe, stärker betont als Hölderlin, der nach Frankfurt die Einsicht mitbringt, daß dasjenige, was als Einheit empfunden wird, nur in Entgegensetzung(en) erscheint, daß anders gesagt Einheit als regulative Idee in der Sphäre empirischer Endlichkeit in negativer Präsenz gegeben ist. Der Gedanke, daß dem „Ganzen wovon Object und Subject die Theile“ negative Präsenz in den Formen der Entgegensetzung eignet, ist der Grundgedanke von ‚Seyn Urtheil ...‘.⁵⁰ Mit dieser Auffassung ist Hölderlin dem Sinn der Harmonie als gegenstrebigter Fügung näher als Hegel, für den die Vereinigung der Liebe eine Erhebung über die Schranken der Endlichkeit bedeutet, statt ihre Aufhebung unter der Bedingung von Entgegensetzung und Endlichkeit. Der „unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber“, heißt es in den ‚Entwürfen über Religion und Liebe‘. Analog zu Schellings Konstruktion des Rückgangs von Vielheit in Einheit folgert Hegel: „in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, [...] bis die Liebe die

⁴⁹ ‚Die Positivität der christlichen Religion‘ (1795/1796), Neufassung des Anfangs von 1800 (Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 225).

⁵⁰ FHA 17, 156. – Zum Begriff ‚negativer Präsenz‘ vgl. Vf. [wie Anm. 17], XIII-XV.

Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt“.⁵¹ Hegel beginnt in Frankfurt, sich dieses Pathos der Reflexionslosigkeit religiöser Hingabe, mit dem er in das Gespräch mit Hölderlin tritt, gleichsam abzuarbeiten. Das dokumentiert sich im ‘Systemfragment von 1800’, in dem an die Stelle der Objektlosigkeit der Liebe das Begreifen von Entgegensetzung als Struktur des Lebendigen tritt. Diese gilt es, realphilosophisch wie ästhetisch anzuerkennen.

Hölderlin hat diese ästhetische Anerkennung der Endlichkeit postuliert, etwa in dem Epigramm ‘ΤΙΠΟΣ ΕΑΥΤΟΝ’ („Lern im Leben die Kunst, im Kunstwerk lerne das Leben, / Siehst du das Eine recht, siehst du das andere auch.“ [StA I, 305]) oder mit der Formulierung, es komme „alles darauf an, daß die Vortreflichen das Inferieure, die Schönern das Barbarische nicht zu sehr von sich ausschließen.“ (FHA 14, 71) Bei Hegel führt der Weg einer gerade auch ästhetischen und religiösen Anerkennung und Annahme der Endlichkeit über die Jenaer Zeit hinweg hin zur ‘Phänomenologie des Geistes’, in der es dann heißt:

Die kraftlose Schönheit [...] haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.⁵²

Hier reformuliert Hegel die Einsicht von Hölderlins Notiz: „– denn der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann, ohne zu trauern.“ Neben die „Andacht“ der „Schwärmerei und Leidenschaft [...] die das Leben nicht berühren, nicht erkennen mag“ tritt die „Verzweiflung, wenn das Leben selber aus seiner Unendlichkeit hervorgeht“ (FHA 14, 71).⁵³ Soll sich begreifen lassen, „daß mehr als Maschinengang, daß ein

⁵¹ Hegel, Entwürfe über Religion und Liebe, Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 246. – Zu dem sich dem Gespräch mit Hölderlin verdankenden Wandel bei Hegel, der sich in diesen Entwürfen vollzieht, vgl. Dieter Henrich, Historische Voraussetzungen von Hegels System [wie Anm. 1], 63 ff.

⁵² Vgl. Phänomenologie des Geistes (Vorrede) [wie Anm. 21], 26.

⁵³ Hier klingt das proklische Theorem der Trias von ‚ursprünglich Einem-Hervorgang-Rückgang‘ an (vgl. Werner Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. 1979, 119-164). Bei der Diskussion dieses Theorems geht es um die Antwort auf die Frage, ob der Rückgang der ‚epistrophé‘ als Verschwinden des Verschiedenen in der Einheit aufgefaßt wird (Schellings

Geist, ein Gott, ist in der Welt“ (FHA 14, 45), wie Hölderlin im ‘Fragment philosophischer Briefe’ notiert, so setzt das die Verzweiflung daran, das Faktum des Bewußtseins in seiner empirischen Endlichkeit in der Theorie überwinden oder auf eine absolute Einheit zurückführen zu wollen, voraus. Soll begriffen werden, daß ein ‚Geist, ein Gott ist in der Welt‘, so darf die Trias von ‚Einheit-Entzweiung-Rückgang in Einheit‘ nicht mehr nur als übergeschichtlich-invariante Bewußtseinstrias gefaßt werden. Die Struktur von ‚Einheit-Hervorgang-Rückkehr‘ muß vielmehr als innergeschichtliche Erfahrung gedacht werden können. Das erfordert die von Hölderlin angemahnte „höhere Aufklärung“, die die religiösen Verhältnisse „aus dem Geiste betrachten“ müsse, „der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden.“ (FHA 14, 48) Mit der religionsphilosophischen Studie ‘Der Geist des Christentums und sein Schicksal’ hat Hegel ein Beispiel dieser „höheren Aufklärung“ zu geben versucht. In diesem Zusammenhang erkennt er, daß das Pathos der Vereinigung der Liebe nicht als Auflösung der Entgegensetzungen gelebter Wirklichkeit zu begreifen ist, sondern als Ausdruck dieser Entgegensetzung selbst – und zwar in gewisser Weise als deren umfassendster, weil in der Erhebung über die Endlichkeit die Verzweiflung an ihr nur konterkariert wird. Der „Empfindung der Liebe“ ist „die Objektivität der größte Feind“, sie macht den „Triebe nach Religion [...] zu einem unendlichen, unauslöschlichen und ungestillten Sehnen“, in dem Versöhnung zu einem Jenseits der Erwartung wird, so daß „dieser Grundcharakter der Entgegensetzung in dem Göttlichen, das allein im Bewußtsein, nie im Leben vorhanden sein soll,“⁵⁴ ruht. Wird die Vereinigung der Liebe zum Gegensatz der Sphäre der Endlichkeit, dann wird sie gerade in der Form der Endlichkeit, der der Entgegensetzung, gedacht.

Einheit als Gegensatz (der Sphäre des Endlichen) zu denken, ist ein logischer Selbstwiderspruch. Hegel geht über ihn in den ‘Entwürfen über Religion und Liebe’ an folgender Stelle hinaus: „Wahre Vereini-

„absolute Thesis“) oder als Begreifen (der prozeßhaften Erscheinung) des Einen im Vielen. Letzteres ist Hölderlins Antwort, die er sich in der Auseinandersetzung mit dem Grundton des tragischen Gedichts erarbeitet (FHA 14, 370-372). Vgl. auch Anm. 37.

⁵⁴ Hegel, ‘Der Geist des Christentums und sein Schicksal’, Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 404, 417 f.

gung“, das heißt eine solche, die den Unterschied des Vereinten nicht negiert,

eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige [...] sind; [...] in der Liebe [...] findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben.⁵⁵

Die Einigkeit des Selbstgefühls des Lebendigen schließt Entgegensetzung und Differenz nicht nur nicht aus, sondern setzt sie voraus. Freilich spricht Hegel schon hier davon, daß das Leben „von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen“ hat.⁵⁶ Dieses Motiv der Geschlossenheit des Kreises wird Hegels ‚System‘ von der offenen Dialektik Hölderlins unterscheiden. Doch zurück zum gemeinsamen Anfang. Der Zweifel daran, daß die Entgegensetzungen, die wir als und als die wir faktisches Dasein erfahren, auf eine ‚Einheit‘ zurückgeführt oder überschritten werden müßten, die entweder vor oder nach dieser Endlichkeit faktischen und empirischen Daseins anzusiedeln wäre, einigt Hölderlin und Hegel. Daß die „Identität“ eines Subjekts sich erst in der Beziehung zum Anderen als Anderen erhalten kann, ist die logische Form dieser Einsicht. Aus ihr folgt, daß die Einigkeit des Selbstgefühls des Lebendigen keinen Gegensatz zur Entgegensetzungsstruktur faktischen Daseins bildet. Hegel deshalb im ‚Systemfragment von 1800‘:

... absolute Entgegensetzung gilt. Eine Art der Entgegensetzungen ist die Vielheit Lebendiger; [...] Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich.⁵⁷

An die Stelle des Verschwindens von Endlichkeit in objektloser Vereinigung (Schellings ‚Zernichtung‘) tritt die Einsicht in die Unhintergebarkeit von Entgegensetzung als Struktur bewußter Endlichkeit.

⁵⁵ Hegel, ‚Entwürfe über Religion und Liebe‘, ebd., 245 f.

⁵⁶ Ebd., 246.

⁵⁷ Hegel, ‚Systemfragment von 1800‘, ebd., 419.

Es ist der Grundgedanke der Anerkennung bzw. Versöhnung, der im direkten Gespräch zwischen Hölderlin und Hegel jene Kontur gewonnen haben dürfte, die beider Denken und Werk bestimmen wird – bei Hegel zunächst in der erneuten Zuwendung zur praktischen Philosophie, bei Hölderlin in der Aufgabe der Arbeit am ‚Empedokles‘-Projekt, die kein Scheitern, sondern die Rücknahme einer „klassizistischen Projektion“ bedeutet.⁵⁸ Sowohl in praktisch-realphilosophischer wie in ästhetisch-poetologischer Hinsicht hat der Gedanke der Anerkennung bzw. Versöhnung mit dem Begriff konkreter Individualität zu tun, die empirisch zu verstehen ist und den Widerstreit des Endlichen in sich trägt. Deshalb hält Hegel fest: „das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet werden“, worauf dann im ‚Systemfragment von 1800‘ die bekannte Fassung von Hegels spekulativer Grundformel „das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ folgt.⁵⁹ Im Kontext dieses Grundgedankens der Versöhnung erlangt der ästhetische Sinn seine Bedeutung. Er hängt mit dem erinnernden Dank zusammen, der als Religion objektiv wird. Daß der ästhetische Sinn mit dem erinnernden Dank der Religion zusammengehört, dürfte eines der Zentren der Gespräche in Frankfurt gebildet haben. Das zeigt sich in Hegels ‚Systemfragment‘, wenn es heißt, daß Religion die „Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen [...], sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“ ist.⁶⁰ Und es zeigt sich in Hölderlins ‚Fragment philosophischer Briefe‘, in dem die Erinnerung als jener Sinn fungiert, der die Erhebung über die Endlichkeit (qua „Dank“) gerade mit dieser verbindet.⁶¹ Die Transzendenz (Erhebung), die als Schönheit erfahren wird, verlangt (so

⁵⁸ Zu Hegel vgl. Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979; zu Hölderlins ‚Empedokles‘-Projekt vgl. Theresia Birkenhauer, Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles, Berlin 1996, insbes. 560-588.

⁵⁹ ‚Systemfragment von 1800‘, Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 422.

⁶⁰ Ebd., 421.

⁶¹ Vgl. Helmut Hühn, Erinnerung und Dankbarkeit. Hölderlins Briefe ‚Über Religion‘. In: Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken, Stuttgart/Weimar 1997, 67-116.

Hölderlin in den bereits zitierten 'Aphorismen' aus der Frankfurter Zeit) die

Schwerkraft, die in nüchternem Besinnen liegt. [...] deswegen ohne Verstand, oder ohne ein durch und durch organisirtes Gefühl keine Vortreflichkeit, kein Leben. (FHA 14, 69 f.)

Von diesem ästhetischen Sinn eines durch und durch organisierten Gefühls heißt es im 'Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus': „Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. [...] Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.“⁶² Hier findet sich von Hegels Hand die größte Nähe seines Denkens zu dem Hölderlins formuliert. Zugleich protokolliert das 'Systemprogramm' jene temporäre Grundübereinstimmung zwischen Hölderlin, Hegel und Schelling, die den dargestellten Dissens zwischen Hölderlin und Schelling überspielt haben dürfte.

Doch zurück zu Hölderlin. Gerade in der Frankfurter Zeit gewinnt der Sinn für die unhintergehbare Endlichkeit individuellen Daseins immer größeres Gewicht. Das hat seine biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe. Letztere benennt der Brief an Ebel vom November 1799:

Manche Erfahrungen [...] haben mein Zutrauen zu allem, was mir sonst vorzüglich Freude und Hoffnung gab, [...] so ziemlich erschüttert [...] ich begreife nicht, wie manche große reine Formen im Einzelnen und Ganzen so wenig beilen und helfen, und diß ist vorzüglich, was mich oft so stille und demüthig vor der allmächtigen alles beherrschenden Noth macht. Ist diese einmal entschieden und durchgängig wirksamer, als die Wirksamkeit reiner selbstständiger Menschen, dann muß es tragisch und tödtlich enden, mit Mehreren oder Einzelnen, die darinnen leben. Glücklich sind wir dann, wenn uns noch eine andere Hoffnung bleibt! Wie finden Sie denn die neue Generation, in der Welt, die Sie umgiebt? (Nr. 201, StA VI, 378)

Diese Enttäuschung betrifft auch und gerade den Sinn ästhetischer Erfahrung – jene Form der Transzendenz (oder Begeisterung oder des Glücks), die sich „in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge“

⁶² 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus', zit. nach: Hegel, Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, 235.

(wie es im 'Hyperion' heißt, s.o.) findet. Die Schönheit, von der sich sinnvoller Weise sprechen läßt, meint nicht Überwindung des Endlichen. Hölderlin notiert:

Deswegen sollte alles Erkennen vom Studium des Schönen anfangen – denn der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann, ohne zu trauern. [...] Das tiefe Gefühl der Sterblichkeit, des Veränderns, seiner zeitlichen Beschränkungen entflammt den Menschen, daß er viel versucht. (FHA 14, 71)

In dem Relativsatz „der das Leben verstehen kann, ohne zu trauern“ zittert ein Reflex jener Einsicht nach, die im nachantiken Denken am schärfsten von Augustinus formuliert worden ist.⁶³ Die Endlichkeit kreatürlichen Daseins bedeutet, daß Zeit dasjenige ist, was „zum Nichtsein strebt“.⁶⁴ Kommt es auf das Individuelle bewußten Daseins an, dann gilt, daß das Leben ein „cursus ad mortem“ ist.⁶⁵ Ästhetische Erfahrung suspendiert diese zeitliche Beschränkung endlichen Daseins nicht. Durch sie wird das „tiefe Gefühl der Sterblichkeit“ nicht überwunden. Ästhetische Erfahrung läßt uns vielmehr unsere Endlichkeit sinnvoll erscheinen.

IV

Nicht Überwindung, sondern von Erinnerung durchdrungene Endlichkeit ist es, was als ästhetische Erfahrung immer von neuem der Sprache

⁶³ Auf ihn, den „Afrikaner“, weist Hölderlin im 'Hyperion' (vgl. StA III, 154) und in 'Der Einzige' (vgl. StA II, 159, v. 80) hin.

⁶⁴ „non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse“ (Confessiones XI,14,17, hrsg. v. Luc Verheijen, Turnhout 1981 [=CCL 27], 203). Im Hinblick darauf, was wir als Grund der Veränderlichkeit kreatürlichen Daseins denken, heißt es vorher: „Was ist es, was mir aufblitzt und mein Herz durchbohrt, ohne es zu verletzen? Und ich erschrecke und entbrenne: erschrecke, sofern ich ihm ungleich bin, entbrenne, sofern ich ihm gleiche.“ – „Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum.“ (XI,9,11, ebd., 199 f.) – Zum Ganzen vgl. Vf., Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München 1995.

⁶⁵ Vgl. Augustinus, De civitate dei 13,10. – Vgl. Vf., Augustinus. Reihe Campus. Einführungen, Bd. 1088, Frankfurt/M.-New York 1995, insbes. 120-157.

bedarf.⁶⁶ Das ist für Hölderlin das Ergebnis des Gesprächs (u.a.) mit Hegel und Schelling in der Frankfurter Zeit.

Anmerkungen zu Hölderlin und Hegel in Frankfurt

Von

Stanley Corngold

Dem als Moderator bei der Diskussion der Beiträge von Michael Franz und Christoph Jamme Ausersehnen erwuchs durch das unvermutete Ausbleiben des letzteren unversehens die Aufgabe, zu umreißen, was er vermutlich angesprochen hätte, und dazu Stellung zu nehmen. Von den Herausgebern des Hölderlin-Jahrbuchs gebeten, versuche ich mir nachträglich die Hauptpunkte meiner Ausführungen ins Gedächtnis zu rufen.

Christoph Jamme hatte im Vorfeld der Tagung zu erkennen gegeben, er sehe Hölderlins Denkarbeit in Frankfurt im Zusammenhang mit Aporien, die durch 'Urteil und Sein' entstanden seien. „Es muß Gründe dafür geben, daß Hölderlin ab Homburg die Schönheit als tragisches Geschehen zu verstehen lernt, und dies läßt sich mit Fichte nicht mehr in Einklang bringen. So sehe ich etwa einen Wechsel in der vereinigungsphilosophischen Konzeption zwischen dem ersten und dem zweiten Band des 'Hyperion'.“ So Jamme in einer Passage seines Briefes, die ich vorlas und zu deren Erläuterung ich den Abschnitt „Seyn...“ aus 'Urteil und Sein' und den Schluß der Vorrede zur Vorletzten Fassung des 'Hyperion' zitierte. Wenn „die Identität nicht = dem absoluten Seyn“ (IV, 217), folglich auch Selbstbewußtsein nicht = dem Sein ist, zeichnet sich schon hier das tragische Schicksal der Erfahrung von Schönheit ab; Schönheit ist als Vorhandensein des „Seyns schlechthin“ definiert, und „Erfahrung“ ist ohne Beteiligung eines bewußten Subjekts nicht denkbar. Sofern Fichte die „intellektuale Anschauung“ als Attribut eines (absoluten) Ich betrachtet, kann man mit Jamme sagen, Hölderlin sei von Fichte abgewichen. Sofern jedoch Fichte schon annimmt, das absolute Ich gehe der Ur-Teilung voraus, stimmt Hölderlins Kritik mit Fichtes Einsicht überein.

Gegen Ende der neunziger Jahre unterschied Hölderlin sich von Hegel dadurch, daß er von einem Augenblick der Empfindung von Seinsfülle her dachte, wobei wir diesen Anfangspunkt für den Weg des

⁶⁶ Sprache, wie Hölderlin in 'Das untergehende Vaterland...' feststellt, ist „Ausdruck Zeichen Darstellung eines lebendigen aber besondern Ganzen, welches eben wieder in seinen Wirkungen dazu wird“ (FHA 14, 174), deshalb vermag die schöpferische Reflexion der Sprache, wie es in 'Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ...' heißt, „dem Geistigen sein Leben, dem Lebendigen seine Gestalt, dem Menschen seine Liebe und sein Herz und seiner Welt den Dank wiederzubringen“ (FHA 14, 319). Diese Sprachwerdung der Erinnerung – die Frage, ob „Der Gesang [...] glückt“ (vgl. StA II, 119, v. 49) – ist freilich durch keine theoretische Konstruktion ersetzbar oder gesichert.

Geistes begrifflich nicht fassen können, denn dies würde entweder Verdinglichung von „Schönheit“ oder Negation des Bewußtseins implizieren. Die Konzeption eines Empfindungs-Ereignisses, das mit der Gewißheit des Wirklichen für Hölderlin und „für uns“ auftritt, ist seine originäre Leistung; die Auflösung dieses Moments muß als tragisch betrachtet werden.

Die Momente der Seinsfülle im 'Hyperion' weisen auf Hölderlins Fähigkeit zu ekstatischer Begeisterung. Diese Begeisterung kommt bedeutungsgeladen: sie ist der unmittelbare Ausfluß einer Seinsfülle, die das Subjekt übersteigt und den Status eines Prinzips gegenüber einer kontingenten Sache hat. Die erfahrbare Manifestation dieses anderen Prinzips nennt Hölderlin „Schönheit“, einen erfahrbaren Ausfluß des Seins.

In seinem Buch 'Hölderlin – Rousseau: retour inventif' betont Jürgen Link Hölderlins körperliche Befähigung zur Begeisterung und stellt sie in den geistigen Kontext Rousseaus. Hölderlin konnte eine Beglaubigung solcher privilegierten Augenblicke in 'La nouvelle Héloïse' und den 'Rêveries du promeneur solitaire' finden. Er gibt diesen Momenten chiliastische Bedeutung. Sie sind nicht bloß „Zeichen“ einer dauerhaften Fülle des Lebens einer Gesellschaft, einer erfüllten Gemeinschaft: sie geben Zeugnis, sind Teil davon. Aber auf vielfache Weise seelisch zermürbt (er nennt körperliche, gesellschaftliche, intellektuelle Gründe), muß Hölderlin mit dem Verlust solcher Momente zurechtkommen. Auch ein solcher persönlicher Verlust könnte tragisch genannt werden.

Schelling und Hölderlin – ihre schwierige Freundschaft und der Unterschied ihrer philosophischen Position um 1796

Von

Michael Franz

I

Es gibt ein immer noch nicht sehr bekanntes Zeugnis des 72jährigen Schelling, in dem der greise Philosoph sich weniger vorsichtigerückhaltend über Hölderlin äußert, als in den seit langem bekannten Reminiszenzen (StA VII 2, 252 f.; VII 3, 453), die er den beiden Schwabs, den ersten Herausgebern von Hölderlins Werken, hat zuteil werden lassen. Der französische Schelling-Forscher Xavier Tilliette hat die Tagebücher des Schelling-Schülers und -Verehrers Melchior Meyr ausgewertet, der 1830 als zwanzigjähriger Student in München den Philosophen kennengelernt hatte, durch die Freundschaft mit einem gleichaltrigen Schelling-Sohn Zugang in die Familie Schelling gefunden hatte und dem „Alten“, wie er ihn bald kammerdienerhaft zu nennen beginnt, bis zu dessen Tod treu verbunden blieb.¹ Durch Meyr lernen wir einen Schelling im Negligé seines biedermeierlichen Alltagsgewands kennen, einen »Schelling en pantoufles«, wie Tilliette treffend bemerkt.² Meyr, der sich zum Dichter berufen fühlte, meistens aber sich mit journalistischen Arbeiten durchschlagen mußte, war wohl durch die erste Werkausgabe Hölderlins, die von Christoph Theodor Schwab besorgten 'Sämtlichen Werke' von 1846, auf den Jugendfreund seines Meisters aufmerksam geworden und plante im Frühjahr 1847 einige Artikel über den Dichter Hölderlin. Meyr notiert an einem Aschermittwoch, dem 17. Februar 1847, in sein Tagebuch:

Am 1. Februar oder früher noch [...] Besuch (sc. bei Schelling) angesagt wegen Notizen über Hölderlin. Als ich einige Tage darauf zu

¹ Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Ergänzungsband: Melchior Meyr über Schelling, hrsg. v. Xavier Tilliette, Torino 1981, Einleitung.

² Ebd., 309.

ihm gehe, dauert's lange, bis zu mir dch den Bedienten die Entscheidung kommt: zur gnädigen Frau; obwohl ich bei ihm mich melden liess. Er vermeidet also hartnäckig, mit mir allein zu sein! Ich lasse mir die Heiterkeit nicht rauben, unterhalte mich mit ihr und dem Filius. Zum Thee der Alte gerufen, ich etwas kühl. »Sie beschäftigen sich jetzt mit Höld. Nachlass?« Ich: ja; wünschte sehr, zu wissen, was s. Freunde über ihn geurtheilt, ob man ihm anfühlte, dass er so enden könnte. Sch.: »das nicht: nachher freilich hat man sich erinnert, dass etwas in ihm lag, was Besorgnis erregen konnte.

Ich war s. Mitschüler in Nürtingen, kam fünf Jahre jünger in die Klasse; er der erste, nahm sich meiner an, lehrte mich die lat. Worte, die ich auswendig wusste, richtig schreiben, vertheidigte mich gegen die anderen. Seine Mutter hielt ihn zu zärtlich; einsam, er wurde immer wie ein Juwel betrachtet. In Tübingen traf ich ihn wieder, voller Schönheit und Anmuth, aber mit sr. Poesie konnt' ich mich nicht recht befreunden, da sollte nichts gelten, als die Griechen, mit dem Volksleben knüpfte er nicht an (etwas wie »unter uns«): Schiller hat einen schlimmen Einfluss auf ihn gehabt. Ich: aber Höld. war's ernst mit den Griechen. Schell.: gewiss! Sch.: nach s. Zurückkunft v. Bordeaux hatt' ich ihn noch gesehen; er kam von Nürtingen zu meinen Eltern, in sehr kurzer Zeit, war querfeldein gegangen; trotz seines Irrsinns war er aber ganz ruhig, man bestellte nachts einen Wächter, aber es war nicht nöthig. er war ganz liebenswürdig, an ihn hab ich gedacht, als ich in der Rede über das Verhältnis der bildenden Kunst etc. über die Anmuth schrieb. Über den Hyperion: kann ihm nicht viel abgewinnen.³

In den nächsten Monaten hat Meyr dann offensichtlich ein paar Zeitungsartikel über Hölderlin zu Papier gebracht, die er am 7. April an Schelling schickt. Unter dem 9.-10. April notiert er dann von einem „Abend bei Schelling“ das folgende Gespräch, in dem Schelling auf die Artikel und Hölderlin zu sprechen kommt:

»Sie haben mir die Aufsätze über Hölderlin zugeschickt, ich habe sie nicht recht lesen können, es war mir eine schmerzliche Erinnerung an die Zeit in Tübingen, wo ich 3 Jahre mit ihm war, wo er mir seine Poesien zeigte und ich sah, wie er sich umsonst abmühte« sonst ein vortrefflicher Mensch, er sang sehr schön; wir hatten damals wahre

³ Ebd., 437.

attische Gelage, aber das Dichten ging ihm nicht leicht, er brauchte sehr lang (Fr. v. Sch.: »das ist schon ein Zeichen, dass er kein wahres Talent hatte«!), feilte immer«. Als er von Jena zurückkam, sagte er mir, Schiller habe zu ihm geäußert, Goethe mache seine Sache, wie ein Kartoffelacker Kartoffeln bringt; Sch. hat einen schlimmen Eindruck auf ihn geübt; auffallend ist der gänzliche Mangel an Popularität; dazu glaubte er zu hoch zu stehen«. ich: doch einzelne sehr schöne Gedichte, 12 etwa. Sch.: ja, aber man muss in der Stimmung für sie sein, wenn sie Eindruck machen sollen; ein Gedicht hat er mir in Tübingen vorgelesen, das er an seine Geliebte in Maulbronn gedichtet, das ist schön; ich weiss nicht, ob Sie's ausgezeichnet haben. Er lässt das Buch suchen, liest's pathetisch vor, »Abbitte«. ich: das hab' ich auch hervorgehoben! – ⁴

Obwohl sich Schelling höchstwahrscheinlich geirrt hat in Bezug auf das zuletzt erwähnte Gedicht 'Abbitte' – es wurde nicht in Tübingen, sondern 1798 in Frankfurt geschrieben, gilt deshalb auch nicht der Maulbronner Jugendliebe Louise Nast und kann Schelling daher nicht schon im Stift etwa im Jahr 1790 vorgelesen worden sein –, brauchen wir die übrigen Erinnerungen Schellings keineswegs historisch in Zweifel zu ziehen. Im Gegenteil, sie bieten einige neue, bisher nicht bekannt gewesene biographische Details, die durchaus einen authentischen Eindruck machen. So etwa die schulische Nachhilfe Hölderlins für Schelling in Nürtingen, die Verzärtelung und Verwöhnung Hölderlins durch seine Mutter, die abfällige Bemerkung Schillers über Goethe, die Hölderlin Schelling im Sommer 1795 mitteilt, der Wächter, den die frischverheirateten Schellings 1803 beim ungeladenen Hochzeitsbesuch Hölderlins des nachts vor dessen Zimmer postierten. Daneben bringen diese Notizen Meyrs aber zum ersten mal etwas von Schellings persönlichem Verhältnis zu Hölderlin zur Sprache, sie lassen etwas ahnen von den Gefühlen, die Schelling Hölderlin gegenüber hegte. Diese Gefühle waren – um das mindeste zu sagen – nicht sehr positiv.

Nun muß man sich allerdings fragen, ob diese umstands- und verständnislose Geringschätzung Hölderlins vielleicht erst sich im Alter eingestellt hat bei Schelling, ob sie also etwa nur eine nachträgliche Entstellung von Schellings Verhältnis zu Hölderlin ist, die dann eine

⁴ Ebd., 439 f.

Folge von Hölderlins Entstellung durch die Verrücktheit wäre. Es läßt sich, glaube ich, zeigen, daß dem nicht so ist. Die Beziehungen zwischen Schelling und Hölderlin waren schon sehr früh angespannt und in gewisser Weise verstimmt. Das läßt sich schon beim Weggang Hölderlins und Hegels von Tübingen zeigen.

Hegel, Hölderlin und Schelling waren als Tübinger Studenten zwar Freunde, aber nicht, wie das oft unterstellt wird, nach Art eines dreiblättrigen Kleeblatts, in dem jedes Blatt an der selben Stelle mit den andern verbunden und in gleicher Nähe zu den anderen gehalten ist. Vielmehr läßt sich aus manchem erschließen, daß zwar Hegel ein gleich gutes Verhältnis zu Hölderlin wie zu Schelling hatte, daß aber das Verhältnis zwischen Hölderlin und Schelling nicht ohne Spannungen war. Die drei Tübinger Freunde haben ihren freundschaftlichen Verbindungen auch auf unterschiedliche Art rituelle Formen gegeben. So hat Hölderlin beim Abschied von Tübingen 1793 mit Hegel einen ‚Bund‘ geschlossen, dem er die Losung „Reich Gottes“ gegeben hatte (Nr. 84, StA VI, 126); Hegel seinerseits stellte seinen ‚Bund‘ mit Schelling unter die Losung „Vernunft und Freiheit“.⁵ Diese beiden Losungen werden uns gleich noch näher beschäftigen. Zuerst fällt jedoch in die Augen: einen solchen ‚Bund‘ gibt es zwischen Hölderlin und Schelling nicht. Das ist ein deutliches Anzeichen für die zwischen diesen beiden herrschende Spannung, die vermutlich zurückzuführen ist auf eine latente Rivalität zwischen ihnen. Vermutlich hat Hölderlin den fünf Jahre jüngeren Schelling wie schon auf der Nürtinger Lateinschule so auch wieder im Stift ein wenig als seinen Schutzbefohlenen betrachtet, während das vermeintliche Mündel bald selbstbewußt den früheren Tutor hinter sich gelassen zu haben wännen konnte: im ganzen also ein persönliches Verhältnis, das nicht harmonisch genug war, um auch die Ebene von rituellen Freundschaftsbezeugungen und Stammbucheinträgen einzuschließen.

Darüber hinaus charakterisieren aber auch die vereinbarten Losungen der Bundesschlüsse zwischen Hegel und Hölderlin einerseits, zwischen Hegel und Schelling andererseits, die unterschiedlichen gemeinsamen Interessen der beiden Paare. Zwar kann das „Reich

⁵ Vgl. Hegel an Schelling, Ende Januar 1795. In: Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, 4 Bde., Hamburg 1952, (1969), Bd. I, 18.

Gottes“ nach dem Verständnis der beiden jungen Theologen Hölderlin und Hegel durchaus auch massive Auswirkungen auf die irdischen Dinge haben, es bleibt aber dennoch das Symbol einer transzendenten Hoffnung. Auf der anderen Seite wird die Losung „Vernunft und Freiheit“ in Hegels Brief an Schelling (vom Ende Januar 1795) zwar durch den „Vereinigungspunkt“ erläutert, der „unsichtbare Kirche“ heißt, und damit auf religiöse Vorstellungen Bezug nimmt; Schelling selbst ergänzt die Formel jedoch 1797 in seinen ‚Ideen zu einer Philosophie der Natur‘ durch den bemerkenswerten Zusatz, daß dem Menschen „mit Vernunft und Freyheit zugleich“ auch die „rechtmäßige Herrschaft über die todte Materie“ „übertragen wurde“.⁶ „Vernunft und Freiheit“ sind dabei völlig säkulare Instanzen, deren Stattfinden – im Gegensatz zum erwähnten „Reich Gottes“ – nicht von göttlicher Gnade abhängig ist. „Vernunft und Freiheit“ zu verwirklichen liegt nach Schellings Überzeugung ohne weiteres in den Kräften des Menschen. Vom „Reich Gottes“ kann dagegen auch Hegel nur beten, es möge kommen, „und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße“, wie er Schelling mitteilt.⁷ In der Gemeinsamkeit mit Hölderlin läßt Hegel gelten, daß es Dinge gibt, die nicht in unserer Macht stehen; mit Schelling dagegen weiß er sich bezüglich dessen einig, was man glaubt, fordern zu können.

Die Unstimmigkeit zwischen Hölderlin und Schelling zeigt sich schon bald nach Hölderlins Weggang aus Tübingen. Nachdem Hegel an Weihnachten 1794 – nach mehr als einem Jahr der Abwesenheit von Tübingen – den Briefwechsel mit dem noch im Stift studierenden Schelling eröffnet hat, und dabei sich nach Renz, dem Primus von seinem und Hölderlins Magisterjahrgang erkundigt hat, antwortet Schelling: „Du erinnerst Dich also noch deiner alten Freunde? Beinahe glaubte ich mich und uns alle von Dir vergessen. Ueberhaupt scheinen unsre alte Bekannte uns nimmer zu kennen. Renz ist in unsrer Nähe, wir sehen und hören nichts von ihm, und – Hölderlin? – Ich vergeb’ es seiner Laune, daß er unsrer noch nie gedacht hat.“⁸

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur. Erstes, zweytes Buch, Leipzig 1797, 3.

⁷ Hegel an Schelling [wie Anm. 5], ebd.

⁸ Schelling an Hegel, Dreikönigsabend 1795. In: Gustav Leonhard Plitt (Hrsg.), Aus Schellings Leben. In Briefen, 3 Bde., Leipzig 1869 ff., Bd. I, 71.

Offenkundig kennt Schelling Hölderlin bereits als einen Menschen, dessen Verhalten er sich häufig nur als launisch erklären kann. Daraus spricht ein schon verletzter Stolz. Entsprechend hat es auch Hegel aufgefaßt, denn er antwortet Ende Januar 1795: „Hölderlin schreibt mir zuweilen aus Jena; ich werde ihm wegen Deiner Vorwürfe machen. Er hört Fichte'n und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskreis gewiß nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde. Daraus, daß er Dir nicht schreibt, darfst Du nicht auf Kälte in der Freundschaft schließen, denn diese hat bei ihm gewiß nicht abgenommen, und sein Interesse für weltbürgerliche Ideen nimmt, wie mir's scheint, immer zu.“⁹

Die „Vorwürfe“ Hegels im Auftrag Schellings sind, wenn es sie gegeben hat, mit dem einzigen Brief Hegels an Hölderlin aus dieser Periode, der sich nicht erhalten hat¹⁰, verloren gegangen. Sie haben aber jedenfalls nicht gefruchtet, denn Hölderlin hat Schelling aus Jena nicht geschrieben, und das, obwohl er wissen mußte, wie neugierig dieser auf einen Bericht über den „Titanen“ Fichte gewesen wäre. Ja, selbst, als Hölderlin Anfang Juni 1795 übereilt aus Jena zurück nach Württemberg reist, nimmt er zunächst noch keinen Kontakt mit Schelling auf. Sechs Wochen später, am 21. Juli 1795, beschwert sich Schelling bei Hegel: „Hölderlin ist, wie ich höre, zurückgekommen. Hier haben wir noch nichts von ihm gesehen.“¹¹

Ende Juli oder Anfang August besucht Hölderlin dann endlich Schelling und die Freunde in Tübingen. Über die philosophischen Gespräche, die dabei stattgefunden haben, gibt es einen etwas merkwürdigen Bericht, den Christoph Schwab in seiner Hölderlin-Biographie von 1846 überliefert, und der, in deutlich zugunsten Schellings abgewandelter Form, von Schellings Sohn in seiner 1869 erst erschienenen Biographie seines Vaters wiederholt wird.

Schwab schreibt über Hölderlin: „Hie und da machte er auch einen kleinen Ausflug. So kam er nach Tübingen, wo er mit (...) Schelling zusammen war. (...) Das Wiedersehen der beiden Freunde gewann an

⁹ Hegel an Schelling [wie Anm. 5], ebd.

¹⁰ Es ist der Brief, den Hölderlin bei seinem „zweiten Eintritt in Jena“ dort schon vorfand: vgl. Nr. 94, 26.1.1795, StA VI, 154.

¹¹ Aus Schellings Leben [wie Anm. 8], 80.

Interesse durch die Erfahrungen, welche Hölderlin in Jena gesammelt hatte und, als Schelling darüber klagte, daß es ihm nicht möglich sey, auf dem Gebiete der Philosophie durchzudringen zur Klarheit, tröstete ihn Hölderlin mit der Versicherung, daß er eben so weit sey, als Fichte.“ (Nr. 166, StA VII 2, 47)

Bei Schellings Sohn liest sich das so: „Es war ein vergnügter Tag für ihn [Schelling], als bald nach Ostern 1795 Hölderlin, von Jena, wo er Fichte gehört hatte, zurückgekommen, ihn in Tübingen besuchte. Auf dem Heimweg nach Nürtingen begleitete ihn Schelling; sie sprachen von Philosophie und Schelling klagte, wie weit er noch darin zurück sei. Da tröstete ihn Hölderlin mit den Worten: »Sei du nur ruhig, du bist grad' so weit als Fichte, ich habe ihn ja gehört.«“ (Nr. 166, StA VII 2, 47)

Der Bericht Schwabs mutet uns zu, uns vorzustellen, daß Schelling Anfang August 1795, – zu einem Zeitpunkt, da er schon zwei beachtliche Veröffentlichungen zur aktuellen nachkantischen philosophischen Debatte vorgelegt hatte, deren zweite den gewiß nicht anspruchslosen Titel führte 'Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen', – daß also Schelling zu diesem Zeitpunkt, da man in Jena bereits auf den neuen Parteigänger Fichtes aufmerksam zu werden beginnt und ihn zur Mitarbeit an dem die neue philosophische Richtung vertretenden 'Philosophischen Journal' aufgefordert hat¹², – daß also zu diesem Zeitpunkt Schelling geäußert haben soll, daß „es ihm nicht möglich sey, auf dem Gebiete der Philosophie zur Klarheit durchzudringen“.

Schellings Sohn hat deshalb – neben anderen Verschlimmbesserungen, die z. B. das Datum des Ausflugs betreffen – diesen Passus aus Schwabs Bericht verändert und verharmlost; nach ihm hat sein Vater darüber geklagt, „wie weit er darin – in der Philosophie nämlich – noch zurück sei“. Diese pietätvolle Abänderung des Schelling-Sohns spricht freilich nur für die Ursprünglichkeit von Schwabs Bericht.

Das von Schellings Sohn empfundene Ärgernis läßt sich also in der zweifelnden Frage zusammenfassen: wer solche Titel anzumelden hatte, „das Prinzip der Philosophie“ betreffend, der sollte etwa nicht in der Lage sein, „auf dem Gebiete der Philosophie durchzudringen zur

¹² Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Briefe und Dokumente, hrsg. v. Horst Fuhrmans, 3 Bde., Bonn 1962; Bd. I, 32.

Klarheit“? In der Tat: die Härte dieses Widerspruchs begründet gewisse Zweifel an der Authentizität der Schwab'schen Geschichte.

Nun ist aber Christoph Schwab in seiner Biographie ansonsten ein – beim damaligen Wissensstand – zuverlässiger, nicht zu eigenen Spekulationen oder Histörchen neigender Forscher gewesen, so daß diese Zweifel vorerst nicht ausreichen, um seinen Bericht als erfunden zurückzuweisen. Wenn man daher also dennoch die Authentizität des Dialogs annehmen dürfte, würde sich das folgende Bild ergeben: Schelling klagt, in einer sonst – z. B. im Briefwechsel mit Hegel – nicht bezeugten, fast demütig zu nennenden Weise, daß er in der Philosophie nicht „zur Klarheit“ durchzudringen vermöge. Hölderlin antwortet darauf mit einer „tröstenden“ Erwiderung, die aber, recht besehen, impliziert, daß auch Fichte noch nicht zur Klarheit vorgedrungen ist.

Unabhängig davon, ob Schelling diesen angeblichen Trost nicht vielleicht als Spott auffassen mußte, wirft die Äußerung Hölderlins ein Licht auf seine Einschätzung der theoretischen Philosophie Fichtes im August 1795, zwei Monate nach dem Abschied von Jena. Sie zeigt – wenn sie authentisch ist –, daß Hölderlins negatives Urteil über Fichtes theoretische Philosophie, das er schon im Oktober 1794 und zu Anfang des Jahres 1795 Hegel mitgeteilt hat (Nr. 94, StA VI, 155 f.), auch nach dem Abschied von Jena, also nach der erneut intensiven philosophischen Auseinandersetzung mit Fichte im April und Mai 1795 weiterhin Bestand hatte. Aus seinen Briefen (an Neuffer vom November 1794 und an Hegel vom 26. Januar 1795) wissen wir ja, daß Hölderlin von Anfang an in Jena sich für die entstehende *Rechtsphilosophie* Fichtes begeistern konnte, in Fragen der *theoretischen* Philosophie oder *Metaphysik* aber eben denselben Fichte des Dogmatismus verdächtige, – und diesen Verdacht offenbar mehr und mehr bestätigt fand. Im Hochsommer 1795 hätte Hölderlin dann, – wenn die Geschichte Schwabs wahr ist –, auch dem sich Fichte anlehnenden Schelling sein abschließendes Urteil überbracht, daß die theoretische Philosophie im Stil Fichtes ihr Ziel verfehle.

Ich werde hier nicht weiter eingehen auf Hölderlins Auseinandersetzung mit der Fichteschen Philosophie. Dazu müßte man Hölderlins Text über 'Urtheil und Seyn' (alias 'Seyn, Urtheil, Modalität'¹³) mit

¹³ So habe ich den Text in der 'Münchener Ausgabe' betitelt: vgl. MA II, 59 f.

heranziehen, der aber wegen seiner Kürze stundenlange Erörterungen nötig machen würde, für die hier nicht der Platz ist. Ich werde Hölderlins philosophische Position im Teil II anhand der Vorrede zur 'Vorletzten Fassung' des 'Hyperion' entwickeln.

Die Gespräche Hölderlins mit Schelling im Sommer 1795 haben ein halbes Jahr später auch einen Nachhall gefunden in zwei Briefen Hölderlins an Niethammer, denen jedoch nichts Klares zu entnehmen ist, was den Inhalt der Meinungsverschiedenheiten zwischen Hölderlin und Schelling betrifft. Hölderlin spricht hier ganz allgemein von Schellings „Überzeugungen“ und unterscheidet nur zwischen den „ersten“ und den „neuen“.¹⁴ Auch in einem späteren Brief aus Frankfurt an seine Mutter spricht er pauschal von Schellings „Meinungen“, bzw. geradezu von seinen „irrigen Behauptungen“.¹⁵ Diese nicht ins Einzelne gehenden Abwertungen Schellings sprechen dafür, daß Hölderlin während seines Frankfurter Aufenthalts sich in irgendeiner Weise Schelling ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen fühlte.

Wieder ein Jahr später sieht sich Hölderlin genötigt, für seinen Journal-Plan prominente Autoren zu gewinnen, und er schreibt in dieser Absicht an seinen alten Stiftskameraden Schelling. Leider ist von Hölderlins Brief nur ein Entwurf erhalten, der natürlich nicht erkennen läßt, ob der tatsächlich abgeschickte Brief an Schelling unverändert dem Wortlaut des Entwurfes entsprach. In der Hauptsache erklärt Hölderlin dem Freund Absicht und Anlage des Journals und den Gesichtspunkt der ‚Humanität‘, der für es leitend sein soll. In einzelnen Passagen ähnelt der Brief demjenigen an Goethe, den Hölderlin in eben jenen Junitagen 1799 abgefaßt hat; den „Ruhm“ (Nr. 186, StA VI, 345)¹⁶ des Freundes erwähnt Hölderlin eingangs nur ganz knapp; die Thematik der naturphilosophischen Schriften Schellings, die ihrem Autor immerhin die Professur in Jena eingebracht haben, greift er mit keinem Wort auf.

Kennzeichnend für das persönliche Verhältnis zwischen Hölderlin und Schelling ist die Gewundenheit des Tons, den Hölderlin findet. Hölderlin entschuldigt sich selbst für seine „schwerfällige Vorrede“ (StA

¹⁴ Nr. 111, 22.12.1795, StA VI, 191, Z. 37 und Nr. 117, 24.2.1796, StA VI, 203, Z. 44.

¹⁵ Nr. 164, 1.9.1798, StA VI, 280.

¹⁶ Vgl. im Brief an die Mutter [wie Anm. 15]: „da sein Ruhm jezt frisch ist...“, ebd.

VI, 347, Z. 41) und man merkt, wie schwer ihm dieser Brief gefallen ist. Aber es ist doch andererseits hinreichend deutlich, daß Hölderlin sich nicht als Schüler oder Anhänger von Schellings Philosophie darstellen möchte. Er drückt Hochachtung aus gegenüber dem „Freund [s]einer Jugend“, der ihm „so viel und immer mehr bedeute“ (StA VI, 346, Z. 6), und den er „wie immer und immer mehr [...] geachtet habe“. (StA VI, 349, Z. 127 f.) Am klarsten ist die Distanz, die Hölderlin gleichwohl zwischen sich und Schelling sieht, in dem durchaus nicht schüchternen Anfangssatz des Textes ausgedrückt, der den Adressaten an das „Daseyn“ des Absenders „mahnen“ soll, womit Hölderlin natürlich auf die Tatsache Bezug nehmen will, daß Schelling ihm seit ihrem letzten Treffen in Frankfurt nicht geschrieben hat: „Ich habe indeß zu treu und zu ernst an Deiner Sache und an Deiner Ruhme Theil genommen, als daß ich es mir nicht gönnen sollte, Dich einmal wieder an mein Daseyn zu mahnen [...]“. (StA VI, 345)

„[...] an Deiner Sache [...]“ sagt Hölderlin und das ist in einem vom Freundschaftskult durchtränkten Milieu, in dem es den Freundschaftsbünden jeglicher Couleur immer um eine „gemeinsame Sache“ ging, um so auffälliger. Aber es ist nun offensichtlich auch nicht als ein Affront gegen den Freund gemeint. Es stellt nur klar: die Sachen, um die es uns geht, sind verschieden, ich nehme an Deiner „Theil“, nimm Du an meiner „Theil“.

Schelling antwortet umgehend und außerordentlich freundschaftlich. Der Brief ist leider nur zum Teil und in Form eines Regests überliefert. Jedenfalls sagt Schelling seine Teilnahme zu und überbringt Mitarbeitersversprechen von Friedrich Schlegel und Sophie Mereau. Allerdings fügt er eine bedauerlicherweise nicht wörtlich erhaltene Bitte an, „sich des durch Herder so in Mißkredit gekommenen Wortes Humanität zu enthalten“, was immer dieser Wink bedeuten mag. Nach einem andeutenden Hinweis auf die Anspannung der eigenen „Lage und Stimmung“ und die augenblicklichen Unsicherheiten seiner Bestimmung beschließt Schelling den Brief mit dem Ausdruck seiner Hoffnung darauf, dem Freund bald „als ein anderer begegnen zu können.“ Er unterschreibt: „Ich umarme Dich. Dein treuer Freund Schelling.“¹⁷

Wir können mit dem Bild dieser Umarmung unsere historische

¹⁷ Aus Schellings Leben [wie Anm. 8], Bd. II, 23 f.; vgl. StA VII 2, 296.

Rückblende hier beenden, es bleibt ja nur nachzutragen, daß sich Hölderlin und Schelling noch zweimal begegnet sind, beide Male nach Hölderlins Rückkunft aus Bordeaux, das eine Mal, wie schon erwähnt, bei Schellings Hochzeit mit Caroline Schlegel, und noch einmal ein Jahr später, nämlich 1804 in Würzburg, als Hölderlin mit Sinclair zu seinem letzten Aufenthalt in Homburg reiste. Beide Male war es Hölderlin, der Schelling „als ein anderer begegnete“, als der ihn gekannt hatte; und wir wissen, daß der Anblick dieses veränderten Hölderlin für Schelling unerfreulich war.

Dieser Rückblick auf die persönlichen Beziehungen zwischen Hölderlin und Schelling hat, so meine ich, genügend Belege erbracht für die eingangs aufgestellte These von den nur schlecht verhohlenen Spannungen in diesem Verhältnis. Es ist eine gewisse Gereiztheit zwischen den beiden schon gleich nach der gemeinsamen Stiftszeit, eine Gereiztheit, die Hölderlin mehr durch lässiges Überlegenheitsgehabe, Schelling eher durch überspielte Empfindlichkeiten zu Tage bringt. Der Höhepunkt des Aufeinanderprallens dieser gegensätzlichen Affekt-Ladungen fand vielleicht im Sommer 1795 statt, als Hölderlin Schelling seinen désaccord bezüglich der philosophischen Theorie mitteilte.

II

Ich will jetzt versuchen, den Unterschied in den grundlegenden philosophischen Auffassungen Hölderlins und Schellings systematisch darzustellen und gehe dabei davon aus, daß Hölderlins philosophisches Projekt mit dem philosophischen Projekt Schellings insofern konkurrierte, als beide den Versuch machen wollten, den Kantischen Ansatz zu einer kritischen Metaphysik mit Hilfe einer transformierten Platonischen Prinzipienlehre fundamentieren zu können. Für Hölderlin ist durch das Zeugnis seines Freundes Neuffer das Bestreben, „abstracte Ideen, besonders von Plato und Kant, ins Gewand der Dichtkunst zu hüllen“, schon für vor 1792, also sehr früh, belegt – Neuffer verließ das Stift schon 1792. (StA VII 1, 457) Bei Schelling beginnen entsprechend tastende Versuche erst seit Anfang des Jahres 1794, obwohl er sich mit Platon schon seit dem Sommer 1792 beschäftigt hat.¹⁸

¹⁸ Vgl. Vf., Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996.

Erst gegen Ende des Jahres 1794 macht Schelling tatsächlich Anstalten, das Projekt einer die Ergebnisse der Kantischen Kritik fundamentierenden Elementarphilosophie unter Rückgriff auf die Platonische Prinzipientheorie zu erneuern. Es muß ihm – wie anderen – klar geworden sein, daß die Art und Weise, wie Reinhold versucht hatte, der Kantischen Kritik ein Fundament zu verschaffen, als gescheitert zu betrachten war. Reinhold hatte zu diesem Zweck einen (oder mehrere) Grundsätze ausfindig machen wollen, die den fundamentalen Tatsachen jeder bewußten Vorstellung entsprechen sollten. (Daher „Satz des Bewußtseins“.) Dieser Grundsatz (resp. diese Grundsätze) sollten zwar in Bezug auf die je verschiedenen Vorstellungsarten, die sie fundamentieren sollten, die Kraft von Axiomen haben, aus denen, wie in der Euklidischen Geometrie, alle Sätze der jeweiligen Vorstellungsart ableitbar sein sollten; andererseits aber sollten sie, anders als die Axiome der Euklidischen Geometrie, empirisch aufweisbare Tatsachen beschreiben. Dieser Widerspruch ist nur einer der vielen Defekte, unter denen das Reinholdsche Projekt einer Elementarphilosophie zusammenzubrechen drohte. Fichte nahm sich mit einem eigenen Ansatz, der nicht vom Gegenstandsbewußtsein, sondern vom Selbstbewußtsein, vom Ich, ausging, des Havaristen an, änderte aber zunächst noch nichts an dem Modell der Grundlegung der Metaphysik durch Grundsätze. Bei ihm sollte an die Stelle von Reinholds „Satz des Bewußtseins“ ein Ensemble von drei Grundsätzen treten: Das Ich setzt sich erstens schlechthin selbst, es setzt sich zweitens ein Nicht-Ich entgegen, und es begrenzt sich drittens selbst durch dieses Nicht-Ich. Noch die ‘Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre’, die Fichte 1794 bis 1795 für seine Vorlesungen in Jena schrieb, geht von diesem Grundsatzmodell aus. In den Augen anderer Philosophen war dieses Grundsatzmodell jedoch schon (spätestens) 1794 obsolet geworden.¹⁹ Zu ihnen gehörte der junge Schelling.

Für Schelling schien klar zu sein: die Philosophie konnte nicht auf noch so grundlegenden oder empirisch belegten Urteilen aufbauen. Das

¹⁹ Vgl. vorläufig die Ausführungen von Marcelo Stamm, Ein Brief Reinholds über Diez und die Reorganisation der Elementarphilosophie. In: Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen – Jena (1790-1792), hrsg. v. Dieter Henrich, München 1997, 898-914.

aber waren diese Grundsätze ja nur, Urteile des gemeinen Verstandes. Schließlich war Kants Ausgangsfrage tiefer gegangen: wie sind überhaupt Urteile möglich? und Kant hatte, da viele Fälle von Urteilen scheinbar unproblematisch sind, den schwierigsten Fall herausgegriffen und zum experimentum crucis der Metaphysik gemacht, die Frage nämlich: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Dieser Kantschen Frage hat Schelling eine neue Interpretation gegeben, die es ihm schon Anfang 1795 ermöglicht hat, aus der Grundsatzphilosophie des Reinhold-Fichte-schen Typs heraus und zu einer dynamischen Darstellung des Absoluten zu finden. Den ersten Ansatz dazu macht Schelling in einer Anmerkung zum § 5 seines Buchs ‘Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen’. Hier kommt er auf Reinhold zu sprechen, dessen Verdienste er durchaus würdigt, freilich von dem Standpunkt einer Philosophie aus, die schon „weiter vorgerückt“ ist. „Reinhold“, schreibt Schelling

war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche grosse Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wußte bey seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrückte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt keine andere, als diese ist, wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen, und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen?²⁰

Indem die Frage nach der Möglichkeit (von synthetischen Urteilen a priori) zur Frage nach der Genese, der Entstehung solcher Urteile

²⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-kritische Ausgabe [= AA], hrsg. v. Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner, Stuttgart 1976 ff.; Bd. I, 2, 99.

umgedeutet wird, folgt Schelling noch durchaus der Kantischen Selbstinterpretation. Er fragt: Wie kann Erkenntnis entstehen, die uns Neues gewinnt nicht (wie im Fall der analytischen Urteile) aus den Bedeutungen der Worte, die wir verwenden, sondern aus den Regeln des Verstandes, den wir gebrauchen. Also: wie funktioniert Erkenntnis, die mit Hilfe der Kategorien des Verstandes zustande kommt? Die Antwort darauf, die Schelling jetzt im Vorgriff auf die zu entwickelnde Philosophie gibt, hört sich noch etwas mythologisch an: das absolute Ich geht aus sich heraus und setzt sich schlechthin ein Nicht-Ich entgegen. Diese Rede vom „Herausgehen“ des absoluten Ichs aus sich hat den Inhalt der ersten beiden Fichteschen Grundsätze aufgenommen, ihn aber gewissermaßen durch die metaphorische Rede transformiert zu einem Prozeß, einem Vorgang. Diese Interpretation der Kantischen Frage und der Fichteschen Antwort bleibt jedenfalls erklärungsbedürftig und Schelling greift sie in seiner nächsten Schrift, in den ‘Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus’ wieder auf. Die Philosophie, sagt er dort, „soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums darstellen“, und fährt fort:

Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedner Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen *ursprünglichen* Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen.[... / ...] Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der *Philosophen* zu schlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der *Philosophie* selbst, oder, was eben so viel ist, der *ursprüngliche* Widerstreit im menschlichen *Geiste*, ausgieng. Dieser Punkt aber ist kein anderer, als *das Heraustreten aus dem Absoluten*; denn über das Absolute würden wir alle einig sein, wenn wir seine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derselben, so hätten wir kein andres Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. *Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen?* fragt Kant gleich im Anfang seines Werks, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt *aller* Philosophie trifft. Denn

anders ausgedrückt lautet die Frage so: *Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus, und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?*²¹

Hier haben wir also wieder die gleiche Interpretation der Kantischen Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori durch die Frage nach dem „Heraustreten aus dem Absoluten“. Wobei dieses „Heraustreten aus dem Absoluten“ jetzt näher bestimmt wird als der Punkt, an dem der „ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste“ entsteht. Durch das „Heraustreten“ entsteht ein Zwist, eine Zweiteilung des menschlichen Geistes. Der Vorgang gewinnt durch diese nähere Bestimmung bereits an Konturen.

An einer dritten Stelle²², an einem späteren Ort der ‘Philosophischen Briefe’ Schellings, steht nun der entscheidende Hinweis, der den Schlüssel für die Metaphorik Schellings enthält. Dort erwähnt Schelling einen „französischen Philosophen“ – gemeint ist Condillac –, der gesagt habe, „seit dem Sündenfall“ hätten die Menschen „aufgehört, die Dinge an sich anzuschauen.“ Schelling kommentiert das mit den Worten: „Soll dieser Ausspruch einigen vernünftigen Sinn haben, so mußte er Sündenfall im Platonischen Sinn, als das Heraustreten aus dem absoluten Zustande, denken.“ Das „Heraustreten aus dem absoluten Zustande“ stellt also eine Art von „Sündenfall“ dar, und zwar einen „Sündenfall im Platonischen Sinn“. Was meint Schelling damit?

Nun, vermutlich hat Schelling hier ein Theorem der neuplatonischen Philosophie im Sinn, das zu seiner Zeit üblicherweise mit dem Namen „Emanationstheorie“ belegt wurde. Die „Emanationstheorie“ heißt so, weil nach ihr das Seiende insgesamt aus dem ursprünglichen Einem „hervorgeflossen“, „emanirt“ sein soll. Tatsächlich gibt es diese metaphorische Ausdrucksweise bei dem Neuplatoniker Plotin²³ an einer wichtigen Stelle; andere Metaphern, die er und seine Nachfolger gebraucht haben, sind aber durchaus besser geeignet, den gemeinten Sachverhalt des Hervorgehens des Vielen, oder mindestens der Zwei, aus dem Einem zu kennzeichnen. Denn es ist wichtig hinzuzufügen, daß die Quelle, aus der hier alles hervorgeht, nie versiegt und durch ihr Verströmen nicht abnimmt. Und dies läßt sich tatsächlich besser

²¹ Schelling, AA I, 3, 59 f.

²² Ebd., 95.

²³ Plotin, Enneaden V 1, 6, Z. 7.

ausdrücken durch die Metapher des Lichts, das an einem andern Licht angezündet wird, ohne daß dieses dadurch an Kraft verlöre.²⁴

Dieser Vorgang des Hervorströmens, der Emanation ist im Rahmen der neuplatonischen Theoriebildung freilich nur die eine Seite einer dynamischen Konzeption der intelligiblen Welt. Denn auf dieses Ausströmen, dieses Hervorgehen, folgt auch wieder eine Rückkehr zu einer neuen Einheit. So ist das Schema der neuplatonischen Konzeption des geistigen Seins insgesamt dreigliedrig; und als ein solches „triadisches Schema“ ist es dann von dem Systematiker der neuplatonischen Schule, Proklos, terminologisch festgelegt worden: Proklos spricht von drei „Hypostasen“ des Seins, nämlich von dem Einen als der Moné, dem In-sich-bleiben, sodann von der Pró-hodos, dem Herausgehen, und schließlich von der Epistrophé, der Rückkehr.²⁵

Offensichtlich spielt Schelling auf dieses neuplatonische Schema an. Denn in ihm vollzieht sich der Übergang vom ersten zum zweiten Stadium tatsächlich als eine Art Abstieg, gewissermaßen als ein „emanatorischer Sündenfall“. Und eben so war ja der Vorgang des Heraustretens aus dem Absoluten von Schelling bereits beschrieben worden, nämlich als die Wurzel allen Übels, als der Beginn des Widerstreits im menschlichen Geist.

Das Thema dieser „Wurzel allen Übels“ war ihm freilich nicht erst anlässlich seiner Auseinandersetzung mit dem „Streit der Philosophen nicht nur, sondern der Philosophie selbst“ in ‘Vom Ich’ wichtig geworden, sondern hatte ihn schon zwei Jahre zuvor in seiner Dissertation vom Herbst 1792 beschäftigt. Schelling legt darin eine Interpretation des „Philosophems über den ersten Ursprung der menschlichen Übel“ vor, das seiner Ansicht nach in der biblischen Schöpfungsgeschichte in mythischer Ausdrucksweise dargelegt ist. Es geht also um die Geschichte von Paradies, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies, die aber nicht als historische Aussage über Ereignisse einer fernen Vergangenheit, sondern als philosophische Aussage über

²⁴ Plotin, ebd., Z. 28-31 und schon Numenios, zitiert bei dem Kirchenvater Eusebius, ‘Praeparatio evangelica’, Buch XI, 18, 15-19 (= Fragment 14 Des Places).

²⁵ Den Terminus „triadisches Schema“ benutzt Proklos in seiner ‘Theologia Platonica’, IV 37; zu moné, próhodos und epistrophé vgl. Werner Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. 1979, 118 ff.

den Ursprung der „menschlichen Übel“ verstanden werden soll. Den Kern dieser philosophischen Aussage formuliert Schelling dahingehend, daß „in diesem einzigartigen Philosophem die *Abweichung von der ursprünglichen Einfalt, der erste Abfall vom seligen Reich der Natur selbst, der erste Übertritt aus dem goldenen Zeitalter und von da her die allerersten Ursprünge der menschlichen Übel* beschrieben werden“.²⁶

In diesen Formulierungen von der „Abweichung von der ursprünglichen Einfalt“, auf die Schelling in der Abhandlung immer und immer wieder zurückgreift²⁷, finden wir nun eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit dem Hauptaspekt des Emanationsschemas der neuplatonischen Spekulationen, das hier allerdings in das mythologische Gewand der hesiodischen Weltalterfolge gekleidet ist, die wir auch aus dem Anfang von Ovids ‘Metamorphosen’ kennen.²⁸ Insbesondere den anfänglichen Zustand beschreibt Schelling noch an einer anderen Stelle der Dissertation mit Worten, die an die Mythen vom Goldenen Zeitalter anknüpfen: wir „erblicken“ in der Schilderung der Genesis, sagt Schelling an dieser zweiten Stelle, „den erhabenen goldenen Frieden am allerersten Anfang der Welt, die Eintracht des Menschen mit der gesamten Natur und den Zustand sicherer Ruhe“.²⁹ Entsprechend beginnen dann mit dem ersten spontanen und freien Akt der Menschheit auch die „Übel“ der Entzweiung des Menschen mit sich und seiner Natur. Am Ende der Dissertation gibt es dann schließlich als Rechtfertigung der notwendigen Übel menschlichen Lebens, die in der *spontanen*, d.h. *freien* Willensregung des ersten Menschen, vom Baum der *Erkenntnis* genießen zu wollen, ihren Ursprung hatten, den eschatologischen Ausblick auf das „letzte Ziel der gesamten Menschheitsgeschichte“: die Erlösung von den Übeln nämlich, die darin besteht, daß „alles Menschliche zurückgeht auf die Alleinherrschaft der Vernunft“.³⁰ So wird auch im Weltbild des ganz jungen Schelling „der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste“, der „Zwist“, in den wir durch das Werk unserer Vernunft und unserer Freiheit hineingeraten sind,

²⁶ Schelling, AA I. 1, 78, Z. 20-22 (eigene Übersetzung).

²⁷ Ebd., 86 f. und 90.

²⁸ Hesiod, Theogonie, v. 116 ff. und Ovid, Metamorphosen I, 1 ff.

²⁹ Schelling, AA I. 1, 90 (eigene Übersetzung).

³⁰ Ebd., 147.

überwunden, freilich in einer letztendlich durch eben diese Vernunft und Freiheit wiederhergestellten und garantierten Einheit.

Man kann also durchaus dafür Indizien finden, daß Schelling das dreigliedrige Schema der dynamisierten Platonischen Prinzipienlehre, wie es in der neuplatonischen Hypostasenspekulation ausgearbeitet worden war, in gewissen Umrissen schon im Sommer 1792 bekannt gewesen ist.³¹ Dennoch, als ein solches „Platonisches“ Philosophem, nämlich den „Sündenfall im platonischen Sinne“, erwähnt er es zum erstenmal in den ‚Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus‘, deren erste Hälfte im November 1795 erschienen ist, die zweite im April 1796.³² Inzwischen hat er das neuplatonische Schema nämlich als Antwort auf Kants Frage nach dem Ursprung der (synthetischen) Urteile (a priori) zu verstehen gelernt. Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, wie kommt es, daß wir durch die Anwendung unserer Kategorien tatsächlich Neues entdecken können? Antwort: Dadurch, daß der menschliche Geist aus dem absoluten heraustritt und sich in einen Widerstreit mit einem Nicht-Ich setzt. Dadurch, daß der absolute Geist den Zustand seines Identisch-seins verläßt und in die Differenz und Endlichkeit heraustritt. Dies ist der „Sündenfall im Platonischen Sinne“ als Entstehungsgrund der synthetischen Urteile a priori. Er ist gewissermaßen das Kennzeichen der Dynamik des Absoluten in der Schellingschen Konzeption von Philosophie seit der Jahreswende 1795/96. Und er ist zugleich das Leitfossil, aus dem auf das Vorhandensein eines kompletten dynamischen Hypostasenschemas geschlossen werden darf.

In der einleitenden Abhandlung zu seinen ‚Ideen zu einer Philosophie der Natur‘ (1797) hat Schelling das Schema der dynamischen Abfolge der drei Stadien der geistigen Welt noch einmal in Worten zusammengefaßt, die zum Vergleich mit Hölderlins Thesen in der Vorrede zur ‚Vorletzten Fassung‘ des ‚Hyperion‘ einladen. Schelling schreibt:

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich seye? diese Frage verdanken wir der *Philosophie*, oder vielmehr *mit* dieser Frage erst entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im

³¹ Vgl. Vf. [wie Anm. 18], 269 ff.

³² Vgl. Schelling, AA I. 3, 7 (editorischer Bericht von Annemarie Pieper).

(philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. [...] Es wäre [...] nicht zu begreifen, | wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß er einen *Geist in sich* hat, der, weil sein Element *Freyheit* ist, *sich selbst frey* zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden [...] mußte, um einst als Sieger und durch eignes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er unwissend über sich selbst die Kindheit seiner Vernunft verlebte.“³³

Nach Schelling ist es also der Philosoph, der die ursprüngliche „Identität von Vorstellung und Gegenstand“, das „Gleichgewicht des Bewußtseyns [...], in welchem Subjekt und Objekt innigst vereinigt sind“, „aufhebt“, indem er nach dem Grund dafür fragt, daß überhaupt eine Natur außer uns, bzw. „Vorstellungen äußerer Dinge in uns“ existieren. Die Freiheit aber, mit der der Philosoph sich durch diese Frage „über den Zusammenhang der Dinge erhebt“, ist eben jenes Mittel, durch das jener Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Vorstellung und Gegenstand auch wieder rückgängig gemacht wird. Der Geist, der sich aus den „Fesseln der Natur“ entwunden hat, ist der garantierte Sieger, der „durch eigenes Verdienst in jenen Zustand“ der „Identität von Vorstellung und Gegenstand“, in jenen Zustand des „Gleichgewichts des Bewußtseyns“ dann auch wieder „zurückzukehren“ vermag. Die „Natur“ ist also für Schelling eine Art des Gleichgewichts oder der Identität von Subjekt und Objekt, der „Geist“ eine andere Art eines solchen Gleichgewichtszustands. Zwischen dem philosophischen Naturzustand und dem sich am Ende durch den Geist verwirklichenden Zustand der Freiheit liegt jener Zustand „bloßer Spekulation“, der aber eigentlich nur ein Zustand der „Geisteskrankheit“ ist, von der wir freilich genesen können. Wir haben in diesem Schema also drei verschiedene Zustände, den anfänglichen der „Natur“ im Gleichgewicht von Subjekt und Objekt, den zwischenzeitlichen Zustand der Geisteskrankheit der Spekulation, und schließlich den Endzustand des wiederhergestellten Gleichgewichts. Allerdings muß in Erinnerung gerufen werden: Natur und Geist sind letztlich nur zwei Darbietungsformen des einen Identischen.³⁴ Der Weg geht also

³³ ders., Ideen zu einer Philosophie der Natur. (Einleitung) [wie Anm. 6], XVI f.

³⁴ Ebd., LXIV: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn.“

von der naturhaften Identität über den „Widerstreit“ zur geistigen Identität. Die Abfolge demnach: Identität – Differenz – Identität. Oder, in den symbolischen Zahlen der Platonischen Prinzipienlehre ausgedrückt: 1 – 2 – 1.

Insofern das Schellingsche Schema sich als eines begreifen läßt, in dem die Abfolge von Identität, Differenz und neuer Identität als Störung, bzw. Wiederherstellung eines Gleichgewichts gedeutet wird, wird auch verständlich, daß die Differenz zwischen Natur und Geist angesichts ihrer überwiegenden Identität nur als eine Art Zwischenstadium angesehen werden kann. Das Interesse der Konstruktion dieser Abfolge liegt in der Identität. Die vernunftgeleitete Aktivität der Wiederherstellung der Identität beseitigt die entstandene Entzweiung restlos. –

Auch Hölderlin hat in dieser Zeit des Hinausgehens über die Grundsatzphilosophie ein dynamisches Prinzipschema ausgebaut, das sich durch die Platonische Prinzipienlehre in ihrer neuplatonischen Prozessualisierung hatte inspirieren lassen. Und auch er hat den Hinweis auf den Urheber dieser Gedanken betont, wenn er am Ende seiner Darlegungen den „heiligen Plato“ anruft. Ich zitiere die entsprechenden Passagen in der Vorrede zur ‚Vorletzten Fassung‘ des ‚Hyperion‘. Dort heißt es:

Wir durchlaufen alle eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung.

Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen $\text{Ev } \kappa\alpha\iota \text{ Παύ}$ der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf beiden Seiten. [...]

Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens [...].

Aber weder unser Wissen noch unser Handeln gelangt in irgend einer Periode des Daseyns dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo Alles Eins ist; die bestimmte Linie vereinigt sich mit der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung.

Wir hätten auch keine Abndung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu

vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, [...] wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit; es wartet [...] ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist. (FHA 10, 276 f.)

Die friedliche Einheit des Anfangs ist auch in diesem dynamischen Schema eine vergangene, ja verlorene Welt, die sich in die Herrschaft von Entzweiungen differenziert hat. Das ist der Schellingsche „Sündenfall im Platonischen Sinne“. Soweit sind Hölderlin und Schelling sich also einig, daß diese Platonische Figur, nach der die Einheit eine Zweiheit aus sich hervorgehen läßt, grundlegend für den Anfang ist. Freilich ist in Hölderlins Schema das erste, die Einheit, kein bewußtes Sein, nicht das Selbstbewußtsein oder seine Identität. Das erste in Hölderlins Schema ist vor-bewußt. Es erhält den Namen „Seyn“ in jenem „einzigem Sinn des Worts“, der mit seiner Verwendung für Existenzaussagen einerseits oder für Aussagen über Substanzen andererseits nichts zu tun hat. Der „einzig Sinn“ des Wortes „Sein“, den Hölderlin hervorhebt, besteht nämlich in dem Eins-sein, besteht darin, „Eines zu seyn mit Allem, was lebt“.³⁵ Für Hölderlin heißt „Sein“ nicht Objekt-sein, sondern Einig-sein „mit Allem, was lebt“, d.h. lebendig sein. „Seyn“ bedeutet also „Lebendig-sein“. Bzw. „Lebendig-sein“ ist jener emphatische Sinn, den Hölderlin für seinen Ausdruck „Seyn“ in Anspruch nehmen will. Wichtig für den Unterschied zu Schellings Anfangsgröße, der Identität des göttlichen Selbstbewußtseins: Hölderlins „Seyn“ ist kein „bewußt-sein“.

Aber auch Hölderlins Lösung des Problems der gegenwärtigen Entzweiung sieht anders aus als diejenige Schellings. Für Hölderlin läßt sich die Entzweiung zwischen selbstbewußtem Mensch und Welt nicht rückgängig machen. Die Überbrückung der Gegensätze steht nicht in der Macht der Menschen, weder in der Macht der Metaphysiker, noch in der Macht der Moralisten, auch nicht in der Macht der Techniker oder der Künstler. Die Entzweiung ist überwunden in der „Schönheit“, die nicht einfach das Werk des Künstlers ist, sondern die – wie der zitierte Text sagt – „vorhanden“ ist. Sie ist vorhanden gewissermaßen „gratis“, als gnädiges Zuvorkommen, und das „Reich“, das auf uns „wartet“, „in

³⁵ Vgl. StA III, 9; I, 10, Z. 13 und I, 11, Z. 1.

dem die Schönheit Königin ist“, hätte so auch den leibnizischen Namen „Reich der Gnade“ bekommen können.

Hölderlins „Schönheit“ hat den Grund ihres „vorhanden“-seins (ihre ratio essendi) also in der Gnade, der Charis, der Grazie. Ihre Struktur (ihre ratio cognoscendi) beschreibt Hölderlins Hyperion in seiner Rede über die Athener als jenes „Ἐν διαφερον εαυτω“, „das Eine in sich selber unterschiedne“, das nur die Griechen als das „Wesen der Schönheit“ entdecken konnten.³⁶ Dieses „Eine in sich selber unterschiedne“ muß also eine Einheit von zwei unterschiedlichen Aspekten sein. Die unterschiedlichen Aspekte aber dürfen nicht mehr ihrerseits materialiter unterschieden sein. Wenn das Eine „in sich selber“ unterschieden sein soll, dann darf es nicht durch *ein* anderes (ein drittes) unterschieden, dann muß es durch *sein* Anderes unterschieden sein, also durch sein formales Gegenteil. Das heißt: das Eine wird unterschieden hinsichtlich des Eins- oder Einheit-seins auf der einen und des Nicht-Eins- bzw. Unterschieden-seins auf der anderen Seite. Auf diese Weise wäre das „Eine in sich selber unterschiedne“ strukturell zu beschreiben als die Einheit von Einheit und Unterschiedenheit.

Wenn man diese Struktur nach der Notationsart unserer „Prinzipienzahlen“ berechnen wollte, könnte man so verfahren: Einheit und Unterschiedenheit werden durch 1 und 2 dargestellt und ihre Einheit durch ihre Summierung. Dann erhalten wir: (1 + 2). Und das „ist“ eben 3. Wir hätten dann im triadischen Schema Hölderlins die Abfolge 1 – 2 – (1+2), bzw. 3.

Mit andern Worten: Hölderlin löst das Problem der Entzweiung nicht durch den Versuch ihrer Aufhebung oder Rückgängigmachung. Sondern dadurch, daß sie als ein Aspekt des lebendigen Prozesses verstanden wird, der positiv aufzunehmen, zu „integrieren“ ist. Bei ihm wird die Entzweiung aufgehoben nicht nur im Sinne von „beendet“, sondern „aufgehoben“ auch im Sinn von „aufbewahrt“. Sein triadisches Schema lautet also nicht, wie das Schellings, 1 – 2 – 1 ; sondern: 1 – 2 – 3.

Das führt Hölderlin bei der Ausarbeitung theoretischer Zusammenhänge darauf, daß seine Klassifikationen prinzipiell dreigliedrig sein werden. Auf diese Weise erhöht sich natürlich die Komplexität der

³⁶ StA III, 81; I, 145, Z. 13 f.

entsprechenden Konstellationen. Entsprechend werden Hölderlins Beschreibungen der Invention des Schönen in den sogenannten Homburger Aufsätzen zwangsläufig von triadischen und trinitarischen Strukturen beherrscht, bzw. von Strukturen, die aus Triaden von Triaden bestehen. Am elementarsten ist natürlich die Kombination der „drei Töne“, oder besser: der „drei Tonarten“. In ihrer grundlegenden Reihenfolge repräsentieren sie selber eine Kurzform des Neuplatonischen „Dramas“ insgesamt: auf die Einfalt des *naiven* Tons folgt die von der Entzweiung geprägte *heroische* Tonart und der *idealische* Ton stellt die vermittelnde Vereinigung der anderen beiden Tonarten dar.

Das Herausragende an dieser Art von trinitarischer Konstruktion ist, das sie nicht reduktionistisch ist. Die Entzweiung wird, wie gesagt, integriert in den neuen Zusammenhang und nur so entsteht ja überhaupt die Notwendigkeit einer trinitarischen Struktur. Der Zwiespalt im menschlichen Geist wird bei Hölderlin also nicht monistisch reduziert, sondern in einen nicht beliebigen, sondern eben trinitarischen Pluralismus aufgehoben.

Dieses Hölderlinsche triadische Schema, das durch die trinitarische Fassung seines Zielpunkts gekennzeichnet ist (1 – 2 – 3), konnte von Hölderlins Freund Hegel, der noch als ziemlicher Schellingianer Bern verlassen hatte, in Frankfurt aufgenommen und in seine Bemühungen eingearbeitet werden, sich den Religionsbegriff als den Begriff der „Erhebung“ zum Absoluten zu verdeutlichen. In einem Text, den Hegel am Ende seines Aufenthalts in Frankfurt geschrieben hat, spricht er zum erstenmal von dieser Formel des Absoluten. Er findet nämlich: „ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung...“.³⁷ Ein dreiviertel Jahr später legt er diese Formel in Jena seinem Freund Schelling vor: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität“.³⁸ Und so sollte am Ende Hölderlins trinitarische Analyse des Schönheitsbegriffs auf Umwegen das entscheidende logische Grundmodell für die Jenaer Identitätsphilosophie von Hegel und Schelling liefern.

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Theologische Jugendschriften, hrsg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907, 348.

³⁸ 'Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie' (1801). In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe, Bd. 2, Frankfurt/M. 1986, 96.

Postscriptum:

Die Passagen im Briefwechsel Hölderlins an Schelling vom Juli 1799, die ich oben als besonders individuell auf Schelling bezogene Aussagen hervorgehoben habe, finden sich fast wortwörtlich in dem neuaufgefundenen Brief Hölderlins an Ebel vom 6. Juli 1799 (vgl. in diesem Band S. 7ff.). Das gibt mir zu denken, und ich hoffe, mich dazu im nächsten Jahrbuch äußern zu können.

„So kam ich unter die Deutschen.“

Hyperions Weg in die Heimat

Von

Lawrence Ryan

So kommt er „unter die Deutschen“, der Neugriechen Hyperion, in die Fremde eben, als „Fremdling“ (StA III, 156), wie er ausdrücklich sagt. Während der Freund Alabanda, „zertrümmert“ und „verwittert“ und offenbar am Ende seiner Tage angelangt, auf eine letzte Reise „nach Osten“ hinausfährt, wendet sich Hyperion, da ihm die Heimat von Grund auf verleidet ist, „nach Nordwest, weil es die Gelegenheit so haben will“ (StA III, 152). Und zwar in ähnlicher Verfassung wie der lebensmüde Alabanda, nämlich in verzweifelter Abschiedsstimmung: „lebt wohl, Ihr Alle! all' ihr Theuern [...] und ihr lieben Griechen all', ihr Leidenden“. Abschied nimmt er von den „Lüfte[n]“, den „Lorbeerwälder[n]“, den „majestätische[n] Gewässer[n]“, von den „Trauerbilder[n]“ der zu Schutt gewordenen „Heldenstädte“ (StA III, 152) der Antike, auch von Diotima und den Stätten der Liebe. Als ein „Bettler“ (StA III, 156), der auf einem Tiefpunkt der Desillusionierung angelangt ist, kommt er nach Deutschland.

Was erwartet ihn nun dort? Offenbar wenig, und er findet noch weniger. Seine Diagnose ist bekannt: es läßt sich kein Volk denken, das „zerrißner“ (StA III, 153) wäre als die Deutschen, „diese allberechnenden Barbaren“ (StA III, 154), bei denen man „keine Menschen“ (StA III, 153) trifft, sondern zerstückelte Bruchstücke von Menschen. Mit der Fragmentierung geht die Einengung auf „Zweck“ und „Nuzen“ des „Handwerks“ einher, die „Tugenden der Deutschen“ sind „Nothwerk“ (StA III, 154). Ein „allgemeiner Geist“ (StA III, 156), der in „edleren Naturen“ einen „heiligen Zusammenklang“ (StA III, 154) hergestellt hätte, fehlt bei ihnen. Dieser ist aber nur dort gegeben, wo „ein Volk das Schöne liebt“ (StA III, 156), wo „jede reine Seele [...] von Schönem gern sich nährt“ (StA III, 154). Letzter Orientierungspunkt der Kritik an den Deutschen ist deren Verleugnung der Schönheit, jener Wesenseigenschaft insbesondere der alten Athener, die Hyperion zum Leitbild

dient, als er sich zur Erneuerung seines Volkes aufgerufen sieht. Im Zeichen der „Eine[n] Schönheit“ hätten „Menschheit und Natur“ sich „in Eine allumfassende Gottheit“ (StA III, 90) zu vereinen, wie es auf dem Höhepunkt von Hyperions überfliegenden Hoffnungen heißt. Deutschland ist ihm also zunächst einmal Nicht-Griechenland, genauer: die Negation der griechischen Antike, wo der „Moment der Schönheit [...] kund geworden“ und „in des Geistes mannigfaltigen Gebieten“ (StA III, 82) zum Gesetz geworden war.

Im Hinblick auf die Gesamtkomposition des Romans genügt es aber nicht, es bei dieser schroffen Entgegensetzung bewenden zu lassen. Warum hat es denn Hölderlin überhaupt für nötig befunden, diese Episode einzufügen? Doch wohl nicht nur, um zur Darstellung der in der athenischen Kultur beispielhaft verkörperten Schönheit, in der der erste Band des Romans gipfelt, eine kontrastierende Folie zu schaffen. Man greift auch zu kurz, wenn man die im zweitletzten Brief des Romans enthaltene Kritik an den Deutschen und auch den abschließenden Brief aus der „fiktionalen Geschlossenheit“ des Romans ausgliedert und die „Kontinuität der Person“¹ Hyperions nicht mehr gewahrt sieht. Die sogenannte ‚Scheltrede‘ hat sehr wohl im Zusammenhang der Erzählfiktion des Romans einen entscheidenden Stellenwert. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Romanstruktur, der als wichtiger Schritt, ja als Wendung in der Entwicklung Hyperions in die Deutung des Romanschlusses einbezogen werden muß.

Es ist ferner zu bedenken, daß Hyperion in Deutschland sich nicht nur in den schon angeführten Invektiven ergeht, sondern auch – im letzten Brief des Romans – bei der Abreise aus dem ihn so unerbittlich beleidigenden Land vom „himmlische[n] Frühling“ (StA III, 157)

¹ Die Interpretation von Ulrich Gaier, Hölderlin. Eine Einführung, Tübingen 1993, bes. 216-220 (Zitate 216, 218) wird dem kompositionellen Sinn der beiden letzten Briefe – also der ‚Scheltrede‘ über die Deutschen und der im Schlußbrief mit den Worten der verstorbenen Diotima aus der Erinnerung wiedergegebenen ‚Vision‘ – nicht gerecht. Gaier reißt beide Briefe aus dem Erzählzusammenhang heraus, der durch die Kontinuität des ‚erlebenden‘ und des erzählenden Hyperion gegeben ist. In der ‚Scheltrede‘ trete im „Zerbrechen der Fiktionalität“ der „Autor“ (Hölderlin) unmittelbar hervor; und die Schlußvision sei als „reine Sprache, Monolog, momentane Anwesenheit des Logos“ jenseits der Subjektivität des Hyperion auf unerklärliche Weise „nur ‚da““.

aufgehalten wird und sich der „seeligen Natur“ (StA III, 158) in einer visionären Schau hingibt, die, sieht man von der doppelten Schlußformel („So dacht’ ich. Nächstens mehr.“ [StA III, 160]) ab, äußerlich – allerdings nur äußerlich – den Roman beendet. Die begeisterte Schlußrede geht nicht zufällig aus den deutschen Erfahrungen hervor, so daß der Gedanke nahe liegt, der Schluß des Romans sei durch die Erfahrungen in Deutschland mitbedingt. Wenn der letzte Teil des Romans (das zweite Buch des zweiten Bandes) mit Hyperions Ankündigung anfängt, den Leser (bzw. den Briefadressaten) „hinab bis in die tiefste Tiefe [s]einer Laiden“, dann aber an die Stelle zu führen, „wo ein neuer Tag uns anglänzt“ (StA III, 124), so wäre schon zu fragen, ob der neue Tag nicht vielleicht ein deutscher Tag sein könnte.

Warum soll denn dieser deutsch sein? Als Diotima Hyperion zum „Erzieher unsers [scil.: des griechischen] Volks“ ausruft, schwebt ihr eine vorbereitende Reise nicht nur nach Deutschland, sondern auch nach Italien und Frankreich vor (StA III, 89). Der engere Bezug auf Deutschland hängt wohl mit dem Briefpartner Bellarmin zusammen. Über ihn erfahren wir wenig, außer daß er Deutscher ist. Daß Hyperion sich aber nur einer „reinen freien Seele, wie die [s]eine ist“ (StA III, 69), anvertrauen möchte, läßt auf eine Ähnlichkeit in der Gesinnung schließen, die Hyperion gerade bei seiner Philippika gegen die Deutschen vorauszusetzen scheint: „Ich sprach in deinem Nahmen auch, ich sprach für alle, die in diesem Lande sind und leiden, wie ich dort gelitten“ (StA III, 156). Bellarmin ist es aber auch, der Hyperion den Anstoß zum Erzählen gibt und auch dessen Ausrichtung mitbestimmt, indem er Hyperion bittet, von sich zu erzählen, und ihn veranlaßt, sich „die vorigen Zeiten [...] in’s Gedächtniß“ (StA III, 10) zu rufen. Durch sein Erzählen legt Hyperion gegenüber dem deutschen Freund Rechenschaft über sich ab. So wäre zu vermuten, daß er die Verpflichtung verspürt, eine Brücke der Verständigung zwischen Griechenland und Deutschland zu schlagen. Wenn es von den deutschen „Musenjünglinge[n]“ heißt, daß sie „wie Fremdlinge im eigenen Hauße“ (StA III, 155) leben, so scheint sich ihnen der „Fremdling“ Hyperion, der „zu solchem Volke kömmt“ (StA III, 156), mit seiner Verurteilung der Deutschen zuzugesellen. Es wird sich zeigen, daß in der Tat eine Verbindung hergestellt wird zwischen Griechischem und Deutschem, so daß Hyperion am Schluß nicht nur die „Barbaren“ geißelt, sondern gleichsam auch und gerade für jene

Deutschen spricht, die „das Schöne lieben und es pflegen“ (StA III, 155).

Eine solche ‚vaterländische‘ Wendung läßt sich als Schlußpunkt einer mehrere Stadien durchlaufenden Besinnung auf die Schönheit verstehen: jenes das alte Griechenland durchwaltende, im neueren Deutschland schmerzlich vermißte Prinzip der Einigkeit. Ich möchte auf die philosophische Auseinandersetzung zurückgreifen, die Hölderlin insbesondere mit Fichte auf der einen Seite, Platon auf der anderen Seite führte und die im ‚Hyperion‘ ihren Niederschlag gefunden hat. In den letzten Jahren ist die Frage nach Hölderlins Anteil an der Entstehung des deutschen Idealismus in den Mittelpunkt insbesondere der philosophisch ausgerichteten Hölderlin-Forschung gerückt: er habe den ehemaligen Stiftsgenossen Schelling und Hegel entscheidende Impulse geliefert, ja auch dem Lehrer Fichte Anregungen zur Revision von dessen ‚Wissenschaftslehre‘ gegeben.² Man kann sich freilich des Eindrucks nicht erwehren, daß manche es offenbar mit dem bekannten Spruch des amerikanischen Weisheitslehrers Andy Warhol halten, wonach jeder auf seine „fifteen minutes of fame“ Anspruch habe, wenn sie Hölderlins philosophischen Ruhm dadurch begründen, daß er etwa im Jahre 1795 für einen kurzen, wenn auch philosophiegeschichtlich bedeutsamen Augenblick den philosophisch eher versierten Zeitgenossen um ein Schrittchen voraus gewesen sei. Es wäre mißlich, wenn der Eindruck entstünde, die flüchtigen Skizzen ‚Urtheil und Seyn‘ und die in den Zwischenstufen des Romans dargelegte Lehre von der „Liebe“ als Vereinigung des „Widerstreit[s] der Triebe“ (StA III, 195) stellten Hölderlins philosophische Hauptleistung dar. Ob er schon in diesen Schriften eine „Wende im Denken der Neuzeit“³ eingeleitet hat, sei dahingestellt. Auf jeden Fall hat er aber über die hier erreichte Position hinaus weitergedacht. Auf seine reiferen philosophischen Überlegungen, wie sie etwa in der Abhandlung ‚Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes‘ ihren Niederschlag finden, kann ich hier nicht eingehen; die erste Fortsetzung von Hölderlins expliziter Auseinander-

² Zu nennen sind insbesondere die intensiven Forschungen von Dieter Henrich, deren umfassender Ertrag in dem Band vorliegt: *Der Grund zum Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

³ So Manfred Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M. 1997, 739.

setzung mit den genannten philosophischen Positionen ist aber im Roman ‚Hyperion‘ zu finden.

Die Namen Platon und Fichte können für die beiden Denkrichtungen stehen, zwischen die Hölderlins Denken eingespannt ist. An mehreren Stellen knüpft Hölderlin an die Platonische Vorstellung des Aufstiegs von der Schönheit der Erscheinung zu der höchsten Schönheit, dem Bereich der Ideen an. Nach Hölderlins Lesart der Platonischen Philosophie wird die „Schönheit in der Urgestalt“ (StA I, 149, 152) immer wieder im Bild der Sonne gesehen, die – wie es in der ‚Hymne an die Schönheit‘ heißt – als „Königin im Lichtgewand“ (StA I, 153) zur Erde niedersteigt. In einem Brief an Neuffer vom Juli 1793 (Nr. 60, StA VI, 85-88), in dem von seinem „griechischen Roman“ die Rede ist, entwirft Hölderlin ein begeistertes Bild von den „Götterstunden“, in denen er das alte Griechenland heraufbeschwört und sich selige Stunden im „Schoose der beseeligenden Natur“ oder im „Platanenhaine am Ilissus“ ausmalt, wo er

unter Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah, wie er die dunkeln Fernen der Urwelt durchstreift, oder schwindelnd ihm folgte in die Tiefe der Tiefen, in die entlegensten Enden des Geisterlands, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur, wohin die ausgeströmten Kräfte zurückkehren nach ihrem unermesslichen Kreislauf [...]. (StA VI, 86)

Hier sind die Gedankenflüge des Philosophen und ein fast pantheistisch gedachtes Mitschwingen im Kreislauf der Natur eine Verbindung eingegangen, die eine eigene Entwicklung der Platonischen Ideenlehre darstellt. Auch der für Großes ausersehene Hyperion soll nach den Worten seines ersten Lehrers Adamas die Bahn der Sonne (mit der ja schon der Name Hyperion eine innige Verwandtschaft trägt) gleichsam zum Vorbild nehmen:

Sei, wie dieser! rief mir Adamas zu, ergriff mich bei der Hand und hielt sie dem Gott entgegen, und mir war, als trügen uns die Morgenwinde mit sich fort, und brächten uns in's Geleite des heiligen Wesens, das nun hinaufstieg auf den Gipfel des Himmels, freundlich und groß, und wunderbar mit seiner Kraft und seinem Geist die Welt und uns erfüllte. (StA III, 16)

Hyperion soll demnach nicht nur im Geleit der Sonne aufsteigen, sondern gleich dieser auch „mit seiner Kraft und seinem Geist die Welt

und uns“ erfüllen. Auch in dem Gedicht ‘Diotima’ – um nur ein Beispiel zu nennen – wird die Tätigkeit des zum Dichten Entschlossenen durch den Gang der in der Höhe wandelnden und herableuchtenden Sonne begründet: wie der Sonnengott „dort in lichter Höhe geht“ und „klar und still herunterschaut“, so soll er „aus Götterhöhen, / Neu geweiht in schön’rem Glük, / Froh zu singen und zu sehen, / Nun zu Sterblichen zurück“ (StA I, 222).

Als Folge des Aufenthalts in Jena und insbesondere der Begegnung mit der von Fichte vorgenommenen Rückführung der Philosophie auf einen einzigen Grundsatz, die Einheit des Bewußtseins, wurde Hölderlin veranlaßt, seine ‘platonische’, metaphysisch-ontologische Vorstellung der Schönheit zu revidieren. Erste Bedenken hatte er schon vor der Begegnung mit Fichte in einem Brief an Hegel geäußert (Nr. 94, 26.1.1795, StA VI, 154-156), wo er Fichte im Verdacht eines an Spinoza gemahnenden Dogmatismus hat: dessen absolutes Ich enthalte alles, es gebe also für ein solches Ich kein Bewußtsein, da Bewußtsein ein Objekt voraussetze. Hier zeichnet sich schon der Einwand ab, der später im Entwurf ‘Urtheil und Seyn’ (StA IV, 216 f.) ausgeführt wurde: Sein – „Seyn schlechthin“ – drückt eine absolute Vereinigung aus, an der keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne deren Wesen zu verletzen; mithin wäre dieses Sein von der „Identität“ zu unterscheiden, da die Identität – etwa von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein – nur als Zusammenfallen von vorher Getrenntem denkbar ist, also eine vorangegangene Teilung voraussetzt. Das heißt: ein absolutes Ich ist nicht denkbar, da das Absolute – das Sein schlechthin – das Selbstbewußtsein ausschließt, während das Ich sich eben durch Selbstbewußtsein konstituiert.

Aber schon im zitierten Brief an Hegel macht Hölderlin deutlich, daß er sich manche Gedankengänge Fichtes zu eigen macht. Ohnehin beruht seine Kritik weitgehend auf einem Mißverständnis – oder auf einer unvollständigen Kenntnis – der noch im Entstehen begriffenen Fichteschen Lehre, der er in manchem recht nahe stand. Im Brief an Hegel spricht er von der „Wechselbestimmung des Ich und Nicht-Ich“ sowie von der Idee des „Strebens“, die er „gewis merkwürdig“ findet. Beide Bestimmungen hängen miteinander zusammen. Wenn nach Fichte das Ich sich selbst setzt, setzt es sich als bestimmt durch das Nicht-Ich; das heißt, das dem Ich eigene Prinzip der Selbstreflexion ist als in sich zurückgehende Tätigkeit einerseits „zentripetal“, insofern es

„dasjenige ist, worauf reflektiert wird“; andererseits ist es zugleich „zentrifugal, und zwar zentrifugal in die Unendlichkeit hinaus“.⁴ Dadurch ist das Prinzip des gehemmten Strebens – eben der Wechselwirkung – gesetzt, da das Ich sich in einem Prozeß der unendlichen Annäherung an die nur denkbare Totalität seiner selbst befindet.

Bei der Bearbeitung des ‘Hyperion’-Stoffes nimmt Hölderlin solche Gedankengänge auf. Das zeigt sich in einer bemerkenswerten, vielleicht nicht ganz zu Ende gedachten Vermischung der Standpunkte gerade bei der Wiedergabe der in Platons Dialog ‘Symposion’ von der Priesterin Diotima entwickelten Liebesvorstellung, wonach der Eros als Streben der Dürftigkeit (‘penia’) nach der Fülle (‘poros’) verstanden wird. Im Gegenzug heißt es aber nun, daß auch da, „wo uns die schönen Formen der Natur / Die Gegenwart des Göttlichen verkünden“, eigentlich wir „mit unsrem Geiste nur die Welt beseelen“ (StA III, 193). Wenn also die Liebe (zum Göttlichen) sich arm vorkommt und zum Reichtum des Göttlichen strebt, so „vergißt“ sie, daß „nur von ihr die Dämmerung entspringt, / Die heilig ihr und hold entgegenkömmt“ (StA III, 196): auch die im platonischen Bild dargestellte Schönheit wird auf den

⁴ Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: Sämtliche Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Bd. I.1, Berlin 1845, 273 f. Von diesem Fichteschen Gegensatz des Zentripetalen und des Zentrifugalen ließe sich eine Brücke schlagen zu Hölderlins Vorstellung der Exzentrizität. Allerdings mit dem bezeichnenden Unterschied, daß beide Begriffe in einem gewissen Sinne in ihr Gegenteil verkehrt sind. Dieser Unterschied erklärt sich aber konsequent aus dem jeweiligen Ausgangspunkt. Da Fichte von dem sich selbst setzenden Ich ausgeht, das er als in sich zurückgehende Tätigkeit versteht, wird die reflektierende, in sich zurückgehende Richtung ‚zentripetal‘ und die Gegenrichtung, die Ausgerichtetheit auf ein unendliches Ziel ‚zentrifugal‘ genannt (wobei allerdings die Rede von den beiden Richtungen nicht darüber hinwegtäuschen soll, daß sie „nach der äußersten Strenge genommen“ im Ich zusammenfallen, da „das Bild des Ich ein [...] sich durch sich selbst konstituierender Punkt ist“ [I, 273]). Demgegenüber ist bei Hölderlin von einer ‚exzentrischen Bahn‘ die Rede, also weniger von der transzendentalen Definition als von der Lebensform des Ich: dieses konstituiert sich ‚zentrifugal‘ im Abfall vom „friedlichen *en kai pan* der Welt, um es herzustellen, durch [sich] Selbst“ (die damit gegebenen „Verirrungen“ [StA III, 236] führen auf eine „exzentrische“ Bahn), erfährt aber immer wieder eine „Zurechtweisung“ (StA III, 163), die es ‚zentripetal‘ auf das Sein zurücklenkt (etwa in der Offenbarung der Schönheit oder der Alleinheit der Natur).

(Fichtesch gedachten) Selbstkonstituierungsprozeß des menschlichen Geistes zurückgeführt und somit vom reflexionsphilosophischen Ansatz überformt.

In der Vorrede zur vorletzten Fassung (StA III, 235-237) wird diese an Fichte angelehnte Vorstellung wieder revidiert. Die Wechselbestimmung des Menschseins (hier als Wechsel zwischen „Herrschaft und Knechtschaft“, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Aus-sich-heraus-Gehen und In-sich-Zurückgehen gefaßt) wird nun verstanden als Zustand des Zerfallenseins mit der Natur, also als Verlust der ursprünglich gegebenen „seelige[n] Einigkeit“ des „Seyn[s], im einzigen Sinne des Worts“ (236). Nun heißt es aber, daß die Wiedergewinnung jener Einigkeit nicht vom Menschen erstrebt werden kann: weder in seiner theoretischen Tätigkeit (Wissen) noch im Praktischen (Handeln) kommt er über den in ihm angelegten Widerstreit hinaus. Jene unendliche Vereinigung, so der neue Ansatz, ist jedoch „vorhanden“, und zwar in der unvermittelten Gegenwart der Schönheit. Die Schönheit ist also nicht nur das Ideal des Strebens, sondern eine bewußtseinsunabhängige, 'göttliche' Präsenz, die unvermittelte Gegenwart jenes an sich verlorenen „Seyn[s], im einzigen Sinne des Worts“, das sich der Mensch sonst nur als das unendlich ferne Ziel vorstellt, sich „mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen“ (236).

Wenn das Bewußtsein nicht in seiner Selbstmächtigkeit definiert wird, sondern im Hinblick auf das Sein, von dem es in der Selbstkonstituierung abfällt, so ist das Sein, das sich in der Schönheit manifestiert, Grund und Voraussetzung des Bewußtseins. Es ist also nur konsequent, daß die Vorrede zur vorletzten Fassung des 'Hyperion' in ein erneutes Bekenntnis zu Platon ausläuft, zu einem Platon, den Hölderlin nach dem Durchgang durch die Reflexionsphilosophie des Idealismus neu in seine Rechte einsetzen will: „Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergieb! man hat schwer an dir gesündigt.“ (237)

Insofern nun das in der Schönheit sich offenbarende Sein den transzendenten Grund des Bewußtseins bildet, schlägt die bewußtseinsbegründende Reflexion in eine Art Mythos um, der als seinssetzendes, die menschlichen Geschicke bestimmendes Ereignis sich dem Reflexionsprozeß entzieht. Der Rückgriff auf einen transzendenten Grund des Bewußtseins kommt einer Rehabilitierung – oder einer Neugründung – des Mythos gleich, die auf die Endfassung des 'Hyperion'-Romans

ausstrahlt. Dieser Gegensatz zwischen den Prinzipien der ‚mythischen‘ Schönheit und der Bewußtseinsphilosophie, der den Roman weitgehend trägt, wird allerdings einer Entwicklung unterzogen. Deren Tendenz – die Entwicklung vom Griechischen zum Hesperisch-Deutschen – gilt es nun aufzuzeigen.

An Hyperions Erfahrung und Darstellung der Natur läßt sich diese Entwicklung aufzeigen. Als Ausgangspunkt möge eine Stelle aus dem ersten Buch des ersten Bandes (StA III, 20-22)⁵ dienen, wo der von jugendlichen Hoffnungen getragene Hyperion „in die Welt“ will.

Er geht nach Smyrna, wo er im Laufe seiner Wanderungen auf den Berg Tmolus steigt. Er steigt von einer „freundlichen Hütte“, die „am Fuße des Bergs“ liegt, auf die „Höhe des Gebirgs“ hinauf:

Durch tausend blühende Gebüsche wuchs mein Pfad nun aufwärts. [...] Ich war des Morgens ausgegangen. Um Mittag war ich auf der Höhe des Gebirgs. Ich stand, sah fröhlich vor mich hin, genoß der reineren Lüfte des Himmels. Es waren seelige Stunden. (StA III, 21)

Die Erklimmung der Höhe bringt nun einen Perspektivenwechsel mit sich, die Erreichung eines Standpunkts, wo das Land offen liegt vor dem Betrachter, der an dem von der Sonne ausgelösten Farbenspiel mitschauend teilhat: „Wie ein Meer, lag das Land, wovon ich heraufkam, vor mir da, jugendlich, voll lebendiger Freude; es war ein himmlisch unendlich Farbenspiel, womit der Frühling mein Herz begrüßte.“ Genau genommen steht er auf einer Höhe, wo er noch nicht (göttlich) die Erde überstiegen hat, wo er aber dem Ursprung der gestaltenden Naturkräfte nahe ist, diese allerdings nicht als fremde Macht, sondern in friedlicher Eintracht erlebt und wo der befreite Blick sich in die Ferne ausbreitet:

⁵ Zur Deutung dieser Stelle wie zu Hölderlins Landschaftsdarstellung allgemein verweise ich auf folgende Arbeiten: Jürgen Söring, Zur Poetologie von Naturerfahrung in Hölderlins 'Hyperion'. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 56, 1994, 82-107; Manfred Engel, Der Roman der Goethezeit, Band 1: Anfänge in Klassik und Frühromantik, Stuttgart 1993, 372-378 (Landschaften im 'Hyperion'); Ute Guzzoni, „Ich liebe diß Griechenland überall. Es trägt die Farbe meines Herzens.“ Einige Bemerkungen zu Himmel und Natur im 'Hyperion'. In: 'Hyperion' – Terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman, hrsg. von Hansjörg Bay, Opladen 1998, 116-134.

Zur Linken stürzt' und jauchzte, wie ein Riese, der Strom in die Wälder hinab, vom Marmorfelsen, der über mir bieng, wo der Adler spielte mit seinen Jungen, wo die Schneegipfel hinauf in den blauen Aether glänzten; [...] (StA III, 21)

Von dem Kräftespiel der Elemente scheint er unberührt zu sein: „rechts wälzten Wetterwolken sich her über den Wäldern des Sipylus; ich fühlte nicht den Sturm, der sie trug, ich fühlte nur ein Lüftchen in den Loken“; Donner und Blitzschlag sind ihm nicht gegenwärtig Elementares, sondern Zeichen einer Gottheit, die durch Raum und Zeit nicht begrenzt ist und an deren Zeitlosigkeit er teilhat: „ihren Donner hört' ich, wie man die Stimme der Zukunft hört, und ihre Flammen sah ich, wie das ferne Licht der geahneten Gottheit“. Die Phantasie des Betrachters, von der Schönheit beflügelt, schweift ungebunden umher: „Wie die Zephyre, irrte mein Geist von Schönheit zu Schönheit seelig umher“. So kommt er „nach Smyrna zurück, wie ein Trunkener vom Gastmahl“: nicht aber in der mit ekstatischem Selbstverlust einhergehenden Begeisterung, wie sie etwa der aus späterer, eremitenhafter Perspektive berichtende Hyperion in den Anfangsbriefen des Romans erlebt, sondern in wacher Verbundenheit mit der von oben strahlenden und beseelenden Sonnengottheit, die im irdischen Bereich zu sich selbst kommt und sich somit auch als Bild des Geistes erweist, der sich im andern wiederfindet:

wie die Sonne des Himmels sich wiederfand im tausendfachen Wechsel des Lichts, das ihr die Erde zurückgab, so erkannte mein Geist sich in der Fülle des Lebens, die ihn umfieng, von allen Seiten ihn überfiel. (StA III, 21)

Die Seins- und Wirkungsweise der Sonne wird gleichsam dem Betrachter zu eigen. So drängt es ihn, den ganzen Reichtum seiner neugewonnenen Seelenfülle auf die Menschen zu übertragen:

Mein Herz war des Wohlgefälligen zu voll, um nicht von seinem Überflusse der Sterblichkeit zu leiden. Ich hatte zu glücklich in mich die Schönheit der Natur erbeutet, um nicht die Lücken des Menschenlebens damit auszufüllen. (StA III, 21)

Fast als Bote des Sonnenlichts will er die Menschenwelt erleuchten; nur ist er von der Helle des Lichts noch so verblendet, daß er nur mit Licht auszufüllende Lücken und nicht die Widerständigkeit einer im Trotz

gegen die freundliche Einwirkung der Natur verharrenden Welt erkennt. Die „bessergezognen Leute“ lachen nur, „wenn von Geistesschönheit die Rede“ ist. So scheitert der von der immerwährenden griechischen Natur angeregte Begeisterungsflug, der – nicht mehr zeitgemäß – die altgriechische Einheit von Natur und Kultur in die Gegenwart hinüberretten will, an den modernen Verhältnissen – die ihrer Tendenz nach eben deutsche Verhältnisse sind.

Diese Episode aus dem ersten Buch des ersten Bandes, die der Begegnung mit Diotima und der in ihrem Wesen angelegten, noch gesteigerten Schönheit der alten Athener vorausliegt, gehört in das Stadium von Hyperions Entwicklung, in dem die immer wieder aufflammende Begeisterungsfähigkeit eben mangels Verwurzelung in der Gegenwart der Schönheit ständig in sich zusammenfällt: die Unendlichkeit in der Brust des Menschen erlischt wie der am Fels des Schicksals brechende Schaum, und „mit ihm unsre Götter und ihr Himmel“ (StA III, 41), so daß die Begeisterung in Verzweiflung umschlägt:

Sonst lag oft, wie das ewigleere Faß der Danaiden, vor meinem Sinne diß Jahrhundert, und mit verschwenderischer Liebe goß meine Seele sich aus, die Lücken auszufüllen; nun sah ich keine Lücke mehr [...]. (StA III, 42)

Im zweiten Buch gewinnt die Begeisterung eine neue Qualität, da sie sich an der Gegenwart der Schönheit entfaltet: die flüchtige Erfahrung der sich verflüchtigen Subjektivität wird in einem objektiven Grund verankert. Zwar sind Parallelen zwischen der erstgenannten Episode und dem Besuch in Athen (StA III, 76-90) nicht zu verkennen: wie sich dort die Sonne des Himmels im tausendfachen Wechsel des Lichts wiederfindet, so erkennt sich der athenische Geist in der Fülle des Lebens, die ihn umfängt; auch hier bricht Hyperion gleichsam im „Geleite des heiligen Wesens“ (StA III, 16) auf: „Man braucht die ewige Sonne und das Leben der unsterblichen Erde zu solcher Wallfahrt“, nämlich zur imaginativen Versetzung in den mythischen Ursprung, bei dem die Beteiligten in sich ein „Leben“ verspüren „wie das Leben einer neugeborenen Insel des Oceans, worauf der erste Frühling beginnt“ (StA III, 77). Hier geht es aber nicht mehr um die flüchtige Begeisterung der „Kinder des Augenblicks“ (StA III, 46), sondern um die imaginative Versetzung in den mythischen Ursprung („im Anfang war der Mensch

und seine Götter Eins“ [StA III, 79]), dem der athenische Mensch bei aller Differenzierung der sich in ihm ausprägenden Schönheit nahe bleibt. So gründet sich die Philosophie nicht auf die Reflexion, auf die Selbstkonstituierung des Bewußtseins, sondern ist von den Auswirkungen des einmal vergegenwärtigten Moments der Schönheit umfassen und getragen. Das von Heraklit verkündete Prinzip „Ev διαφερον εαυτω“ – „das Eine in sich selber unterschiedne“ (StA III, 81) – ist als Prozeß der Selbstentfaltung des bei sich selbst bleibenden Einen zu verstehen, das zu keiner Zeit in Widerspruch zu sich selbst tritt. Damit ist ein unvordenkliches ‘Mysterium’ („ich spreche Mysterien, aber sie sind“ [StA III, 79]) nunmehr „kund geworden unter den Menschen“ (StA III, 82). Oder anders gesagt: die Schönheit der Natur ist zur „Geistesschönheit“ (StA III, 80, 83) geworden, ohne daß die ursprüngliche „Harmonie der mangellosen Schönheit“ (StA III, 81) verloren geht – im Gegensatz zum Schicksal der Menschen der neueren Zeit, die von jener „seelige[n] Einigkeit“ abfallen, sobald sie sie „erstreben, erringen“ (StA III, 236) wollen. Für die modernen Menschen – die Kinder des Augenblicks – ist die „Allmacht der ungetheilten Begeisterung“ (StA III, 14) an den Augenblick gebunden und wird schon von einem Moment des Besinnens aufgehoben. So wie dem Athener bei seinem ganzen Tun die sein Geschäft beseelende „Sonne des Schönen“ (StA III, 83) scheint, soll Hyperion in seiner Begeisterung und in der Erfüllung seines auf die Umwandlung seines Volkes ausgerichteten Erziehungsauftrags als „Lichtstral“ herab, soll er „erleuchten, wie Apoll“ (StA III, 88).

Der erste Band des Romans gipfelt in der Ankündigung Hyperions, die in Athen einmal verwirklichte Schönheit neu ins Leben rufen zu wollen: „Es wird nur Eine Schönheit seyn; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit“ (StA III, 90). Dieser Erneuerungsversuch schlägt aber fehl, da es sich als aussichtslos erweist, in einem „wilde[n] Kampf“, in dem die Freiheitskämpfer „erobern“ und „vergessen, wofür“, und sich aufs Plündern und Morden verlegen, die „heilige Theokratie des Schönen“ (StA III, 96) zu verwirklichen: „In der That! es war ein außerordentlich Project, durch eine Räuberbande mein Elysium zu pflanzen“ (StA III, 117). Dadurch ist auch Alabandas Existenzberechtigung in Frage gestellt. Dessen ureigenes ‘Mysterium’ („jeder hat seine Mysterien“) ist nämlich nicht die (antike) Schönheit, sondern die (moderne) Freiheit: „Ich glaube, daß wir durch uns selber

sind, und nur aus freier Lust so innig mit dem All verbunden“; „weil ich frei im höchsten Sinne, weil ich anfangslos mich fühle“ (StA III, 141). Nachdem die Einseitigkeit dieses Prinzips deutlich geworden ist (als Mittel zur Realisierung der Schönheit hebt sich das politische Handeln auf), opfert sich Alabanda freiwillig. Auch Diotima stirbt, nachdem sie, von dem „Feuer“ des Geistes „verzehrt“ (StA III, 144), das durch die Einwirkung Hyperions auf den Frieden der natürlichen Harmonie übergegriffen hat, nur noch als „Fremdlingin unter den Knospen des Mais“ (StA III, 145) geht und dahinwelkt. Im Zusammenhang des Romans gesehen, gehen beide Gestalten in ihrer jeweiligen Einseitigkeit gleichsam in der weiteren Entwicklung Hyperions auf, die in die angekündigte Versöhnung der Dissonanzen einmündet. Zunächst aber – unter dem unmittelbaren Eindruck des Verlusts, also auf dem Tiefpunkt der Niedergeschlagenheit und „von großem Schmerz getrieben“ (StA III, 156) – kommt Hyperion unter die Deutschen.

Womit wir wieder am Ausgangspunkt angelangt sind. So können wir erneut die Frage stellen, wie sich Hyperions Erfahrungen mit Deutschland in den Zusammenhang des Romans einfügen. Daß er bei den Deutschen den Mangel an Sinn für Schönheit beklagt, wurde schon gesagt. Aber auch die nördlichen deutschen Breitengrade kennen die regelmäßige Wiederkehr des Frühjahrs, und in Deutschland gerät Hyperion in den unwiderstehlichen Sog des schönen Frühlings (StA III, 157-160). Nur fragt sich, ob nun, da er in tiefes Leid versunken ist, seine Erfahrung der Natur in Deutschland anders ist als in Griechenland. Schon die Wendung: „So gab ich mehr und mehr der seeligen Natur mich hin und fast zu endlos“ (StA III, 158), läßt aufhorchen. Hatte er sich früher in der Natur mitschwingen lassen, sich „in der Fülle des Lebens“ wiedererkannt, die seinen Geist „umfieng, von allen Seiten ihn überfiel“ (StA III, 21), so steht Hyperion nun als einsamer Trauernder, auf sich selbst Zurückgeworfener, eben als Fremder der Natur gegenüber. Der Satz „So gab ich mehr und mehr der seeligen Natur mich hin, und fast zu endlos“ setzt die Erkenntnis voraus, daß er als Einzelner der Natur gegenübersteht, in die er nur unter Aufgabe seiner menschlichen Erfahrungen, des im menschlichen Leben Gelernten und Gewordenen eingehen könnte: er wäre „gerne doch zum Kinde geworden, um ihr näher zu seyn“, er wäre „wie der reine Lichtstral“ geworden, „um ihr näher zu seyn“, um „einen Augenblick in ihrem Frieden, ihrer Schöne [s]ich zu fühlen“ (StA III, 158). „Ausgeträumt“

hat er „von Menschendingen den Traum“ (StA III, 159), nur mit der Sonne und den Lüften, die ihm „den Kummer aus dem Busen“ (StA III, 157) treiben, möchte er jetzt leben; er möchte gleichsam neu anfangen, um die verlorene Innigkeit wiederherzustellen. Dies ist ihm aber verwehrt, da seine ganzen menschlichen Erfahrungen sowie die Erinnerungen an die einst stolzen „Entwürfe der Jugend“ und die toten „Lieben“ (StA III, 158) ihm die Einigkeit mit der Natur versperren, die ihm nur unter Ausschluß dieser Erinnerungen möglich wäre. Die früher fraglos gegebene Verwandtschaft mit dem Werden und Wirken der Natur (genauer: der Sonne: „Sei, wie dieser!“ [StA III, 16]) ist Hyperion nunmehr fern gerückt, ist ihm in Deutschland, wo „belaidigt wird die göttliche Natur“ (StA III, 156), gleichsam ausgetrieben worden. Insofern er der Natur in neuer Fremdheit gegenübersteht, ist er aber gerade deswegen in der Lage, sie als Ganzes zu erfassen.

Diese veränderte Einstellung hat sich in einzelnen Episoden schon gezeigt. Wie schon so oft steigt Hyperion „auf den Gipfel des Gebirgs“ – und zwar „oft des Morgens“, wie es heißt, wobei schon die Wiederholung des Vorgangs diesem die Einmaligkeit, die erhebende Transzendenz des begnadeten Augenblicks nimmt. Und in der Tat: Hyperion steigt nicht mehr in freudigem Aufbruch herauf, sondern „wie die Kranken zum Heilquell“ (StA III, 157):

wenn ich oft des Morgens, wie die Kranken zum Heilquell, auf den Gipfel des Gebirgs stieg, durch die schlafenden Blumen, aber vom süßen Schlummer gesättigt, neben mir die lieben Vögel aus dem Busche flogen, im Zwielflicht taumelnd und begierig nach dem Tag, und die regere Luft nun schon die Gebete der Thäler, die Stimmen der Heerde und die Töne der Morgenglocken herauftrug, und jetzt das hohe Licht, das göttlichkeitre den gewohnten Pfad daberkam, die Erde bezaubernd mit unsterblichem Leben, daß ihr Herz erwarmt' und all' ihre Kinder wieder sich fühlten – (StA III, 157)

Das Licht verbreitet also Seligkeit und Erfüllung, nur erstreckt sich seine beglückende Einwirkung offenbar auf den ‚kranken‘ Betrachter nicht. Hier bricht der Satz mit einem Gedankenstrich ab, um neu anzusetzen: das Anakoluth signalisiert genau den Bruch. Um es vielleicht zugespitzt auszudrücken, wäre der die beiden Satzhälften trennende und verbindende Gedankenstrich der Wendepunkt des Romans:

o wie der Mond, der noch am Himmel blieb, die Lust des Tags zu theilen, so stand ich Einsamer dann auch über den Ebenen und weinte Liebesthränen zu den Ufern hinab und den glänzenden Gewässern und konnte lange das Auge nicht wenden. (StA III, 157 f.)

Nicht wie die Sonne, wie der Mond: „Wie der Mond“ – „ich Einsamer“. Was besagt nun der Vergleich mit dem Mond? Der Mond strahlt ja ein reflektiertes, ein nicht wärmendes, nicht teilnehmendes Licht aus. Wie der Mond, „der noch am Himmel blieb, die Lust des Tags zu theilen“, so sehnt sich der Betrachter nach Teilnahme an dem Lichtschein, der achtlos an ihm vorübergeht: er ist einsam; trotzdem kann er, wenn er auf die Ufer und die „glänzenden Gewässer“ (StA III, 158) hinabschaut, in seiner Gebantheit das Auge von dem nicht abwenden, woran er eben nicht teilhat, dem er aber in neuer Weise verbunden ist: er weint „Liebesthränen“ (StA III, 157).

So „des Morgens“. Und „des Abends“ (StA III, 158)? (Auch hier handelt es sich um eine wiederholte, keine einmalige Erfahrung mehr.)

[D]es Abends, wenn ich fern ins Thal hinein gerieth, zur Wiege des Quells, wo rings die dunkeln Eichhöhn [in Deutschland also] mich umrauschten, mich, wie einen Heiligsterbenden, in ihren Frieden die Natur begrub [...] (StA III, 158)

Nicht geht er also in die Stille eines umfassenden, alle Gegensätze übersteigenden Friedens ein, sondern wie ein Heiligsterbender in den Tod:

[...] wenn nun die Erd' ein Schatte war, und unsichtbares Leben durch die Zweige säuselte, durch die Gipfel, und über den Gipfeln still die Abendwolke stand, ein glänzend Gebirg, wovon herab zu mir des Himmels Stralen, wie die Wasserbäche flossen, um den durstigen Wanderer zu tränken – (StA III, 158)

Hier wird ein bisher ungewohntes Bild verwendet. Nicht der helle Schein des Sonnenlichts herrscht, sondern ein dunkles, sich im Schatten abspielendes Leben, das beleuchtet wird durch den blassen, von dem „glänzend Gebirg“ der Abendwolke noch gerade aufgefangenen Schein der untergehenden Sonne. Dieser regt nicht zum begeisterten Mitwirken an, sondern trinkt allenfalls den „durstigen Wanderer“.

Brennpunkt der neuen Erlebnisweise ist das im Bild des Mondes gesehene ‚einsame Ich‘. Das Bild des Mondes kommt öfter in Zusammenhängen vor, die die Assoziation mit dem ‚einsamen Ich‘ verstärken. Auffällig ist, daß das Mondlicht gerade mit dem der Natur entfremdeten Freund Alabanda, der sich zu dem unsterblichen Prinzip der Freiheit bekennt, assoziiert wird: bei der ersten Begegnung Hyperions mit ihm ist der Mond „eben aufgegangen über den finstern Bäumen“, so daß das Mondlicht „ihm [Alabanda] hell in’s Gesicht“ (StA III, 25) schien; beim späteren Wiedersehen sitzt er „in einer mondhellen Eke am Fenster“ (StA III, 106); auch seine Verbündeten, die Mitglieder des Bundes der Nemesis, erscheinen „im Mondlicht“ (StA III, 32). Die später hervortretende Assoziierung Hyperions mit dem Bilde des Mondes deutet auf das Leiden der Abgetrenntheit, dann auch auf die Selbständigkeit des Subjekts, den Gegenpol zu der von der Sonne ausgehenden Schönheit hin.⁶

Hyperion wird nun eine letzte, umfassende Vision der Natur eingegeben, die von der wie aus dem Jenseits kommenden Stimme der toten Diotima inspiriert wird und Trauer und Freude vereint, indem sie den Tod in die Ganzheit des Lebens aufnimmt: wenn er, der toten Diotima gedenkend, zugleich schauernd und selig, „in die kalte Nacht der Menschen“ zurückblickt, weint er „vor Freuden“. Es „entschlummert“ sein Denken, und die Worte, die er spricht, sind ihm flüchtig eingegeben, sind „wie des Feuers Rauschen, wenn es auffliegt und die Asche hinter sich läßt“. Es drängt sich ihm der Wunsch auf, zu der „Wurzel“ der Natur wiederzukehren und mit dem „Baum des Lebens“ (StA III, 159) wieder zu grünen. Ihm schwebt das Aufgehen im ewigen

⁶ Wenn auch Diotima einmal im Bilde des Mondes gesehen wird, dann zeigt sie sich eben nicht in ihrer ursprünglichen Naturhaftigkeit und Unbedürftigkeit, sondern in einer Anwandlung von Wehmut, die durch den Anblick der Trümmer von Athen ausgelöst wird: wenn Diotima einen „herrlichen Kampf“ besteht und sich auch angesichts des „heiligen Chaos“ von Athen zur stillen Betrachtung der athenischen Schönheit durchringt, erhebt sich damit „wie der Mond aus zartem Gewölke [...] ihr Geist aus schönem Leiden empor“: „das himmlische Mädchen stand in seiner Wehmuth da, wie die Blume, die in der Nacht am lieblichsten duftet“ (StA III, 86). Hier zeichnet sich schon der Gegensatz zwischen der ursprünglichen himmlischen Ruhe Diotimas und dem ‚Feuer‘ des Geistes ab, von dem sie schließlich ‚verzehrt‘ wird.

Kreislauf von Leben und Tod vor, die nun auch den Menschen umschließen soll: „Es fallen die Menschen, wie faule Früchte von dir, o laß sie untergehn, so kehren sie zu deiner Wurzel wieder“ (StA III, 159). Ging es in den ersten Teilen des Romans gerade um den Ausschluß des Menschen von der Teilnahme am Rhythmus der Natur, so wird jetzt in der neu gefaßten Liebe zur Natur („wie alt und neu ist unsere Liebe!“) eine andere Art von Einigkeit erreicht: der Tod ist die Rückkehr zu den Wurzeln, und das Leben des Menschen wie der Natur ist von einem gemeinsamen Prozeß des Werdens und Wachsens bestimmt („friedlich und innig, denn alle wuchsen wir aus dem goldnen Saamkorn herauf“), kraft dessen Mensch und Natur sich „innigst im Innersten gleichen“. So werden auch die Tränen um die tote Diotima in einer höheren Einigkeit der Natur aufgehoben („auch wir sind nicht geschieden“), werden im Wechselspiel von Leben und Tod als einzelne Töne in den „Wohllaut“ (StA III, 159) der Natur aufgenommen. Daraus entsteht der Lobpreis der unzerstörbaren Schönheit der Welt, in der alles Getrennte sich wiederfindet in einer „die Dissonanzen der Welt“ umfassenden Versöhnung (StA III, 160). Diese Vorstellung berührt sich eng mit dem im letzten Brief der Diotima stehenden Bekenntnis zum ewigen Kreislauf des „Leben[s] der Natur“, kraft dessen sie sich über den Tod hinwegsetzt (sie kann sich nicht „verlieren aus der Sphäre des Lebens“ [StA III, 148]) und auch die „allesversuchenden Menschen“, die „Flüchtlinge“, in die „Götterfamilie“, in die „Heimath der Natur“ (StA III, 147) aufgenommen weiß. Für Diotima gibt es schließlich nur „ein Leben“: „und darum ist sich alles gleich, was nur ein Leben ist, in der göttlichen Welt“. Die dem zeitlichen Wandel unterworfenen Menschen mildern mit ihrem „flüchtigen Lebensliede“ den „seeligen Ernst des Sonnengotts“, bereichern somit den grandiosen Siegeszug des Lebens, gehören also letztlich dem „Bunde, der die Wesen alle verknüpft“ (StA III, 148).

Diese ganze Vision wird – wie gesagt – Hyperion eingegeben. Das heißt, es handelt sich um einen jener ekstatischen Augenblicke der Begeisterung, zu denen er immer wieder hingerissen wird, die aber der ernüchternden Reflexion nicht standhalten. Die Wiedergabe des Eingegebenen steht ja in Führungszeichen, ist mit der Berichterstattung schon überholt, und mit der abschließenden Formel „So dacht‘ ich“ (StA III, 160) stellt der Erzähler – wie auch sonst öfter – deren

Abstand zu seinem gegenwärtigen Denken heraus.⁷ Dazwischen liegt nämlich der ganze Erzählprozeß des Romans, der nach Hyperions Rückkehr nach Deutschland seinen Anfang nimmt und dessen Entwicklungsstadien immer wieder insbesondere an den Stellen zu erkennen sind, an denen er den Briefpartner Bellarmin direkt anredet. Der Prozeß findet seinen Abschluß bekanntlich an der Stelle, wo der Briefschreiber auf die Frage Bellarmins, wie ihm „jezt“ beim Erzählen ist, die Antwort gibt, er sei „ruhig“ (StA III, 150) geworden. Diese Ruhe als Eigenschaft des Erzählers ist zu unterscheiden von dem im letzten Brief dargelegten Aufgehen im „Wohllaut“ der „Natur“ (StA III, 159), da sie den Schmerz als ständigen Gefährten des Menschen kennt:

werth ist der Schmerz, am Herzen der Menschen zu liegen, und dein Vertrauter zu seyn, o Natur! Denn er nur führt von einer Wonne zur andern, und es ist kein andrer Gefährte, denn er. – (StA III, 150)

Zwar „leidet“ die „heilige Natur“ (StA III, 150), die ja auch den Tod kennt, dieser ist aber letztlich aufgehoben im ewigen Rhythmus des Wachsens und Werdens (die „faule[n] Früchte“ kehren ja zur „Wurzel“ [StA III, 159] wieder). Der nunmehr „ruhig“ Blickende nimmt anderes für den Menschen in Anspruch, nämlich eine andere Art von Zeitlichkeit, ein anderes Verhalten zum zeitlich Untergehenden: „Solltest du [...] den Sieg entbehren? nicht die Vollendungen alle durchlaufen?“ (StA III, 150). Wurde Hyperion im ersten Buch des Romans von der Frage umgetrieben: „Bestehet ja das Leben der Welt im Wechsel des Entfaltens und Verschließens, in Ausflug und in Rückkehr zu sich selbst, warum nicht auch das Herz des Menschen?“ (StA III, 38), so erhält diese Frage nun eine Antwort: der Mensch ist zwar dem Rhythmus der Natur, des Lebens und Sterbens unterworfen, sein Erleben gewinnt aber durch die bewußte Erfahrung der Zeitlichkeit die zusätzliche Dimension der Geschichtlichkeit. Damit sind zwei je eigene und individuelle Erfahrungsmomente verbunden: einmal der am Herzen erlittene Schmerz, sodann die durchlaufenen Siege und Vollendungen; der Zusammenhang dieser beiden Momente wird durch

⁷ Daran scheitern die verschiedentlichen, vielleicht durch die überfliegende Rhetorik verleiteten Interpretationsversuche, die im letzten Brief den abschließenden Gipfelpunkt des Romans sehen wollen.

die Kontinuität der Erinnerung hergestellt, die sich eben im Erzählen ausprägt. Die naturhaft-organische Metaphorik des letzten Briefes („Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles“ [StA III, 160]) gibt einen jetzt überholten Standpunkt wieder, indem sie den Menschen im Kreislauf der Natur aufgehen läßt (oder höchstens als dessen Bereicherung ansieht) und die dem Menschen eigene Art von Zeitlichkeit noch nicht einbezieht.

Daran wird deutlich, daß die Vision, mit der äußerlich der Roman schließt, nicht den eigentlichen Schluß, nicht den Endpunkt des Erzählprozesses bildet. Sie ist mit den früheren ekstatischen Erfahrungen der Einheit mit der Natur („Eines zu seyn mit Allem, was lebt“ [StA III, 9]) insofern vergleichbar, als sie eine Fülle der Begeisterung enthält, die dann unvermeidlich in Reflexion übergeht. Dem Eremiten ist noch aufgegeben, im Licht der Vision von der Einheit der Natur die eigene Vergangenheit, die eigenen Erfahrungen und Enttäuschungen, Siege und Schmerzen, neu zu reflektieren: eben zu erzählen. Im ersten Brief des Romans steht dieser Prozeß noch im wesentlichen bevor. Die am Ende des Romans abbrechende Handlung setzt sich hier fort, als Hyperion den „liebe[n] Vaterlandsboden“ (StA III, 7) wieder betritt und als Einsamer vor der Natur steht. Vor dem „Schmerz der Einsamkeit“ (StA III, 9) flüchtet er sich „in die Arme der Natur, der wandellosen, stillen und schönen“ (StA III, 8). Auch hier wird er von dem „Wonnegesang des Frühlings“ (StA III, 8) angesprochen, und ihm ist, als „löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf in's Leben der Gottheit“ (StA III, 9). Ihm schwebt im zweiten Brief ein Einssein mit „Allem, was lebt“, vor, eine Teilnahme am Leben der Gottheit, die das Schicksal und den Tod bannt („aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod“ – das ist der im letzten Brief genannte Bund, „der die Wesen alle verknüpft“ [StA III, 148]). Nun tritt aber unvermeidlich ein ernüchternder Moment ein, da er nur kurz auf dieser Höhe stehen kann, von der ihn ein Moment des Besinnens herabwirft: dann verschließt die Natur die Arme, und er steht „wie ein Fremdling, vor ihr“ (StA III, 9): nach wie vor eben als 'Einsamer'.

Dann wird er aber nun zum Erzählen, zur rekapitulierenden Wiedervergegenwärtigung der eigenen Vergangenheit und deren Integrierung in eine Vorstellung des Zusammenhangs von Mensch und Natur bewegt. Bezeichnenderweise ist es der deutsche Brieffreund Bellarmin, mit dem sich Hyperion einig weiß in der Beurteilung

Deutschlands und der Deutschen, es ist Bellarmin, der ihn dazu aufruft: „Ich danke dir, daß du mich bittest, dir von mir zu erzählen, daß du die vorigen Zeiten mir in's Gedächtniß bringst“ (StA III, 10). Mit dem so begründeten Erzählansatz, mit dem der Erzähler gerade vor dem deutschen Brieffreund Rechenschaft über sich ablegt (warum ist denn sonst der Briefpartner eben Deutscher?), tut Hyperion den entscheidenden Schritt über die Denkweise hinaus, die Griechenland und dessen Tradition verhaftet ist, indem er nicht mehr die untergegangene Schönheit wieder zu vergegenwärtigen versucht (denn „die Sonne des Geists, die schönere Welt ist hinunter“ [StA I, 231]), auch nicht mehr beim Eingehen des Menschen in den Naturrhythmus von Leben und Sterben verharrt, sondern in der erzählerischen Wiedergabe der Wechselfälle seines Lebens die einzelnen Vollendungen und Schmerzen in der Kontinuität des eigenen Werdens erfaßt und diese somit in eine neu gefaßte, sich in der Erinnerung herstellende Einigkeit einbindet. Es geht um das sich in der Erinnerung konstituierende einzelne Bewußtsein, nicht mehr um jenes Leben der Natur, von dem eine Diotima sagen kann: „wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß?“ (StA III, 148), und in dessen „Wohllaut“ der Schmerz des Menschen wie nichts ist: „was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen?“ (StA III, 159). Die aus dem Rückblick auf die Geschichte des eigenen Lebens zustande kommende Ruhe wird eben im Erzählen und durch das Erzählen gewonnen („indem ich diß erzähle“ [StA III, 150], sagt Hyperion ja). Es geht nicht um die Offenbarung der Alleinheit der Natur (wie im letzten Brief), sondern um den sich im Erzählen stabilisierenden Blick des Einzelnen auf das Ganze. Hier erreicht der Roman sein Telos.

Welches Fazit ist nun aus Hyperions Besuch in Deutschland zu ziehen? Weit davon entfernt, Vorwand für eine zeitgebundene, aus der Erzählfiktion ausbrechende Polemik zu sein, ist er ein wesentlicher Angelpunkt des Romans, ja er stellt geradezu die Weichen für Hölderlins weiteres Werk, im Grunde genommen für die Ausarbeitung der Verfahrensweise des hesperischen, nicht mehr antik-griechischen poetischen Geistes, die das Hauptthema des späteren Werks bildet. Und zwar in mehrfacher Hinsicht:

(a) Die beiden letzten Briefe des Romans vollziehen den Bruch mit dem (platonisch geprägten) Mythos, sie weisen auf das Erreichen eines Dichtungsverständnisses vor, das nicht von der Teilnahme am

griechischen Mythos, sondern vom erinnernden Rückblick des einzelnen Menschen ausgeht. Die Erinnerung bildet die Grundlage der späteren Lyrik Hölderlins, die zwar auf eine neue vaterländische Einigung gerichtet ist, diese aber aus dem Blickpunkt des einsamen Verkünders darstellt: „Statt offner Gemeine sing' *ich* [Hervorhebung vom Vf.] Gesang“ (StA II, 123) heißt es im Gedicht 'Der Mutter Erde'. Für die Entstehung jener anderen, nicht mehr ausschließlich am Griechischen orientierten Art des Dichtens, ja für Hölderlins Konzeption der poetischen Sprache als Produkt einer „schöpferischen Reflexion“ (StA IV, 263) wird im 'Hyperion' der Grund gelegt. In der Abhandlung 'Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes' heißt es dementsprechend, die „intellectuale Anschauung und ihr mythisches bildliches Subject, Object“ reicht als Grundlage der poetischen Verfahrensweise nicht aus, weil ihrer „bloße[n] Harmonie“ (StA IV, 259) das Bewußtsein abgeht, das Bewußtsein des Unterschieds, die Reflexion.⁸ Die von Hölderlin zum Zielbegriff seiner Dichtungstheorie erhobene „Vollendung des Genie und der Kunst“ in der „poëtische[n] Individualität“ (StA III, 251) steht nun gerade in ihrem historischen Charakter dem Mythos entgegen. In ihr wird die platonisch inspirierte Schönheitsvorstellung durch die von Fichte ausgehende Reflexionsphilosophie überlagert, die auf die Begründung der Selbsterkenntnis in der Wechselbestimmung abhebt. Im Sinne einer geläufigen, wenn auch etymologisch falschen Ableitung des Namens Hyperion – verstanden als der Hinüber-Gehende, Transzendierende – ordnet Hyperion nunmehr die (platonische) Sonnenhaftigkeit in die Dynamik des (von Hölderlin so genannten) 'hyperbolischen' poetischen Verfahrens ein, so wie Hyperion in sich die selige Unbedürftigkeit der Diotima mit dem ins Unendliche gerichteten Freiheitsstreben Alabandas vereint. Das allerletzte Wort des Romans – „Nächstens mehr“ – weist nicht auf eine

⁸ So ist die Behauptung Gaiers (wie Anm. 1, 219) schwer nachvollziehbar, daß schon „*Mit* [Hervorhebung des Vf.] dieser intellektualen Anschauung [so versteht er den Schlußbrief] [...] sich [...] der schreibende Hyperion seiner Individualität und Geschichtlichkeit bewußt wird“. Die intellektuale Anschauung zeichnet sich aber durch Unmittelbarkeit aus, schließt Individualität und Geschichtlichkeit eben nicht ein. Durch die Präposition 'mit' wird also die noch lange nicht abgeschlossene erzählerische Vermittlung unterschlagen, aus der der Roman zum großen Teil besteht.

etwaige Fortsetzung der Romanhandlung hin, sondern hält in einem allgemeinen Sinne die geschichtliche Zukunft offen; es hält auch das Moment der unendlichen Annäherung fest, die bei aller 'Ruhe' ihren 'hyperbolischen' Charakter bewahrt und nie einen Stillstand der Entwicklung erreicht⁹: ist doch die im reflektierenden Blick auf das (bewegliche) Ganze sich fassende Subjektivität in einem nicht abschließbaren Prozeß begriffen. Wenn also die Hyperion in Aussicht gestellten „dichterischen Tage“ (StA III, 149) als die eigentliche Fortsetzung des Romans zu betrachten sind, so sind sie in den späteren Dichtungen Hölderlins wiederzufinden (von denen man beim besten Willen nicht sagen kann, daß sie alle Dissonanzen versöhnen): der in der Vorrede des Romans genannte „gewisse Charakter“ birgt in sich noch Spannungen genug.

(b) Hölderlin ordnet die „ungeschriebene[n] göttliche[n] Geseze“ (StA IV, 276), an die sich Antigone hält, einer „höhere[n] Aufklärung“ (StA IV, 277) zu, die darin besteht, daß man Pflichten, etwa moralische

⁹ Neue Überlegungen zu der von Hölderlin für den Romanschluß angekündigten „Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter“ stellt Hansjörg Bay in dem von ihm herausgegebenen Sammelband an: 'Hyperion' – Terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman (Opladen 1998), und zwar im Vorwort (9-15) wie im eigenen Beitrag: 'Hyperion' ambivalent (66-93). Von der Absicht geleitet, im 'Hyperion' nach Möglichkeit Widersprüche, Ambivalenzen, Spaltungen, Umkehrungen, Paradoxe, Aporien, Verwerfungen und Abgründe des Textes (a.a.O., 12) aufzuzeigen, um Hyperions „halt- und grundloses, modernes Schreiben“ (a.a.O., 15) zu veranschaulichen, stellt Bay in den letzten beiden Briefen des Romans eine „massive Ambivalenz“ fest, „in der auch der Erzählprozeß Hyperions endet“: „Eine auf psychologischer Ebene mit der Bekundung von Ruhe einhergehende ontologische Konzeption steht unvermittelt neben der in höchster Erregung vorgebrachten Zeitkritik“ (a.a.O., 85). Die Deutung krankt daran, daß Bay die für den Romanschluß angekündigte Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter allzu undifferenziert als alle Gegensätze versöhnende, „übergreifende Harmonie“ (a.a.O., 83) verstanden wissen will, so daß er es leicht hat, noch ausstehende ungelöste Dissonanzen als Brüche hinzustellen. Gerade die Schlußformel („Nächstens mehr“) deutet aber auf einen noch nicht abgeschlossenen Entwicklungsprozeß, die in Hölderlins Konzeption der poetischen Verfahrensweise einmündet: von dieser ließe sich schon zeigen, daß sie nie frei sein kann von den unlösbaren Spannungen, die der (poetischen) Sprache innewohnen, und daß sie dem von Bay vermißten gesellschaftlich-politischen Moment auch Rechnung trägt.

Pflichten, nicht an und für sich betrachten soll, sondern „aus dem Geiste [...], der in der Sphäre herrscht“ (StA IV, 277 f.), in der solche Verhältnisse stattfinden. Aber die in dem Aufsatz 'Über Religion' definierte „höhere Sphäre“ bezeichnet eben nicht den ursprünglichen Mythos (die Denkweise der Antigone ist eben im Zeitalter der Aufklärung nicht mehr gegeben), sondern eine neu zu fassende ‚Sphäre‘, die in der jeweiligen historischen Situation des Vaterlandes an die Stelle des antiken Mythos tritt. Dieser Übergang wird im 'Hyperion' begründet. Schon der Satz: „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“ (StA IV, 281) deutet auf die Neugründung der Religion in der poetischen Individualität hin; er läuft übrigens dem auch in neuerer Zeit immer wieder aufflackernden Obskurantismus zuwider, der sich beharrlich auf Hölderlins vermeintliches Wiederauflebenlassen der ‚mythischen‘ Dichtung beruft.

(c) Es bahnt sich hier auch die spätere Unterscheidung Hölderlins zwischen der griechischen und der hesperischen, das heißt, modernen Dichtung an, welche Kategorien aufnimmt, die im 'Hyperion' vorgebildet sind. Ist den Griechen laut Zeugnis des Briefes an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 (Nr. 236, StA VI 425-428) das „Feuer vom Himmel“ als Ursprüngliches, als unmittelbare göttliche Einwirkung, als „heilige[s] Pathos“ (StA VI, 426) – das heißt wohl, als Mächtigkeit des Mythos – eigen, so ist der Ausgangspunkt des Hesperischen eben die vereinsamende Reflexion, die allzugroße Nüchternheit – das heißt wohl, der Verlust des umgreifenden mythischen Zusammenhangs und die Begrenzung auf die Selbstbezogenheit des 'einsamen Ich'. Die Mittelbarkeit des Wortes, die Hölderlin in seinen 'Sophokles'-Anmerkungen der Moderne zuspricht, geht auf den 'Hyperion' zurück.

Als Hyperion unter die Deutschen kommt, fordert er nicht viel und ist darauf gefaßt, noch weniger zu finden. Er meint, sich mit dem „heimathlose[n] blinde[n] Oedipus“ nicht vergleichen zu können, der in dem 'Oedipus auf Kolonos' des Sophokles „demüthig“ zum „Thore von Athen“ kommt, dem aber dort ein unerwarteter Segen zuteil wird. Letztlich ergeht es Hyperion aber ähnlich, auch wenn er gerade nicht (wie Ödipus) – nach Hölderlins Formulierung – von „schöne[n] Seelen“ (StA III, 153) empfangen wird. Als er – ebenfalls ‚heimatlos‘ – nach Deutschland kommt, wird ihm diese Erfahrung, so sehr sie ihn zunächst enttäuscht, zum Ausgangspunkt einer Wendung, die ihm zu neuer

Erfüllung verhilft. Zwar kehrt er in seine griechische Heimat zurück, aber die durch die neue Erfahrung der Vereinsamung ermöglichte Abrechnung mit seinem bisherigen Lebensgang eröffnet die Entwicklung zu einem gewandelten Lebens- und Dichtungsverständnis, eben zu demjenigen, das Hölderlin ‚hesperisch‘ nennt. In diesem Sinne ist Hyperions Weg nach Deutschland der Weg in ein Land, in dem er ein Heimatrecht erwirbt, gleichsam eine neue, geistige Heimat findet, eben jene, die der durch Hyperion zu sich selbst als Dichter findende Hölderlin als die seine erkennen wird.

„Natur“ und „Ideal“ im „Hyperion“

Zum Klassizismus der Romanästhetik vor dem Hintergrund
älterer und zeitgenössischer Kunsttheorien

Von

Ulrich Port

Das Thema der Arbeitsgruppe bildeten einige zentrale im ‚Hyperion‘ verarbeitete Theoreme und Topoi klassizistischer Kunstlehre. Im Anschluß an eine kurze begriffs- und problemgeschichtliche Explikation der leitenden Begriffe aus dem Arbeitstitel sollten die Mimesis- und Nachahmungstradition, die Debatte um einen ästhetischen Vorrang von Natur oder Kunst, eine doppelte Frontbildung gegenüber manieristischen und naturalistischen Kunstauffassungen, das (klassizistische?) Paradigma antiker Kunst sowie die Brechung dieser theoretischen Positionen im Ganzen des Romans diskutiert werden. Textgrundlage waren die Vorrede zur vorletzten Fassung des ‚Hyperion‘ und die sog. ‚Athenerrede‘ am Ende des zweiten Buchs. Die intensivsten Bemühungen bei der gemeinsamen statarischen Lektüre galten dabei einem ungemein dichten und schwierigen Passus aus der Vorrede zur vorletzten Romanfassung:

Ich wünschte um alles nicht, daß es originell wäre. Originalität ist uns ja Neuheit; und mir ist nichts lieber, als was so alt ist, wie die Welt. / Mir ist Originalität Innigkeit, Tiefe des Herzens und des Geistes. Aber davon scheint man jetzt gerade, wenigstens in der Kunst, sehr wenig wissen zu wollen; und wenn nicht andere siegen, so wird es neuester Geschmack werden, von der Natur zu sprechen, wie eine spröde Schöne von den Männern, und seinen Stoff zu behandeln, wie ein geschwornener Berichterstatter; wo man dann am Ende recht gut weiß, daß ein Haase über den Weg lief und kein anderes Thier, aber hiemit sich auch begnügen muß. Es wäre übrigens grober Misverstand, wenn man dächte, ich spreche hier von den treflichen Menschen, die uns das schöne Detail der Natur mit so unverkenbarer Liebe vergegenwärtigen. – (StA III, 235)

Aufgrund des konzentrierten Textes und der finalen argumentativen Wendung gegen einen „Misverstand“ dieser Äußerungen erwies sich

bereits die schlichte Bestimmung dessen, was hier eigentlich Thema ist, als ausgesprochen schwierig. Was meint „Originalität“, wie ist die Eigenart der genannten „Kunst“, deren Einstellung zur Natur problematisiert wird, zu umreißen, und wer ist der historische Adressat dieser Kritik? Warum spricht der „Herausgeber“ von einem „schöne[n] Detail der Natur“, und was genau meint der Vollzug, dieses dann künstlerisch zu „vergegenwärtigen“?

Kontrovers wurde der Interpretationsvorschlag diskutiert, diese ästhetische Position von einer Doppelfrontstellung her begreifbar zu machen, die sich gegen subjektivistisch-manieristische wie naturalistisch-deskriptivistische Tendenzen richtet, obwohl explizit nur eine ‚neue Kunst‘ (Singular) angegriffen wird. Läßt sich die Polemik gegen „spröde Schöne“ und „geschworne Berichterstatter“ in einer historischen Topik klassizistischer Kunsttheorien verorten, die – um an dieser Stelle eine Formulierung Hyperions aus der ‚Athenerrede‘ zu interpolieren – im Spannungsfeld von manieristischen und naturalistischen Tendenzen eine „schöne Mitte“ zwischen den „Extremen des Übersinnlichen und des Sinnlichen“ zu wahren versuchen (StA III, 80)? Oder impliziert die Wendung vom „geschwornen Berichterstatter“ nicht vielmehr eine Kant-Kritik, die an das Bild vom „bestallten Richter“ anknüpft, der die Natur nötigt, auf seine Fragen zu antworten (KrV B XIII)? Zielt vielleicht die Bemerkung: „Haase [...] und kein anderes Thier“ auf einen für problematisch befundenen klassifikatorischen Umgang mit der Natur à la Linné? Es zeigt sich, daß die abbreviatorische Argumentation, die dichte Syntax und die komplexe Metaphorik der Passage jeden Versuch unterlaufen, eine eindeutige Referenz ausfindig machen zu wollen.

Ähnlich bestellt ist es mit dem gewählten Terminus ‚Vergegenwärtigen‘. Hiermit scheint ein mimetischer Vollzug angedeutet zu sein, da das Verb die Tätigkeit einer Darstellung bezeichnet, die gerade durch den Rückbezug auf eine nicht in dieser Präsentation aufgehende Größe bestimmt ist (im konkreten Falle: auf „das schöne Detail der Natur“). Wie sich dieses ‚Vergegenwärtigen‘ zu anderen kunsttheoretischen Aktionsbegriffen, etwa dem ‚Nachahmen‘, ‚Idealisieren‘, ‚Vervollkommen‘ oder ‚Verschönern‘ verhält, ließe sich facettenreich und mit Anschlußmöglichkeit an die meisten Kunsttheorien des 18. Jahrhunderts erörtern.

Den Übergang zum zweiten Text der Arbeitsgruppe bildete das Problem, wie denn die Relation zwischen dem „schönen Detail der Natur“

als einem Gegenstand der Kunst und dem emphatischen „Ideal der Schönheit“ zu bestimmen ist, das Hyperion in der sog. ‚Athenerrede‘ auch metaphorisch mit „des Künstlers Werkstatt“ verklammert (StA III, 83). Die Bemühungen, das kunsttheoretische Gepräge des ‚Hyperion‘ noch von diesen elegischen Meditationen über die „Kunst“ der Athener und ihr „Ideal der Schönheit“ her zu konturieren (StA III, 79-83), mußten sich jedoch dem gnadenlosen Tagungs- und Zeitgott Chronos ebenso beugen wie die weiterführenden Erörterungen zur Frage, in welchem Verhältnis denn die kunstprogrammatischen Äußerungen auf der expositorischen Ebene des Textes zum artistischen Duktus des Romans stehen, wenn man den Blick schließlich auf das Bildgedächtnis des Erzählers, den Stil seiner Kunstbeschreibungen oder Landschaftsdarstellungen lenkt.

Hölderlins Briefe 'Über Religion' – theologische und religionsphilosophische Fragen

Von

Helmut Hühn

Wer von einer Theologie oder Religionsphilosophie Hölderlins spricht, muß sich erklären. Hölderlins Theologie ist die Theologie eines *Dichters*, d.h. „sie hat sich“, wie Wolfgang Binder formuliert, „an seiner Dichtung – wie diese an ihr – entwickelt“.¹ Der Dichter überführt religiöse Erfahrungen in das Werk der Kunst. Der „*Gott der Mythe*“ (FHA 14, 49), von dem die fragmentarisch überlieferten Religionsbriefe primär poetologisch sprechen, ist das dichterisch hervorgebrachte Bild des in der jeweiligen Lebenswelt erfahrenen Göttlichen. Erst im Vollzug des Kunstwerks erhält es seine eigene Gestalt.

Von den Anfängen seines Dichtens über die Tübinger² bis zu den späten Hymnen greift Hölderlin auf Theologoumena zurück, deutet sie um und entfaltet in der dichterischen Produktion Denkformen, die sich ihrerseits in die Sprache der Theologie übersetzen und theologisch beschreiben lassen. Aber auch Hölderlins theoretische Arbeiten und seine Übersetzungen zeigen theologische Züge. Schon die Auswahl der übersetzten Pindarischen Oden ist möglicherweise, wie vermutet worden ist³, theologisch motiviert. Die Übersetzungen exponieren, wie

¹ Wolfgang Binder, Artikel 'Hölderlin, Friedrich (1770-1843)'. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15, hrsg. v. Gerhard Müller, Berlin/New York 1986, 441-444. Der vorliegende Text gibt die Kurzfassung des Referates, mit dem ich die gleichnamige Arbeitsgruppe auf der Jahrestagung der Hölderlin-Gesellschaft in Frankfurt am Main vom 5. bis 8. Juni 1998 eröffnet habe.

² Vgl. Wolfgang Binder, Die Tübinger Hymnen. In: Friedrich Hölderlin. Studien von Wolfgang Binder, hrsg. v. Elisabeth Binder und Klaus Weimar, Frankfurt a. M. 1987, 135-156, bes. 138 f.

³ Vgl. Robin B. Harrison, Hölderlin and Greek Literature, Oxford 1975, 281-284.

Bernhard Böschenstein gezeigt hat⁴, die theologischen Instanzen, die Pindars Gedichte leiten. Die späte Theorie des Tragischen, die Hölderlin im Zusammenhang der Sophokles-Übersetzungen entwirft, kann, wie ich herausgearbeitet habe, als eine Theologie tragischer Gottesmanifestation verstanden werden.⁵ Wenn ich also hier von Hölderlins Theologie spreche, dann knüpfe ich an das ursprüngliche antike Verständnis des Wortes an⁶ und stelle Hölderlin in die Tradition der poetischen oder mythischen Theologie. Wie der Dichter vom Göttlichen reden kann, das ist die Ausgangsfrage der Briefe.⁷ Hölderlin reflektiert die poetische Praxis und ihre religiöse Bedeutung, indem er zugleich zu zeigen unternimmt, daß „alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“ (FHA 14, 49) ist.⁸

„Leben“ ist vielleicht *der* spekulative Grundbegriff der Briefe 'Über Religion' und der in ihnen anvisierten Theologie. Hölderlin operiert mit einem Begriff des Lebens, ohne ihn eigens thematisch zu machen. Leben umfaßt und trägt die Religion. Religiöse Empfindung ist sein unmittelbarer, religiöse Vorstellung und Darstellung sind sein mittelbarer Ausdruck. Religion gründet in Erfahrungen gelingenden Lebens und geht vornehmlich aus dem Gefühl der Dankbarkeit hervor. Dankbar werden kann das Individuum durch das erinnernde Innewerden seines Lebensvollzuges im ganzen. Weiß sich das Individuum dankbar und spricht es diesen Dank aus, dann kommt in ihm gleichsam das Leben der Natur zu sich. Erinnerung wird genealogisch verständlich gemacht aus dem „Stillstand des *wirklichen Lebens*“ (FHA 14, 46). Er besteht in einer produktiven Wiederholung einer ursprünglich präreflexiven Erfahrung praktischen Gelingens, die Selbst und Lebenswelt vereint.

⁴ Bernhard Böschenstein, Göttliche Instanz und irdische Antwort in Hölderlins drei Übersetzungsmodellen. Pindar: Hymnen – Sophokles – Pindar: Fragmente. In: HJb 29, 1994/95, 47-63.

⁵ Helmut Hühn, Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken, Stuttgart/Weimar 1997, 165-248.

⁶ Vgl. Oswald Bayer, Theologie. In: Handbuch Systematischer Theologie (HST), Bd. 1, hrsg. v. Carl Heinz Ratschow, Gütersloh 1994, 22-24.

⁷ Die Edition der FHA geht recht in der Annahme, daß der Text mit dem Segment A₁ beginnt. Hierin besteht der einzige Fortschritt gegenüber der Edition der StA IV, 275-281.

⁸ Zur Interpretation der Briefe und zu den Fragen der Datierung vgl. Hühn, Mnemosyne, 67-116.

Von

Ulrich Gaier

Produktiv ist diese Wiederholung, weil erst in ihr das „menschlich höhere Leben“, der „höhere Zusammenhang“ (FHA 14, 46) erkennbar wird, den die Religion vorstellt und den die dichterische „Mythe“ darstellt. Erinnerung, die selber als eine Form der Transzendenz menschlicher „Nothdurft“ (vgl. FHA 14, 45) gedacht ist, ist poetisch. Sie bringt eine Vorstellung von Göttlichem hervor. Diese Vorstellung ist notwendig beschränkt, weil sie abhängt von der beschränkten Lebensweise des Individuums in seiner Sphäre. Erst durch den Austausch dichterischer Mythen, die zum Ausdruck bringen, was den einzelnen „ihr heiligstes“ (FHA 14, 46) ist, kann eine Gesellschaft sich vermitteln. Die ‚Winke zur Fortsetzung‘ entwerfen die soziale Utopie eines Festes,

wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren [...]. (FHA 14, 49)

Individuelle Sphären wie Prozesse der Sphärenerweiterung sind Manifestationen der konstitutiven Prinzipien des Lebens: seiner Tendenz zur Selbstdifferenzierung und seiner Tendenz zur Vereinigung des Unterschiedenen. Die poetische Religion, die Hölderlin in den Briefen konzipiert, feiert „die Feier des Lebens mythisch“ (FHA 14, 49).

In der Arbeitsgruppe sollte nahegelegt werden, daß die radikale Umstellung der Dichtung Hölderlins in Frankfurt auf das Gespräch mit Wilhelm Heine zurückgeht, dessen er ja noch spät als „dort drüben, in Westphalen, / Mein ehrlich Meister“ gedenkt (StA II, 252). Als er im Januar 1796 die Stelle im Hause Gontard antrat, kam dort gerade der zweite Band der ‚Hildegard von Hohenthal‘ ins Gespräch, den Heine der befreundeten „Madam Gondar“ widmete¹, und als mit Ausnahme des Hausherrn die Familie Gontard vor den anrückenden Franzosen am 10. Juli 1796 nach Kassel und Bad Driburg floh, stieß am 25. Juli Heine dazu und begleitete die kleine Gesellschaft wahrscheinlich bis zum 6. Oktober.² Hölderlin hatte in diesen fast zweieinhalb Monaten öfter Gelegenheit, mit Heine tiefer ins Gespräch zu kommen; so finden sich z.B. identische Formulierungen bei beiden über „das Thal, wo Herrmann die Legionen des Varus schlug“³ und wohin eine gemeinsame Fußwanderung sie geführt hatte. Nach der Begegnung mit Heine stellt Hölderlin in vier Hinsichten seine Poetik um: Compendien-Charakter des ‚Hyperion‘, Neue Mythologie, Metrik, Tonlehre.

Schon im ‚Ardinghello‘, nun wieder in der ‚Hildegard von Hohenthal‘ hatte Heine ausgedehnte theoretische und Beispiele analysierender Gespräche in die Romanhandlung eingebaut, die gelegentlich nur Anlässe für diese Gespräche zu schaffen hat. Im ‚Ardinghello‘ sind es die Gespräche über Malerei, Skulptur, Architektur und eine diesen

¹ Wilhelm Heine, Sämtliche Werke, Bd. 10, hrsg. v. Carl Schüddekopf [SW], Leipzig 1910, 288.

² So Erich Hock, „dort drüben, in Westphalen“. Hölderlins Reise nach Bad Driburg mit Wilhelm Heine und Susette Gontard, Stuttgart/Weimar 1995, 20.

³ Nr. 126, 13.10.1796, StA VI, 217; Heine SW 7, (1909), 334 f.; Nachweise in Ulrich Gaier, „Mein ehrlich Meister“: Hölderlin im Gespräch mit Heine. In: Gert Theile (Hrsg.), Das Maß des Bacchanten. Wilhelm Heines Überlebenskunst, München 1998, 25-54.

Diskurs begründende Metaphysik. In 'Hildegard von Hohenthal' sind es Opern, Oratorien, Kantaten, Komponisten, Sänger und Gesang und wiederum eine die Welt der Töne begründende Metaphysik. Heine war Agnostiker und entfaltet in jedem seiner Romane einen Diskurs und seine zugehörige Welt – Leib, Auge, Ohr, Verstand⁴ – gewissermaßen als die Mythologien, die durch die physiologisch vorgegebenen Weltzugänge gebildet werden. Vergleicht man die Endfassung des 'Hyperion', deren ersten Band Hölderlin von Herbst 1796 bis Frühjahr 1797 fertiggestellt hat, mit den früheren Fassungen, so fallen die Gespräche über onto- und phylogenetische Entwicklung, Geschichts- und Kulturphilosophie auf, die nun in den Text eingestreut sind, während sie bis dahin als Theorie auf den knappen Raum der Vorreden eingeschränkt waren. Der Roman wird als „Compendium“ lesbar, eine einseitige Lektüre, vor der Hölderlin zu Recht warnt (StA III, 5), da er die Lehren etwa an Hyperions tatsächlichem Handeln überprüft und damit weit über Heine hinausgeht. Daß 'Hildegard von Hohenthal' auf den 'Hyperion' gewirkt haben muß, hat von ganz anderer Seite kommend Hans Joachim Kreuzer an der drastischen Zunahme musikalischer Metaphern, z.T. direkt in Heines Formulierung, überzeugend nachgewiesen.⁵

Der Vergleich zwischen der visuellen Diskurswelt des 'Ardinghello' und der auditiven der 'Hildegard' mag Hölderlin auch einen wichtigen Schritt in Richtung der „Neuen Mythologie“ weitergebracht haben, über die er Anfang 1797 mit Hegel verhandelte – aus dieser Zeit stammen mit hoher Wahrscheinlichkeit der in der StA 'Über Religion' genannte Aufsatz wie auch das von Hegel niedergeschriebene 'Älteste Systemprogramm'.⁶ An Heines Diskurswelten wird Hölderlin überzeugt haben, wie sich aus einem Blickpunkt, einem Weltzugang eine Welt, ein Diskurs, eine „Vorstellungsart“ (so der zeitgenössische Ausdruck)

⁴ Näheres in dem genannten Aufsatz [wie Anm. 3], 29-32.

⁵ Hans Joachim Kreuzer, Obertöne: Literatur und Musik. Neun Abhandlungen über das Zusammenspiel der Künste, Würzburg 1994, 93, 96.

⁶ Ausführlicher begründet in Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel, Hölderlin Texturen 3. „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798, hrsg. v. der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1996, 225-278.

entwickeln läßt. Gefehlt hat ihm sicher das Subjekt dieses Blickes, tritt doch weder im 'Ardinghello' noch in der 'Hildegard' das erzählende Ich konstitutiv in Erscheinung. Hölderlin war im 'Hyperion' dagegen gerade dabei, dem erzählenden Ich eine kaum zu steigernde Rolle zu geben, indem er das Erzählen als Heilungsprozeß gestaltete, durch den ein Erzähler die „Dissonanzen“ auflöst, in die er sich als Handelnder gebracht hat. Führte er jedoch in Heines Diskurswelt ein konstitutives Subjekt ein, so ergab sich die Antwort auf die religionsphilosophische Frage, warum die Menschen sich über die unvorstellbare und undenkbar Gottheit überhaupt und so viele verschiedene Vorstellungen machen. Diese Antwort mußte im Gedankenzusammenhang der „Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ gefunden werden, in denen Hölderlin im Sinne einer Volkserziehung unter Einschluß der Religion über Schiller hinauszukommen suchte (Nr. 117, 24.2.1796, StA VI, 203 und Nr. 94, 26.1.1795, StA VI, 156), der ja nur die Erziehung schöner Individualität hergeleitet hatte und damit an seiner eigentlich vorgesetzten Aufgabe einer Nationalerziehung gescheitert war. Die Gottheit ist aber nur als „höherer Zusammenhang“ einer Welt und Lebenssphäre eines individuellen Subjekts empfindbar, der den jeweils spezifischen mechanischen Raum-Zeit-Zusammenhang und die darin geltenden rechtlichen, moralischen, intellektuellen Zusammenhänge übersteigt und aufhebt. Schon die Empfindung ist an die Sphäre gebunden, noch mehr muß die Erinnerung und der Dank sich der Elemente dieser spezifischen Sphäre bedienen, um den Moment behalten zu können, in dem der höhere Zusammenhang plötzlich das Physische beseelte und das Ideelle konkret und wirklich sein ließ. Aus diesen Elementen in ihrer so wunderbar verwandelten Gestalt bildet sich die Neue Mythologie und poetische Religion: da aber und sofern Individuen eine gemeinschaftliche Lebenssphäre haben und darin gemeinsam die Momente des höheren Zusammenhangs erfahren können, ist eine Vergesellschaftung der Religion möglich, und sie zu fördern wird Aufgabe des Dichters. Was hier aus dem Aufsatz 'Über Religion' zusammengefaßt ist⁷, läßt sich aus der im Sinne des konstitutiven Subjekts kritisch überwundenen und ergänzten Diskurswelt der „Vorstellungsart“ Heines entwickeln. Es läßt sich dann auch

⁷ Vgl. auch Texturen 3 [wie Anm. 6], 231-242.

unschwer an Hölderlins Dichtung ablesen: Die Sphäre „Heidelberg“ zum Beispiel „schenkt“ dem Fluß Quellen, die Ufer sehen ihm nach, der Fluß wirft sich, liebend unterzugehen, in die Fluten der Zeit und tut dies analog dem traurigfrohen Herzen. Die Beseelung der physisch-mechanischen Zusammenhänge und die konkrete Vorzeichnung des seelischen Wegs durch den Fluß sind evident; es ist der Zauber, der das vorübergehende Ich auf der Brücke anfesselte und dessen Empfindung nur in solchen mythisch-kontrafaktischen Vorstellungen erinnert werden kann. Hölderlins Ansätze schon in den Tübinger Hymnen, gemäß der Forderung Herders neue Mythologie oder wenigstens neu gebrauchte Mythologie poetisch zu erfinden, erhalten durch die Weiterentwicklung von Heinse's Diskurswelt-Gedanken neuen Auftrieb und neue Richtung; man sieht das bereits an den im unmittelbaren Umkreis dieser Begegnung entstandenen Entwürfen wie 'Die Muße', 'Die Völker schwiegen, schlummerten...' oder an einer Reflexion über die Unmöglichkeit des Mythos wie in 'Buonaparte'.

'Hildegard von Hohenthal' ist ein Musikroman; endlose Besprechungen heute nicht mehr gespielter Opern verführen zum „diagonalen Lesen“ und verbergen die musikästhetischen Neuerungen, die bei den Zeitgenossen und noch im 19. Jh. beträchtlich gewirkt haben. Heinse entwickelt die musikalische Affektenlehre⁸ des Barock weiter, die die Darstellung und Erregung weniger Grundaffekte und ihrer Mischungen durch die mittels Schallwellen sich dem Ohr mitteilenden Schwingungsverhältnisse, Lautstärken und Tondauer, Rhythmen und Takte gelehrt hatte. Er reduziert die an der Rhetorik der einzelnen Affekte interessierte Musikästhetik auf ein Grundprinzip: das der Lebensenergie und ihrer Spannungszustände Normal-, An- und Abspannung, die er bis in die physiologisch-organischen Befindlichkeiten des Körpers hinein herrschen sieht, auf die dann auch die physiologischen Wirkungen der Schallwellen von der gespannten Saite her möglich werden. Man erkennt hier, warum sowohl Heinse wie Hölderlin sich für Soemmerings „Seelenorgan“ und die Annahme einer physiologischen Direktein-

⁸ Dazu vgl. Ulrich Thieme, Die Affektenlehre im philosophischen und musikalischen Denken des Barock. Vorgeschichte, Ästhetik, Physiologie, Celle 1984 (Sonderdruck aus TIBIA, Magazin für Freunde alter und neuer Bläsermusik) und Rolf Dammann, Der Musikbegriff im deutschen Barock, Köln 1967, 215 ff.

wirkung auf die Seele und von der Seele auf den Leib interessiert haben. Daß Takt und Rhythmus als bewegte Existenz und Lebensenergie Leib und Seele zugleich bewegen, ist eine alte Erkenntnis der Musiktheorie, Heinse führt sie auch in die Dichtung hinüber:

Die [Vers] Füße insgesamt sind die mannigfaltigen Formen der Bewegung in ihrer Reinheit von der Materie abgesondert. Die Mittel, wodurch sie sich dem Gehör äußern, sind Töne und Worte; und durch Töne und Worte stellt die Kunst die Wirklichkeit in der Natur selbst dar. Wir wollen also zum Beyspiel nur *die* Wirklichkeit aufsuchen, die der allgemeinste Fuß in allen Sprachen, der *Jambos*, darstellt $\cup -$: und dieß am Menschen. Er bewegt sich am öftesten mit Händen, Armen, Füßen und Beinen. Wir finden gleich die Form, wenn er mit der Rechten ausholt und zuschlägt. Die kurze Sylbe drückt die Bewegung aus, und die lange die auffallende Kraft. An den Beinen ist sie ein Sprung, ein rasch fortgesetzter Doppelschritt. Wollen wir noch andre Theile des Körpers nehmen? Ein zum Kusse gehaschter Mädchenkopf. Nun die Worte, welche diese Handlung ausdrücken: *ich schlug, ich sprang, ich schritt, ich küßte sie*. Die Form kommt ganz mit der Bewegung überein.⁹

Die leirnden deutschen Metren mit Schlußreimen zerstören nach Heinse die unglaubliche Vielfalt des metrisch Möglichen, das die Griechen mit ihren variabel komponierten Versen in den Chorliedern der Tragödien und bei Pindar meisterhaft ausgeschöpft hatten. Heinse empfiehlt die Übersetzung aus diesen Chorliedern; in seinen Tagebüchern finden sich solche Übersetzungen. Auch Hölderlin übersetzt wahrscheinlich sogleich ein Chorlied aus dem 'Ödipus auf Kolonos', und auf demselben Blatt, sozusagen dem Gründungsblatt der neuen Poetik, findet sich der erste Entwurf zu dem Gedicht 'Die Schlacht'¹⁰ in freimetrischen Versen. Heinse bringt auch eine lange Liste von sog. Wortfüßen, längeren metrischen Kombinationen, wie Klopstock sie in seiner Abhandlung 'Vom deutschen Hexameter' angegeben hatte¹¹;

⁹ Heinse SW 5, 357.

¹⁰ Abgebildet Texturen 3 [wie Anm. 6], 207. 'Die Schlacht' trägt später den Titel 'Der Tod fürs Vaterland'.

¹¹ Klopstock Sämtliche Werke. Bd. 10. Leipzig 1857, 140.

eines der Beispiele Klopstocks für einen „heftigen“ Wortfuß, nämlich „zu der vertilgenden“ bringt Heinse in erweiterter Form: „von dem Gebirg' in das Thal herab zu der vertilgenden Schlacht“¹², und das war wohl die Ausgangsidee Hölderlins für 'Die Schlacht', die damit aus der quasi biographischen Aktualität, in die man die spätere Ode 'Der Tod fürs Vaterland' gerückt hat, in die fiktive Rede eines der singenden Barden in Klopstocks Bardiet 'Hermanns Schlacht' distanziert wird, einem wichtigen Gesprächsgegenstand zwischen Heinse und Hölderlin bei ihrer Wanderung im Teutoburger Wald, denn Heinse hatte in der 'Hildegard' immer wieder auf Klopstocks Bardiet und die Absicht des Komponisten Gluck, ihn zu vertonen, angespielt. Legt man die Charakterisierungen Klopstocks und Heinses an die Wortfüße des Entwurfs 'Die Schlacht' an, so erhält man:

<i>O Schlacht fürs Vaterland</i>	U - - , - U -	stark, ernst
<i>Flammendes blutendes Morgenroth</i>	- U U - U U , - U -	stark, ernst
<i>Des Deutschen, der, wie die Sonn, erwacht</i>	U - U , U U U - U	-sanft, heftig
<i>Der nun nimmer zögert, der nun</i>	U U - U , - U U	-munter, stark
<i>Länger das Kind nicht ist</i>	- U U - U -	munter
<i>Denn die sich Väter ihm nannten</i>	U U U - U , U - U	heftig, sanft
<i>Diebe sind sie</i>	- U U -	stark
<i>Die den Deutschen das Kind</i>	U U - U U -	heftig
<i>Aus der Wiege gestohlen</i>	- U - U , U - U	sanft, sanft
<i>Und das fromme Herz des Kindes betrogen,</i>	- U - U - , U - U U - U	sanft, sanft
<i>Wie ein zahmes Tier, zum Dienste gebraucht.</i>	- U - U - , U - U U	-sanft, heftig

Hier ist zweifellos noch vieles unsicher: Ob Hölderlin so skandiert hat, wie ich es vorschlage, ob er überhaupt dem Wortfuß-Prinzip Klopstocks, das Heinse wieder empfahl, folgte und, wenn ja, dann auch die Charakterisierungen der „Beschaffenheit“ dieser Wortfüße übernahm, ist offen und bedarf der Untersuchung an allen freimetrischen Texten Hölderlins. Aber schon der Übertragungsversuch der Klopstockschen Beschaffenheiten auf Hölderlins Verse ergibt bestimmte prosodische Kombinationen in der Zeile und zwischen den Zeilen, Wiederholungen, prosodische Muster, die dem Inhalt nicht nur entsprechen, sondern ihm

¹² Heinse SW 5, 358.

auch bestimmte Kontur durch die auszudrückenden Stimmungen verleihen. Da die früheren Versuche zur Annäherung an Hölderlins Prosodie¹³ ganz andere methodische Ansätze verfolgen, scheint sich hier ein neues Forschungsgebiet aufzutun, das einen prosodischen Wechsel der Töne erschließt und die freimetrischen Dichtungen Hölderlins bis in die spätesten Gesänge hinein, unter Umständen auch die Prosa des 'Hyperion', in neuem Sinne hörbar, rezitierbar und verständlich macht. Auch verständlich, denn der affektive Beiklang, den die Beschaffenheiten der Wortfüße dem Gesprochenen mitteilen, gibt dem Sinn erst die Bedeutung, die Unter- und Obertöne und Bewertungen, die ja mündliche Rede jedem Satz verleiht und die Klopstock mit seiner Wortfuß-Theorie auch der schriftlichen Partitur einschreiben wollte. Hölderlin hat vielleicht Klopstocks und Heinses Anregungen auch für seine Oden, Hexameter- und Distichengedichte übernommen, denn die Wortfüße lassen sich selbstverständlich auch in vorgeschriebene Metren einfügen, und viele von Hölderlins textlichen Überarbeitungen könnten nicht nur semantische, sondern prosodische Gründe haben – eins ist sicher: Hölderlin hat nach der Begegnung mit Heinse bis zu den Gedichten der Turmzeit praktisch keine Reimstrophen mehr geschrieben.

Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne ist offenbar in wesentlichen Punkten von Heinses Erläuterungen zu den Intervallen des Dreiklangs inspiriert; eine grobe Skizze soll vorläufigen Eindruck verschaffen. Nach Heinse drücken die verschiedenen Dreiklänge verschiedene Fülle der Existenz aus, Dur „volle Existenz“, Moll „zeigt an, daß uns etwas fehlt; und darüber Zärtlichkeit, Rührung, Traurigkeit aller Art“, der verminderte Dreiklang „einen so großen Mangel der Existenz in dem Wesen, daß es damit nicht bestehen kann“; der übermäßige Dreiklang „ist nur ein plötzlicher Übergang“.¹⁴ Heinse konzipiert also „drey Arten von Existenz“, Fülle, Mangel und zwei Formen von „Übergang“, ähnlich wie Hölderlin. Die drei Töne dieser Dreiklänge entsprechen anscheinend Hölderlins Tönen naiv, heroisch, idealisch:

Alle drey Arten von Existenz entwickeln sich aus einem Grundton, und werden durch die Melodie zu Leben und Handlung. [...] Die Terz ist

¹³ Z.B. Dietrich Seckel, Hölderlins Sprachrhythmus, Leipzig 1937.

¹⁴ Heinse SW 5, 59 f.

gleichsam das Herz, der Sitz der Leidenschaft; und die Quinte der himmlische Geist, den der Schöpfer dem Menschen einhauchte. Sie verträgt gar wenig Veränderung, wenn sie nicht aus einem Engel des Lichts zum Teufel, oder zur elenden, kranken Kreatur werden soll.¹⁵

Von Veränderung der Intervalle kann Heinse reden, da er sich nicht in einer temperierten Stimmung bewegt; beim Spielen auf einem nicht „wohltemperierten Klavier“ werden, je höher im Quintenzirkel man in die Kreuztonarten kommt, die Terzen und Quinten erhöht und aggressiver, je tiefer in die B-Tonarten, die Terzen und Quinten matter, melancholischer, trübsinniger. Daraus plausibilisieren sich die Variationen der Toncharaktere bei Hölderlin, sowohl die der Grundstimmungen, woraus sich die Wahl einer Stilart ergibt (vgl. StA IV, 266-270), wie auch die Variationen im Charakter des Naiven, Heroischen und Idealischen. Da es sich um Intervalle (Terz, Quinte) relativ zum Grundton handelt, ist die Doppeltönigkeit z.B. naivIdealisch, wie sie die Tontabellen vorsehen, sinnvoll und kann sich im Vokabular des Dichters „akkordisch“ ausdrücken – „traurigfroh“ – oder melodisch als Folge verschiedentöniger, einander qualifizierender Vorstellungen. Die Ode 'Heidelberg' (StA II, 14 f.) beginnt: „Lange lieb' ich dich schon“: Lieben ist eine Beziehung, die nicht über den Augenblick ihrer glücklichen Erfüllung hinausschaut und -strebt, also „naiv“; „lange ... schon“ dagegen eröffnet den Blick in eine tiefe Vergangenheit, gegebenenfalls mit der sehnenenden Erinnerung an den Beginn oder besonders bedeutende Momente dieser Beziehung und steht zur Genügsamkeit des Liebens im Intervallverhältnis der „Quint“, die den naiven Grundton idealisch qualifiziert. Ähnlich „Mutter – nennen“, „kunstlos – Lied“, „ländlich – schönste“, „Vaterlands – städte“. Die erste Strophe ist aus solchen naivIdealischen semantischen Kombinationen gebaut; ein Glücklich-Zufriedenes geht aus sich heraus, teilt sich mit, bezieht sich auf Größeres. Dieser Figur stellt die zweite Strophe die Figur der Überwindung entgegen: fliegen – über die Gipfel, schwingen – über den Strom, vorbeiglänzen – der Stadt, tönen – die Brücke. Der Fluß zieht an der Stadt vorbei, die Brücke geht über den Fluß, die Menschen über die Brücke, der Vogel fliegt über die Gipfel. Das Überwindende, heroisch im Grundton, blickt zurück auf das, was es

¹⁵ Heinse SW 5, 60.

unter und hinter sich läßt und das damit als Untätigeres, Naives erscheint. Und so weiter durch die Strophen des Gedichts hindurch.

Erkennbar wird hier, aber auch aus den theoretischen Erörterungen, daß Hölderlin die Vorstellungen Heinses von den Arten der Existenz, von den An- und Spannungsverhältnissen der Lebensenergie auch auf die geistigen Tätigkeiten, das Denken und Vorstellen, angewandt hat. Eine Stadt, in der man gern ist, „Mutter nennen“ zu wollen, weicht von dem ab, was der gute Menschenverstand und gar das sich auf rational überprüfbare Tatsachen begründende Urteil als üblich akzeptieren würden. Der Affekt, die Liebe (und das Vorbild Sophokles') treibt die rational zulässige Bezeichnung über das Maß hinaus und fingiert idealisch, es gäbe kein faktisches Hindernis weder im Sprecher (dessen Mutter die Stadt nicht ist), noch in der Stadt (die er nicht um Erlaubnis fragt), dieser Stadt einen für ihn gültigen neuen Namen zu geben, einen Namen, der ein liebendes Gegenüber zu der kindlichen Liebe des Sprechers konstituiert. In diesem Sinne sind auch die anderen in dem Gedicht verwendeten Sprachverfahren zu analysieren: nach dem Nennen der ersten Strophe die Strukturanalogie Vogel/Brücke usw. in der Überwindungs-Figur der zweiten Strophe, das als-ob-Verfahren der dritten, die Mehrfach-Metaphorisierung zwischen Jüngling, Strom und Herz in der vierten und damit der Ansatz zum erzählbaren Landschaftsmythos in den restlichen Strophen.

Dies alles sind, nimmt man z.B. die prosaische Rede des *common sense* als Maßstab, Abweichungen, Spannungszustände des Denkens, Vorstellens und Empfindens, die die „Arten der Existenz“ im sprechenden Ich symptomatisch abbilden und zugleich, der musikalischen Übertragungstheorie entsprechend, dem Denken, Vorstellen und Empfinden des Rezipienten als Energiezustände und -prozesse mitteilen. Es geht hier ja nicht um die inhaltliche Aussage eines Gedankens, sondern um die Gewalt der Tropisierung und Metaphorisierung, die einem zugrundeliegenden Gedanken die erscheinende Formulierung gibt. Es ist ein Musizieren mit Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen, jeweils zwei- oder mehrstimmig, wie vorhin besprochen, was Hölderlins Dichtung seit der Auseinandersetzung mit Heinses Musiktheorie bestimmt. Ton ist im ursprünglichen Sinne *tonus*, Spannungszustand; Wechsel der Töne ist der geregelte Wechsel von Spannungszuständen in Gedanke, Vorstellung oder Empfindung relativ zu wechselnden Grundzuständen in Gedanke, Vorstellung und Empfindung. Denkt man

an die vorhin skizzierte Lehre von der Neuen Mythologie, der Idealisierung des Physischen und der Konkretisierung des Ideellen in der mythischen Rede der Empfindung, der Erinnerung und des Dankes zurück, so ist diese Theorie der Tropisierung von Gedanke, Vorstellung und Empfindung im Wechsel der existenziellen Spannungszustände eine sinnvolle Konsequenz, denn in der Rede des prosaischen *common sense* oder des rationalen Urteils läßt sich über diese Erfahrungen und Erinnerungen nicht mehr reden.

Die skizzierten und im einzelnen sehr viel weiterauszuführenden Neuerungen in Hölderlins Poetik – Compendium-Lesart des 'Hyperion', Neue Mythologie, neue Metrik und Prosodie, Wechsel der Töne – treten unmittelbar nach dem Symphilosophieren mit Heinse im Herbst 1796 in Erscheinung. Hölderlin hat von Heinse nichts übernommen, sondern auf allen genannten Gebieten dessen Ansätze weitergedacht, aus der Musik auf die Poesie übertragen und zu einer in sich konsistenten anthropologischen Poetik geformt, von der er in den Homburger Aufsatzfragmenten Teilaspekte zu formulieren suchte und die seine Dichtung bis in die Spätzeit bestimmt. Wegen der tiefgreifenden Veränderungen seiner Ansätze hat Heinse den Jüngeren nicht verstanden und nicht geschätzt. Aber Hölderlin widmete ihm 'Brod und Wein' und zunächst auch den 'Rhein': Heinse blieb für ihn „dort drüben, in Westphalen, / Mein ehrlich Meister“.

Hölderlin und Hegel in Frankfurt: Hegels 'Dissertatio' über die Planetenbahn und Hölderlins Dichtungstheorie

Von

Sieglinde Grimm

Am Anfang stand ein Referat über das gemeinsame Interesse Hölderlins und Hegels an der Astronomie. Entscheidend hierfür war Johannes Keplers Rückführung der exzentrischen Planetenbahnen auf ein gemeinsames Gesetz zwischen der ‚göttlichen‘ Sonne und den Planeten, woraus die Ebenbürtigkeit von irdischem und himmlischem Kosmos abgeleitet wurde. Hölderlin und Hegel verteidigen Keplers Position gegen die Newtonsche Mechanik, in der die Kräfte der Materie äußerlich bleiben. Dies geschieht, indem sie den irdischen Bereich der materiellen, stofflichen Ausdehnung aufwerten und mit der geistig-intelligiblen, dem Göttlichen korrespondierenden Komponente in ein Verhältnis setzen, was methodisch dem ‚idealistischen Dreischritt‘ zuzuordnen ist.

Vor diesem Hintergrund wurde Hegels Einfluß auf Hölderlins Dichtungstheorie diskutiert. Bei beiden geschieht die Aufwertung des Materiellen, indem diesem ein Gegensatz beigegeben wird. Spricht Hegel von einem der Materie innewohnenden „Unterschied von Kräften“ (Diss 11/97)¹, so konzipiert Hölderlin den ‚poetischen Wirkungskreis‘, woraus der Dichter seinen Stoff rekrutiert (StA IV, 244, Z. 19 – 245 Z. 22), mittels einer ‚Tendenz‘, die im Stoff einen gegen den Geist gerichteten Gegensatz bewirkt.

Hegel zufolge werden Zentrifugal- und Zentripetalkräfte, die die Planetenbahnen bestimmen, „unter einem Winkel entgegengesetzt [...]

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*. Philosophische Erörterung über die Planetenbahn. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert v. Wolfgang Neuser [= Schriften zur Naturphilosophie, Bd.2, hrsg. v. Reinhard Löw], Weinheim 1986, im folgenden als *Diss*; angegeben wird die Seite des Textes von Hegel und die Seite des fortlaufenden Buchtextes.

der die gerade Linie einer Entgegensetzung in zwei aufspaltet“ (Diss 23/121), woraus sich schließlich „zwei Gedoppeltheiten [...] oder vier Weltgegenden“ ergeben (Diss 11/97). Ähnlich fordert das Verhältnis zwischen poetischem Stoff (Materie) und Geist (Form) einen „geradentgegengesetzten“ Zustand (StA IV, 246, Z. 25). Insofern „der Geist, das idealische, wie auch der Stoff, die Darstellung, zweierlei heißen“ (StA IV, 244, Z. 13 f.), zeichnet sich dabei ebenso eine Vierheit ab.

Eine weitere Übereinstimmung beruht auf dem Konzept der ‚Wechselwirkung‘ die bedingt, daß „eine der entgegengesetzten Kräfte wächst“, während die andere abnimmt (Diss 14/103). Dem korrespondiert das Wechselverhältnis zwischen poetischem Stoff und Geist, wonach beide Komponenten Funktionen der anderen übernehmen und ersetzen können (vgl. StA IV, 241, Z. 3 – 243, Z. 20).

Fordert Hegel für die Vereinigung der Gegensätze eine „dritte Kraft“ (Diss 15/105), so bindet auch Hölderlin Entgegensetzung und Vereinigung des poetischen Ich an „ein drittes“ (StA IV, 254, Z. 1). Die Vereinigung findet in beiden Fällen im ‚Punkt‘ statt, der als ungeteilte Einheit am Geistigen teil hat und zugleich im Raum einen Gegensatz bewirkt (vgl. Diss 26 f./127 f. und StA IV, 249, Z. 33 – 250, Z. 26).² Der Vorgang der Vereinigung geschieht bei Hegel „negativ durch den Begriff des Unendlichen“ (Diss 5/85); ebenso vollzieht sich in Hölderlins Poetologie die Einheit „negativpositiv“, und zwar dann, wenn der Geist in der „Unendlichkeit fühlbar“ wird (StA IV, 250, Z. 1 und 17 f.).

Ähnlich wie Hegels spekulativer Ansatz mittels einer an der Physik orientierten Geometrie „das Ganze setzt und daraus die Beziehungen seiner Teile ableitet“ (Diss 12/99), legt Hölderlin dem poetologischen Verfahren ein „Ganzes überhaupt“ (StA IV, 246, Z. 6) zugrunde, aus dem sich das Verhältnis der Teile entfaltet.

Zuletzt wurde nach der Bedeutung der erarbeiteten Strukturen für Hölderlins ‚Hyperion‘ gefragt. Bereits die Voraussetzung eines in der Natur gegebenen Ganzen wiederholt sich in der anfangs gegebenen Prämisse „Eines zu seyn mit Allem“ (StA III, 9). Das Konzept einer

² Vgl. dazu die Ausführungen zur „Metaphysik des Punkts“ bei Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geistige Prozeßnatur. Schellings spirituelle Naturphilosophie zwischen 1800 und 1810*. In: HJb 30, 1996/97, 42-57; 49.

Entgegensetzung der Kräfte zeichnet sich im Verhältnis zwischen Diotima und Alabanda ab; Diotima verkörpert dabei die ans Irdische gebundene Schönheit, Alabanda hingegen eine Tatkraft, die sich aus dem Geist herleitet. Dabei ergibt sich die Konstruktion einer Vierheit, insofern Diotima durch die Liebe zu Hyperion das geistige Moment aufnimmt (vgl. „dein Geist war in mich übergegangen“, StA III, 146), während sich Alabanda umgekehrt von Diotimas Schönheit angezogen fühlt (vgl. „es ist ein kindischer Versuch, diß Wesen sehn zu wollen ohne Liebe“, StA III, 136). Zugleich wird in dieser Konstellation eine ‚Wechselwirkung‘ manifest: in dem Maße, in dem Diotimas Einfluß auf Hyperion wächst, wird derjenige Alabandas geringer (1. Band) und umgekehrt (2. Band). Hyperion fungiert dabei als das die Gegensätze vereinigende ‚Dritte‘; insofern sich mit Diotima und Alabanda anschauliche Schönheit und geistige Tatkraft in ihm kreuzen, beschreibt sein Lebensweg eine ‚exzentrische Bahn‘ im Sinne der Keplerschen Planetenbahn, die sich im Zusammenwirken irdischer und zölestischer Kräfte bestimmt. Daß sich die Einheit ‚negativ‘ im Unendlichen manifestiert, läßt sich auf Diotimas Aussage – „Wir stellen im Wechsel das Vollendete dar“ (StA III, 148) – beziehen, sofern eine ‚Vollendung‘ Unabschließbarkeit impliziert; die Negation wäre dabei dem Tod Diotimas zuzuordnen.

Als Ergebnis der Diskussion wurde festgehalten, daß sowohl der Dichtungstheorie als auch dem Roman Hölderlins ein kosmologisches Konzept zugrunde liegt. Hölderlin folgt dabei der dichterischen Prämisse einer ‚Nachahmung der Natur‘, wobei ‚Natur‘ im Sinne der Antike als Ordnung des Kosmos zu verstehen ist.

Emilie – Susette – Bonaparte

Von

Jean-Pierre Lefebvre

Hölderlins 'Emilie vor ihrem Brauttag' wird oft unter die weniger wichtigen Werke Hölderlins eingereiht und blieb lange Zeit kaum berücksichtigt. Diese mindere Beachtung liegt wohl am Werk selber, wahrscheinlich aber auch daran, daß es eine Auftragsarbeit ist, über die Hölderlin sich nachträglich mit einer gewissen Distanz geäußert hat: „Emilie, die auch leichtsinnig genug hingeworfen ist, aus Nothwendigkeit und Dienstfertigkeit“ (StA VI, 380).

Dieses sechshundertdrei Verse lange, im Juni-Juli 1799 entstandene Briefgedicht ist sogar in die Kategorie der Fehlleistungen gefallen: man solle eher vermeiden, diese Mißgeburt zu lesen, sie könnte einen enttäuschen und Hölderlins Bild irgendwie schaden. Die Entstehungsgeschichte selbst, die Mißverständnisse zwischen Hölderlin und dem Herausgeber des 'Taschenbuchs für Frauenzimmer von Bildung, auf das Jahr 1800', wo es gedruckt wurde, seien ein objektives Indiz dafür, daß es nicht anders ausgehen konnte: das Werk entstand im Zeichen der notwendigen Übereilung, der dienstfertigen Anpassung an fremde Forderungen. Zeitnot, Unfreiheit, das sind keine Arbeitsbedingungen für Hölderlin.

Nun interessiert mich heute an diesem Werk gerade dieses Mißlingen, das Verpfuschte, das Unbehagen des Lesers: a) weil diese Auftragsarbeit für sich nicht so schlecht ist, b) weil 'Emilie' Hölderlins letztes längeres Werk ist, das zu Ende geschrieben wurde. Danach beginnt die Ära der nicht vollendeten Werke: so z.B. die in derselben Zeit und zum größten Teil im selben fünfhebigen-jambischen Versmaß geschriebene, nie vollendete Empedokles-Tragödie. Danach beginnt die Fragmentation. Letztendlich aber auch gerade weil Hölderlin, der große Zauderer und Verzögerer, dieses lange Gedicht in einer solch knappen Zeit (weniger als einem Monat), mit „Eilfertigkeit“, wie er selber schreibt, ausarbeitete. 'Emilie' dokumentiert insofern die poetischen, aber auch die ideologischen *Reflexe* des Dichters: die wenigen Wissenschaftler, die sich mit diesem Text befaßt haben – Emil

Lehmann 1925, Christoph Prignitz 1992 und Sabine Doering 1996 – fanden da reiches Material zur besseren Kenntnis des Dichters.

Ich muß auch – notwendig dienst- und eifertig – vereinfachen: Lehmann unterstreicht und kommentiert die Beziehung des Textes zur Frankfurter Konstellation um Susette Gontard und erinnert an die große Ähnlichkeit von Hölderlin und von Susettes Bruder, wobei er auf die wohl im Herbst 1800 entstandene, erst 1853 von Mörike veröffentlichte Ode 'An eine Verlobte' verweist. Prignitz, der hier philologisch am ausführlichsten verfährt, interessiert vor allem die historisch-politische Dimension des Textes, der ein erstes, frühes Dokument der Hölderlinschen Wende, einen ersten Bruch mit der Sympathie für die gewalttätige Revolution darstelle: er zieht zur Aufklärung dieses Aspektes die Gedichte 'An die Deutschen', 'Gesang des Deutschen' und 'Germanien' heran. Sabine Doering, deren Studie „Heroische Mädchenbildung“ betitelt ist, entwickelt ihrerseits die Problematik der Mädchenbildung und analysiert das Gedicht als Prozeß einer allmählichen Emanzipation der jungen Emilie. Ryszard Fryderyk Forsys Aufsatz von 1968 zur Gattungsproblematik der Idylle konnte ich bis heute leider nicht einsehen.

Ich möchte heute nur versuchen, diese drei Komponenten zu „totalisieren“, die 603 Verse (StA I, 277-297) aus einer synthetischen Perspektive neu zu lesen.

Ein gewisser Konsens herrscht in der Lektüre des Textes in Sachen Vornamen und Gestalten – nur bei Lehmann nicht ganz, wenn ich mich recht erinnere: Emilie ist eine Deutsche, ihr auf der Insel Korsika gefallener Bruder Eduard ist ein Deutscher und irgendwie mit den anderen eduartistischen Gestalten verwandt, also mit dem irischen Revoluzzer und Freiheitskämpfer Sinclair, der im folgenden Herbst desselben Jahres, in der Ode 'An Eduard', unter dieser Benennung wiederum angesprochen wird. Nicht uninteressant dabei ist die Variation um diese Benennung: „Bundestreue. / An Sinklair“, dann „An Bellarmin“, dann „An Arminius“, dann „An Philokles“ (vgl. StA II, 462-464). Hölderlin befand sich sogar in Homburg bei Sinclair, von dem Böhlendorff zur selben Zeit schreibt, er sei ein „Republikaner mit Leib und Leben“ (StA VII 2, 136). Aber von diesem deutschen Eduard wissen wir nur, daß er – wie ein Internationaler Brigadist vom Spanischen Bürgerkrieg – nach Korsika gezogen ist und dort unter der Führung des korsischen Patrioten Pasquale Paoli für die Unabhängigkeit

der Insel den Genueser Besatzer bekämpft hat. Der Vater heißt Vater, wir wissen also nicht, wie er heißt. Und der dritte Mann, den Emilie in den nächsten Tagen heiraten soll, heißt Armenion, ein Hinweis auf den Cherusker Arminius, aber auch auf den durchsichtigen Briefempfänger Bellarmin, also bello Arminio, nur daß diesmal die Zusammensetzung nicht römisch-germanisch, sondern griechisch-germanisch klingt. Auf diese Namen kommen wir noch zu sprechen.

Vielleicht sollten wir davor noch einmal versuchen, über diese immanenten Identitäten hinaus zu kommen.

Emilies Adressatin heißt Klara und entspricht in dieser lateinischen Transparenz dem Adressaten von Hyperion, Bellarmin. Von ihren Briefen an Emilie ist nie die Rede. Das soll aber die weibliche Leserschaft nicht stören: Klara ist hauptsächlich ein Requisit der Gattung Brief-Roman, und insofern so gut wie anonym, zumal es der deutschen Literatur des 18ten Jahrhunderts keineswegs an Klaras und Klärchen fehlt. Die Benennung ist hier weniger kryptisch als die von Bellarmin. Es gibt hier kein Spiel mit der Etymologie noch mit der Geschichte. Man stellt sich aber Klara jung, freundlich, helläugig, hellhaarig, vor allem aber hellhörig vor, wie die deutschen Leserinnen des Taschenbuchs es auch waren. Die bellarminische Funktion entzweit sich hier: der Freundin Klara kommt die postalische Funktion zu, der männlichen Gestalt Armenion entspringt das symbolische Etymon, irgendwie also die dadurch bedeutete Botschaft. Es ist auch anzunehmen, daß der protestantische Stifter Hölderlin vom 1609 gestorbenen protestantischen Theologen Arminius gehört hatte, vom Begründer also des sogenannten Arminianismus, einer Lehre, die sich dem striktobserwanten Calvinismus widersetzte und der Gesinnung der republikanischen niederländischen Bourgeoisie eher entsprach als der konkurrierende Gomarismus. Sabine Doering stellt mit Recht fest, daß eines der Zeichen, die Emilies politische und intellektuelle Emanzipation belegen, gerade die Tatsache ist, daß Emilie im dritten Brief den Wunsch äußert, die Dinge selber mit „eigenen Nahmen“ zu bezeichnen (v. 331). Sie möchte auch Namensgeberin werden wie die männlichen Eroberer und Wissenschaftler, aber auch wie die Dichter. Das bloße gegenseitige Aussprechen der Vornamen sowie das Unterschreiben mit dem Vornamen spielen im Ablauf der Geschichte eine entscheidende Rolle. Armenion wird zunächst von Emilie mit dem Bruder verwechselt. Aber Armenion bedeutet auch „Bruder“ (lat. *germanus*): der geliebte, in

Deutschland gebliebene Bruder wird zum Briefschreiber, trennt sich damit endgültig vom Wahn, nennt seinen Namen, wird dann zum Verlobten, zum Mann, während die Schwester des verstorbenen Sohns, also die Tochter des namenlosen Jahweh-Vaters, zur Braut, zur Frau wird. Mitten in dieser Vornamen-Topik spielt sich wie bei Hegel die Dialektik der Sittlichkeit ab. Soviel also zu Armenion...

Ist aber Emilie nur der Vorname derjenigen, die Armenion (Nominativ-Akkusativ) lieben soll? Dieser Vorname ist ein Teil der Bestellung. Der Herausgeber und Verleger hatte nämlich in der vorangehenden Ausgabe des Taschenbuchs die Leserschaft mit folgenden Worten zu ködern gesucht: „Das Titelkupfer stellt Emiliens Bildniß vor, deren Geschichte im nächsten Jahre erzählt werden soll.“ (StA I, 599). Dieses Bildnis war also das einzige „sinnliche Muster“ für die Figur Emiliens, der außerdem, nach den Anforderungen von Neuffer und Steinkopf, „der Charakter eines recht edlen, vortrefflichen Mädchens gegeben werden“ mußte. (StA VII 1, 131). Dies geschah tatsächlich, indem die erzählte Geschichte geradezu geschichtlich, historisch wurde.

Aus der Vorgeschichte des Gedichtes, also aus dem Inhalt der Verhandlungen zwischen Steinkopf, Neuffer und Hölderlin, ist auch die Annahme abzuleiten, daß diese Arbeit einen Teil der poetischen, politischen und philosophischen Substanz reflexartig übernimmt, die der Stoff der projektierten Zeitschrift 'Iduna' sein sollte. Darauf spielt ganz eindeutig die Erscheinung des altgermanischen Gottes Braga im Vers 207 an. Dieser Gott, der auch ein Gott der Poesie war, ist der Gatte von Iduna, Göttin der ewigen Jugend. Die zeitgenössischen Herder-Leser, die wohl Herders Aufsatz 'Iduna, oder der Apfel der Verjüngung' kannten, konnten dabei den Hinweis auf den ideologischen Hintergrund dieser Mythe nicht überlesen, wenn sie auch von Hölderlins bestimmtem Iduna-Projekt nichts wußten.

Emilie: wenig zu tun mit der Aemilia tertia, Gattin des Scipio, mütterlicher Großmutter der Gracchen, obwohl Kleidung und Frisur auf dem Bildnis ein eher römisches Bild von ihr geben.

Emilie, ein Glück irgendwie, weibliche Form von 'Emile, ou de l'Education'. Es gibt sogar in Rousseaus 'Emile' eine Stelle, die heißen könnte: „Sophie vor ihrem Brauttag“. Hölderlins Emilie macht, wie Rousseaus Julie im Briefroman 'La nouvelle Heloise', einen ganzen Erziehungsprozeß durch. Nur daß sie am Ende nicht das eher traurige

Los der Frauen bei Rousseau erfahren soll. Wie bei Emile beginnt ihr Leben mit der Natur und endet mit Politik und Gesellschaft. Emilie nimmt vielleicht die Züge und die Bedeutung auf, die Hölderlins und Susette Gontards reaktive Rezeption der rousseauistischen Lehre war. Außerdem ist das Verfahren der Erziehungsgeschichte irgendwie parallel bei Rousseau und Hölderlin. Im 'Emile' kennt man zunächst Sophie nur als Bild, als Bildnis, als Vorstellung; erst danach wird das Bild mit der realen Sophie ausgefüllt.

Ein weiterer, diesmal aber nicht vorgegebener Hinweis auf Rousseau in Hölderlins Briefgedicht wäre die korsische Seite der Geschichte. Bonapartes leidenschaftliche Rousseau-Lektüren gehörten 1799 schon zu seiner Legende. Außerdem war Rousseaus politisches Interesse für die selige Insel Korsika wohlbekannt: Prignitz erinnert ausführlich daran, wie Rousseau mit einem Verfassungs-Projekt für die korsische Republik beauftragt worden war. In Hölderlins Frankfurter Zeit war Korsika wieder französisch geworden (das hieß auch republikanisch). Die Geschichte der Insel ist nicht nur poetisch, sondern auch wirklich mit der griechischen Geschichte verbunden. Insofern ist 'Hyperion' selbst indirekt ein korsisches Buch, während das höchst rousseauistisch bestimmte Tragödien-Fragment 'Empedokles' auf die korsische Problematik hinweist.

Nun gibt es noch eine andere Emilie, die die Deutschen, und ganz besonders die Hofmeister und sonstigen Pädagogen, gut kennen: die junge Mitsprecherin der Madame d'Epainay in den dank Diderot bei Crusius in Leipzig 1774 und 1787 erschienenen, damals schon dreimal in deutscher Übersetzung vorhandenen 'Conversations d'Emilie'. Diese Emilie ist die 1767 geborene Enkelin der Madame d'Epainay, einer französischen Schriftstellerin, die hauptsächlich dank ihrer Memoiren berühmt geworden war und Jean-Jacques Rousseau in La Chevrette untergebracht hatte. Sie, die Großmutter, hatte das Kind wortwörtlich entführt in der Absicht, es richtig zu erziehen, das heißt zu befreien. Die Gespräche der 'Conversations' inszenieren das Gegenüber von Großmutter und Kind. Die unbefangenen, naiv-frechen, meistens höchst pertinenten Fragen der kleinen Emilie werden beantwortet und lehrend kommentiert. Der Erfolg des Werkes war ungeheuer. In den 70er Jahren – wie das die Rezension in 'Le Journal des Dames' von 1774 belegt – war diese pädagogische Gattung sehr verbreitet. Zum Buch von Madame d'Epainay erschienen mehrere sehr lobreiche Artikel in den

bekanntesten Zeitschriften, 'Mercure de France', 'Journal des Savants', 'Journal Encyclopédique'. Obwohl Emilie tatsächlich der Vorname der kleinen war, ist der Einfluß von Rousseau manifest und wurde sofort erkannt. Vielleicht verdankte ihm das Kind sogar den eignen Taufnamen. Man hob aber auch den Einfluß von Locke und Fénelon hervor. Der Geist dieser Huldigungen sowie des Werks selbst war der moderne Gedanke, daß man die Frauen erziehen soll, das heißt also ausbilden, überhaupt bilden. Rousseaus Originalität bestand zum Teil darin, daß man dabei die körperliche Komponente nicht übersehen durfte. Madame d'Epainay ist aber in dieser Beziehung viel kühner als Rousseau und erinnert eher an diesbezügliche Thesen von Condorcet. Auch spricht sie nie von Gott, sondern vom „auteur de la nature“. Im Grunde erweiterte sie rein egalitär für die Frauen die Gesamtheit der den Männern vorbehaltenen Eroberungen der rousseauistischen Pädagogik.

Also war die wirkliche Emilie 32 Jahre alt, als Hölderlins 'Emilie' erschien. Dank der Vermittlung von Friedrich-Melchior von Grimm – des Geliebten von Frau d'Epainay – war sie von der Kaiserin Katharina der Zweiten in Schutz genommen worden. Sie sprach und schrieb deutsch. Im August 1789 war ihr Bruder in Caen getötet worden: ein frühes Opfer der französischen Revolution also. Ein anderer Bruder von ihr war 1796 auf der Insel Sankt Domingo gestorben. Sie selbst lebte zunächst in Koblenz mit ihrem Mann. Im Sommer 1792 war sie in Aachen, dann in Düsseldorf und Gotha. Ihre Tochter Katrinka war ganz deutschsprachig. Emilie verkehrte mit den Prominenten der Szene: Goethe, Herder, Wieland. 1797 erscheint ein Roman von Isabelle de Charrière, 'Trois femmes', deren eine – wahrscheinlich nicht von ungefähr – Emilie heißt.

Diese Emilie war also die bekanntere Emilie in der europäischen Literatur, als Neuffer beschloß den Titel seiner Publikation mit dem anscheinend französischen Kupferstich von D'Argent zu illustrieren. In derselben Nummer des Taschenbuchs sind auch Radierungen des berühmten polnischen Kupferstechers Chodowiecki zu sehen. Emilie ist also eine nicht besonders schöne junge Dame mit langem dunklem Haar und römischer Kleidung. Der Name Emilie ist kursiv gestochen. Das geschichtslose Bild behielten die Leser, oder besser gesagt die Leserinnen, ein ganzes Jahr im Gedächtnis. Als männlicher Leser durfte aber auch Hölderlin selber lange mitphantasieren: in Abwesenheit der

Geliebten, die auch so römisch-griechisch porträtiert worden war, strahlte womöglich eine andere Frau durch: die abwesende Diotima. Das Gedicht ist auch eine Abhandlung über Abwesenheit und Präsenz des geliebten Wesens.

Mit was für einer Geschichte, was für einem Gedicht, wurde also dies Gesicht belebt?

Antwort: mit sieben Briefen an Klara, in denen Emilie erzählt von ihrem Leben bisher und vom vorläufigen happy end desselben.

I

Im ersten Brief an Klara – übrigens, auch bei Rousseau heißt eine Gestalt Klara: die Kusine von Julie – ist von einem Brauttag noch nicht die Rede. Der Brauttag, die Heirat, wird erst in der letzten erzählerischen Episode der Geschichte angekündigt. Diese beginnt in der Gesellschaft des Vaters, mitten in einer angenehmen Naturlandschaft. Die Fülle des Frühlings empfindet aber Emilie als unerträgliche Leere. Dieser Frühling erinnert nämlich an den Frühling vom letzten Jahr: der helle Tag wird ihr zur Dämmerung und diese charakterisiert ihr Wesen, ihr stetes Hinaussehen, wohin? Bevor sie den Hauptgrund ihres traurigen Zustandes angibt (den Tod des Bruders), stellt sie sich vor als eine sehrende, aber besser gesagt: als *einen* Sehrenden. Sie gebraucht nämlich die Metaphorik des Stromes, die bei Hölderlin den Bildungsweg des Jünglings konnotiert. Dieses Bild vollendet die erste Strophe: das klare flüchtige Wasser quillt, dann wird es zum Bach, dann zum Strom. Eine solche klare Quelle des Anfangs ist wahrscheinlich auch Klara: diesem weiblichen Vornamen Klara entspricht kein männliches Pendant (mit Ausnahme vielleicht von Sinclair!). Klara konnotiert die Frau als Quelle, die mit diesem „Quellhaften“, mit der bloßen Natur vorlieb nimmt. Dafür gibt es aber für „Jüngling“ im Grunde keine weibliche Form. Diese Sequenz finden wir in der letzten Strophe des Werkes wieder.

Im Grund ist also die erste Seite eine komplexe Befragung ihres seelischen Zustandes, insofern dieser Zustand eben mit ihrer Erziehung zusammenhängt: Zwar ist es gut, in der Sicherheit der Obhut einer vertrauten Gewalt zu bleiben und zu leben (Stichworte: „waltet“, „um uns schließt“, „lieben Gegenwart“, v. 21-25), doch ist das Zugeständnis eher rhetorisch-sittlicher Art, nachdem die ernste, schmerzliche Frage

ihrer Fähigkeit zur Liebe aufgeworfen ist. „Lieblos [...] Gott! ich lieblos?“ Sie rebelliert gegen die Frage, und dieses Rebellieren bestimmt dann die ganze Argumentation. Das sonnenhelle Grün der Eichenbüsche, das sie überschattet, das ist die Gestalt, die grüne Gestalt des Vaters, dieses quasi göttlichen Vormunds (Stichworte: „Den Heiligjünglichen, Vielerfahren“, „ein stiller Gott“, „ein Höherer“ wissend, „des Mannes Geist“, den ich „nur ahnen kann“, der „mich seine Freude“ nennt, v. 27-34). Emilie wird erdrückt unter dieser Herrschaft. Gibt ihr das Wort des Vaters eine neue Seele, so hat *er* sie ihr eingegeben: er ist der Gebende, das geistige Prinzip, der Prinz der Erneuerung, das heißt die Differenz, der Wechsel. Ein Ausdruck hat zuvor schon das ganze Verhältnis zusammengefaßt: „waltet über uns“ (v. 23).

Aus diesen Vater-Strophen kommt sie doch heraus, nicht über ein negatives Doch, doch über ein Dann: „Giebt eine neue Seele mir sein Wort. / Dann möcht' ich wohl den Seegen, den er gab, / Mit einem, das ich liebte, gerne theilen“ (v. 35-37). Dieses *Das* ist merkwürdig und dieses *liebte* ist zweideutig – handelt es sich um den Bruder, dann ist es Indikativ Imperfekt. Handelt es sich um den andern, den sie noch nicht kennt, den sie treffen wird und nach dem sie sich schon sehnt, dann ist es Konjunktiv II, der Modus des Wunsches. Im Augenblick bleibt sie aber im Unentschiedenen, in der Einsamkeit im Schatten der väterlichen Gewalt.

Erst dann evoziert sie die Gestalt des Bruders, den Klara im letzten Sommer kennen gelernt hat. Vielleicht hat sich auch die klare Quelle Clara in diesen holden Jüngling narzißtisch verliebt. Bei Rousseau ist der Bruder von Julie auch gestorben, heißt aber nicht Eduard. Edouard, Milord Edouard ist ein anderer, der Gönner von Saint-Preux.

Dieser Bruder ist eine hölderlinische Gestalt: ein Held, aber auch ein Sänger mit der Zither, ein zürnender Soldat im Freiheitskrieg der Menschheit, der aber an die Schwester liebe Briefe schreibt.

Erste Bemerkung: sie spricht von ihm wie von einem Geliebten. Sie steckt noch in der inzestuösen Beziehung, die Rousseau im 'Essai sur l'Origine des Langues' als natürliche Vermählung des Bruders und der Schwester kennzeichnet.¹ In der abstrakten Gleichheit der Bruder-Schwester Beziehung liebt sie nicht sich, sondern die Differenz.

¹ Jean-Jacques Rousseau, Essai sur l'origine des langues, hrsg.v. Charles Porset, Bordeaux 1970, 125.

Zweite Bemerkung: es ist von keinem Brief an den Vater die Rede. Man darf sogar vermuten, er sei gegen des Vaters Willen nach Korsika gezogen, nicht nur gegen seinen Willen, sondern ganz einfach gegen die Ordnung, die der Vater repräsentiert, gegen den Vater. Die Schwester unterrichtet er über seine Erfahrungen auf der Insel. Und die ersten Worte seines Briefes sind eindeutig politisch: „Ein edel Volk ist hier auf Korsika“ (v. 69). Zwar herrscht doch das Gesetz der Männer: „Brüder“, „Männerkrieg“ heißt es. Auf dieser seligen Insel möchte er Schwester und Vater wiedersehen: daß sie ihre Bleibe an dem Ort haben, den er gewählt hat, will sagen: in einer Landschaft des ewigen Frühlings, die Freiheit und Unabhängigkeit symbolisiert, auf dieser „guten Insel“, von der Rousseau im ‘Contrat Social’ sagt: „elle étonnera l’Europe“.² Kaum hat er diese fromme, doch vaterfeindliche Einladung formuliert, hebt er deren politisch-aktuelle Bedeutung heraus: „Ich lobe mir den Feldherrn“ (v. 81). Nicht also „gelobet sei der Herr“ wie in einem Gebet oder einem Choral von Bach. Sondern den Feld-Herrn, der in der Tat auf dieser Erde, in diesem jetzigen Europa den Traum des Jünglings verkörpert: Paoli konnotiert selbstverständlich Bonaparte, und dies um so mehr, als jeder im Juli 1799 wußte, daß Pasquale Paoli, der noch am Leben war und einst gegen die Genueser, dann gegen die Franzosen gekämpft hatte, für Unabhängigkeit, Demokratie und Kultur, seitdem versucht hatte, die Insel den Engländern zu verkaufen. Der Paoli-Bezug konnotiert auch mehr oder weniger die Möglichkeit des politischen Fehlurteils, der Selbsttäuschung. Eduard starb vor der Enttäuschung. 1799 haben aber viele deutsche Jakobiner und Träumer einer Schwäbischen Republik die bitter-notwendige Erfahrung der Enttäuschung gemacht. Bonaparte ist aber davon noch nicht getroffen: irgendwo im fernen Ägypten wartet er auf seine Stunde.

Eduard besingt also für seine Schwester eine Realität, die nicht unbedingt dem entspricht, was sie „wesentlich“ wünscht: daß er in Paoli einen andern, wiederum einen Vater, wiedergefunden hat. Er lobt den Krieg, die Waffen: „arma virumque cano“. Die Stelle ist äußerst kitschig, aber nicht so wesentlich. Wichtig ist, daß er die Schwester zu einer Art politischem Verrat einlädt: verlasse deine Heimat, diese tote Natur, komm zu mir, zu den Lebenden. So nimmt es auch nicht wunder, daß

² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*. In: *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1964, Bd. III, 391.

er unmittelbar den Tod des Vaters anspricht (v. 108) und sogar programmiert, das heißt also den Tod eines gewissen gestrigen, ebenfalls toten Deutschlands. Der Dichter, den er heraufbeschwört, um dieses Abenteuer zu besingen (v. 109-126), ist aber nicht Homer, sondern der altkluge Römer Horaz in seiner 16. Epode. Das heißt, daß der Sohn irgendwie den Kriterien des Vaters getreu und unterworfen bleibt. Demgegenüber wird Armenion eine andere Deutung vorschlagen, da er ein hellenischeres Deutschland anklingen läßt. Ebenfalls besingt der Sohn, über den männlichen Krieg hinaus, eine arkadische Utopie aus Wein, Feigen, Oliven, Honig und kastalischem Wasser: vielleicht ist er in Hölderlins Augen – mehr oder weniger bewußt – nur das, was Hegel die bloße Negation des Vaters nennen würde. Die bestimmte Negation hingegen, die Negation dieser Negation, ist weiblich-schwesterlicher Art: sie erfolgt später.

Hiermit ließe sich der Beginn des Epilogs des ersten Briefes in der zweiten Potenz deuten: Emilie sagt nämlich: „In deinem Schoose ruht / Er, schönes Korsika!“. Dieses Wesen, das vorhin wie ich lauter Unruhe und bloße Negation der altdeutschen, unerträglichen Ruhe des Bestehenden war, ist jetzt zur bloßen Negation seiner selbst geworden. Was von ihm bleibt: gerade ich, die Unvernünftige, die aber weiblich an dieser Unvernunft nicht gestorben ist. Ich reise nicht nach Korsika. Suchte ich ihn, wäre ich bloß süchtig, pathologisch. Dem Lebendigen an ihm bin ich treu, indem ich hier weiter denke und bleibe.

Letzte Bemerkung: Emilie spricht von keiner menschlichen Mutter. Der Vater, den hat sie, aber er ist eine geliebte Unterdrückungsinstanz, eine Negation ihrer selbst. Der geliebte Bruder, den gibt es nicht mehr: von ihm hat sie nur noch die Idee, der selber bloße Idee war. Selbst die Vertraute ist nicht gegenwärtig: Klara ist nicht mehr hier. Der erste Brief ist der Brief der Leere.

II

So erscheint der zweite Brief als der Brief der Fülle, aber einer Fülle, die zunächst nur die bloße Negation des Leeren ist, das Gespenst des gestorbenen Bruders. Er ist fast so lang wie der erste, dessen Fortsetzung er auch formal ist. Also beginnt er wieder mit dem an sich schon toten Vater, dies aber nur, um zu ihr überzugehen, zu ihrer Trauer. Hier ist von Hölderlins Trauer die Rede: „noch trieb ich mein

Geschäft, doch leblos, / Bis in die Seele stumm in meiner Trauer.“ (v. 161 f.)

Dieser persönliche Hinweis wird hier von dem fast autobiographischen Reisebericht bekräftigt. Emilie und ihr Vater unternehmen, um die Trauer zu bekämpfen, eine innerdeutsche Reise. Innerdeutsche? Wir sind zu dir gereist, Klara, die du am Neckar wohnst, irgendwo zwischen Tübingen und Heidelberg. Gegen den Schmerz hilft nur die Reise. Dann wird die Reise selber zum Weh, wogegen nur die Heimkehr hilft: das ist unsere – menschlich allzumenschliche – Animalität. – Also reisten Emilie und ihr Vater nach einem Land, das nicht ihr Land ist, und dann immer weiter nach dem Norden hin. Wo stammen sie denn her? Vom Bodensee, aus der Schweiz, wie Rousseau? Das soll unklar bleiben: Emilie, Eduard, das sind auch keine typisch germanischen Embleme.

Wichtiger doch: unterwegs werden die Flüsse: Neckar, Main, Rhein zu richtigen Freunden der Emilie. Und diese metaphorische Freundschaft, die auch auf ihr Reifwerden hinweist, macht die Trauer erträglich.

Dieser neue Zustand mag auch retrospektiv von der Freude her beschrieben werden, über die Zusammenkunft mit demjenigen, den sie noch nicht Armenion nennt. Kurz vor diesem Treffen geschieht Dialektisch-Wichtiges, die Reise führt zum Varusfelsen in Westfalen, zum Teutoburger Wald. In dieser höchst deutsch-altväterlichen Landschaft findet man selbstverständlich die Eichen der ersten Strophe wieder. Das Neue aber sind die Worte, die Vater und Tochter austauschen: „wir [...] sprachen gern / Von Helden, die daselbst gewohnt, und Göttern.“ (v. 192-194) Der väterliche Diskurs integriert die Werte des Sohns und der Tochter. Die Freien, die hier die Römer einst bekämpften, haben sich seither mit denselben, mit den Welteroberern, versöhnt. Die Freien haben sich mit ihren Unterdrückern versöhnt. Der Vater besingt die römisch-germanische Ordnung, muß aber feststellen, daß dies alles gestorben ist: die Natur, die ewige Zeugin, die dies alles gesehen hat, ist noch da, die „Heldenbilder, find' ich nicht.“ (v. 211) Kaum hat der Vater diese nicht mehr da-seienden Helden, darunter den eigenen, für Freiheit und Republik gefallenen Sohn, evoziert, da erscheint der zweite Jüngling, der erst als bloße gespenstische Gestalt des ersten wahrgenommen wird. Wie der gestorbene Sohn und Bruder ist dieser Jüngling „Stolz und groß, / Voll

Macht“, dem andern mit „Aug und Stirn' und Loke“ sehr ähnlich – selbst eine richtige Mutter würde da ihren Augen nicht trauen –. Aber er blickt „schärfer“, seine „seelenvolle Miene“ ist „schärfer“, sein Gesicht ist von einem stillen Ernst verschleiert (v. 223-228). „Seelenvoll“ weist auf „seellos“ in dem ersten Brief. Dieser Jüngling besitzt also über die Männlichkeit hinaus Eigenschaften, die weder die des Bruders noch des Vaters sind, sondern autonome Eigenschaften, die sich nur mit Emilies Eigenschaften vergleichen lassen. Er ist derjenige, der ihren Mangel kompensiert. Deswegen scheint er ihr auch zu sagen: „gehe nur auch du“ und vervollständigt das mit einem politisch-existentialen Programm, das ihn vom Bruder unterscheidet: „so geht / Mir alles hin, doch duld' ich aus und bleibe.“ (v. 229 f.)

Die ganze Fortsetzung der Reise ist alsdann von diesem Treffen determiniert sowie von dem, was es verheißt: von der Differenz, die da in dieser Identität erkannt wurde, von der Erhebung durch die Liebe zum Andern. Das Gebirge wird unwegsam, es regnet und nebelt, die Bilder sind dunkel, der Traum ist dumpf und schmerzlich: doch der unangenehme Traum, den sie hat, wird selber von der Trost bringenden Wirklichkeit unterbrochen: der Strom ist schön, das Boot ist breit, die sonst widerspenstigen Pferde sind folgsam. „Und ruhig schifften wir.“ (v. 243) Alles ist friedlich. Selbst das sonst gefährliche Einschiffen geht sorglos vonstatten. Der Augenblick ist magisch, weil er wirklich ist. Da passiert mit ihrer Seele eine Verwandlung, die Emilie mit großem psychologischem Scharfsinn beobachtet: die Seele ihrer Jugend ist verloren: „Ach! ich fühl' / Es igt, wie es geworden war mit mir“ (v. 251 f.): eine schlichte Umbenennung dessen, was der Philosoph Selbstbewußtsein nennt. Noch spricht sie der Vater bei der Frage, ob sie gut geschlafen, mit „mein Kind“ an, worauf sie aber nicht antwortet.

Das Ende des zweiten Briefes ist dialogischer: es wird mit Clara von ernstesten Dingen gesprochen. Die Worte befrachten sich mit tiefem Denken und Nachdenken über die Geschichte ihres Lebens. Oft hat sie gemeint: „wir leben nur, zu sterben, / Uns opfernd hinzugeben für ein Anders.“ (v. 267 f.) Die Ausdrucksweise ist fast philosophisch. Dieses Andre, dieses Neutrum ist keineswegs die bloße mütterliche Reproduktion des Gleichen, also der Gattung. Auch das darauf folgende Adjektiv „fruchtlos“ ist nicht so gemeint. Es enthält eine Kritik an dem Leben ohne Ideal und Liebe, ohne Gefährdung. Jetzt ist sie dem Schönen offen, und was sie liebt, sind keine Schatten. Dieses Schöne, das kein

Schatten ist, ist das Schöne des ästhetisch-politischen Programms. Schließlich nennt sie diesen Wert mit einem männlichen Namen: „edler Genius“, und bestätigt dann in den letzten sechs Zeilen des Briefes die Eigenschaften, die sie liebt und für sich beansprucht: Stolz, Zorn, Geduld, obwohl sie auch zugeben muß, daß dies alles, diese ganze Entwicklung ziemlich viel, vielleicht zu viel für den heutigen Tag darstellt: „nicht oft / Aus meinem Munde kömmt ein Männerwort.“ (v. 291 f.) Das ist auch ein Grundmotiv der Rousseauistischen Lehre: Übereilung ist gefährlich.

Kurz also: die Fülle gibt es, aber sie ist noch nicht „für sich“. Das Volle ist noch Chimäre, könnte noch eine weitere Form der Leere sein, eine Wirkung des Sehns, also des Mangels, das heißt: eine negative Nachwirkung der väterlichen Gewalt. Mitten im äußerlichen Abenteuer der innerdeutschen Reise hat sich dennoch eine große, wirkliche Innenreise vollzogen. Emilie gelangt zu einem Selbstbewußtsein, das weniger empfindsam-passiv, weniger (im Sinne Kants) pathologisch ist.

III

Was sie im zweiten Brief erzählt, das war ein Geheimnis. Die Thematik des befreienden ausgesprochenen Geheimnisses bildet den formalen Übergang zum dritten Brief. Sie gehört aber auch zu dem Inhalt selbst ihrer Geschichte: noch lebt sie in den Tagen, wo sie manches verschweigen muß. Was dann folgt, ist eben das erste Moment des Ausgangs aus dem Geheimnis. Nach der Aufregung der Begegnung mit Armenion im zweiten Brief klingt der dritte Brief etwas ruhiger. Dieser Brief ist eine kurze philosophische Elegie, eine Rückkehr in sich selbst, wo der Bruder auch zurückkehrt, nur nicht mehr in phantasierender Form, nicht mehr in der Halluzination, sondern als Objekt einer Reflexion. Nun bin ich ruhiger, sagt sie. Sie denkt an die schönen Tage, spricht aus einer höheren Perspektive. Emilie vollführt eine Art Anamnese ihrer Hoffnungen, ihrer hoffenden Natur: Sie lauert auf den Wendepunkt des Bruchs mit dem Naturzustand. Der Text zeigt hier einige erstaunliche Merkwürdigkeiten. Wir haben festgestellt, daß sie mutterlos ist. Von ihrer natürlichen Mutter sagt sie uns überhaupt nichts. Wir wissen nicht, ob diese noch am Leben ist, noch weniger, wie sie heißt! Hier spricht sie lediglich vom „Schlammersang“ unsrer Mütter (v. 311). Die Mutter löst sich also anonym in einer Vielheit von Müttern

auf, die sie bewußt an einem Versende der andern Mutter entgegenstellt, die als die gute Mutter Natur bezeichnet wird, als ob die andere, die natürliche menschliche Mutter die böse sei. Und der Vorteil dieser guten, „wunderbaren“ Mutter Natur ist folgender: sie weckt beim Kind die süßen Verheißungen, also das Universum der moralischen und politischen Kultur. Etwas weiter unten im Gedicht taucht eine andere mütterlich-natürliche Gestalt in derselben gedanklichen Konstellation auf: die Sonne (das heißt auch Apoll). Die gute Mutter Natur erzeugt also im jungen Menschen den Wunsch nach der Flucht aus der Natur. Heute, schreibt Emilie in diesem dritten Brief, möchte ich lieber von dieser Natur Abschied nehmen, mich von ihr befreien: „zu nahe“ sind Emilie ihre Bäume gewachsen, die Natur ist ihr zu einem „freundlichen / Gefängniß“ geworden (v. 326 f.). Wenn auch die Natur singt, so will doch der Mensch selber selbständig singen und den Blumen und Vögeln selber „eigne Nahmen [...] geben“ (v. 331 f.). Es ist das Paradoxe an der Natur, daß dieser Wunsch zur Befreiung ihr eigenes Gesetz ist, daß alles „seiner Reife sich entgegen freut“ (v. 336), daß also alles mündig werden will. Die Natur ist gütig, weil sie zur Frucht forträgt und nährt (v. 342). Eine Mutter also, wie Hölderlins Mutter eine ist, die das Kind für sich als eine Gestalt der Vergangenheit behalten will, ist keine liebende Mutter. Liebe Mutter Gok in Nürtingen, die du vielleicht das Taschenbuch für Frauenzimmer abonniert hast, lies nur weiter...

Auch das Ende des Briefes macht einen zusätzlichen Schritt aus der elterlichen Ordnung heraus. Emilie möchte jetzt Blumen holen, „die drunten in dem Garten, / Und die der Bach erzog“ (v.352 f.). Diese Verbindung ist ein doppelter Hinweis auf die Emanzipation: einmal symbolisch, weil den ordentlichen Blumen des väterlichen Gehöfts die freien wandernden Blumen des Bachs beigefügt sind, zweitens umgekehrt und raffinierterweise, indem derselbe Garten auch die freie selbstgeregelt Menschheit konnotiert, im Gegensatz zum Gefängnis Natur, wovon vorhin die Rede war. So kann man auch ihre kommentierende Bemerkung verstehen: „ich will's schon richten, / Daß ihm's gefallen soll“ (v. 353 f.). Indem sie diese Blumen der Freiheit holt (zu diesem Thema gibt es eine Menge mehr oder weniger erotische Volkslieder), soll sie gerade denjenigen treffen, dessen Begriff sie nur kennt (als Identität und Differenz), dessen Namen sie aber noch nicht gehört hat: den schönen Armenion. Das heißt also, daß der Frühling endlich zu dem wird, was er bedeutet, nicht mehr ein Zeichen der

Wiederholung der Jahreszeiten in der Natur (Nichts Neues unter dieser Sonne), sondern *der Frühling ihres Lebens*, die Wende, die Entdeckung, das einmalige Hervorsprießen des rein Neuen. „Nun! leb wohl indessen!“ (v. 358).

IV

Der vierte Brief beginnt wie ein Auftritt in einem bürgerlichen Lustspiel. „Ihr Himmlischen! [...]“, worauf die elliptisch-erzählerische Erklärung des Ausrufes folgt: „das war er“. Fast hätte sie, die Blinde, ihn nicht gesehen. Die Begegnung beginnt im Zeichen der pathologischen Wiederholung: sie nennt ihn „den Brüderlichen“, gibt ihm aber auch ein griechisches Epitheton: „Heroë“ (v. 371 f.), als ob sie ihn trotz der täuschenden Verwechslung doch als den andern erkennen würde. In der ganzen Episode geht es überhaupt wieder um Benennung und Namen: wo ihr Vater sie immer als Kind oder Mädchen anspricht, spricht Armenion ihren Namen aus, genau so wie Emile, bei Rousseau, Sophie insgeheim beim Namen ruft und dadurch zu erkennen gibt, daß er sie liebt. Den eignen Namen hört sie zunächst noch in der Modalität des Wiederhörens vom „goldnen Ton“ der Stimme des Bruders, das heißt, wie die Natur es auch tut: „Als wenn die Bäume wieder blühen, und Quellen / Von neuem fröhlich rauschen“ (v. 385 f.). Es ist genau die Mitte des vierten, also des Mittelbriefes, der Wendepunkt des ganzen Gedichts. Deswegen war eine letzte Wiederkehr des Gleichen, eine letzte Täuschung nötig. Jetzt aber findet die Ent-scheidung statt: Emilie reflektiert diese Wiederholung selber, liefert ihre eigene Erklärung dafür, daß sie ihren toten Bruder zu hören vermeinte: „Die Bilder der Gespielen, [...] Sie dämmern ja um meine Seele mir“ (v. 389-391). Gleichzeitig kann man auch nicht umhin, die Frage zu stellen, ob dieser Wunsch nach dem Wiedersehen keine geheime Botschaft an Susette Gontard ist, als Nachklang des Vergangenen einerseits, als Feststellung der Scheidung auf der andern Seite. Um so wichtiger also der Bruch mit der Vergangenheit. Die letzte Strophe besiegelt den Bruch. Nachdem sie die vermeintliche Wiederkehr des Gleichen gedeutet hat, was schon der Anfang einer Distanzierung war, betritt sie die Realität der Differenz von dem, was lebt, und von dem, was tot ist: der Unterschied ist folgender: Eduard wird nicht heiraten „Hinunter mußtest, Lieber! ehe [...] dich die frohe Braut / Zum Männerruhme seegnet!“ (v. 399-401)

Die Trauerarbeit ist zu Ende, eine Liebe hebt die andere auf. Ein anderer ist da: „Nimmermehr vergeß ich dich, / Und ehren soll er dich. Dein Bild will ich / Ihm zeigen, wenn er kömmt“ (v. 405-407). Ihm werde ich also sagen, daß falls er bei mir einen andern findet, daß er ihn lieben soll. Das heißt: an mir soll er auch meine Liebe zu meinem Bruder lieben, nicht zu meinem natürlichen Ebenbild, sondern zu dieser Verkörperung meiner Gedanken und Wünsche. Armenion ist noch nicht beim Namen genannt. Die Fürwörter sind aber schon an Ort und Stelle.

V

Im fünften Brief findet eine erste Auflösung der entstandenen Spannung statt. Eine erste Symmetrie schließt sich zugleich. Was noch irgendwie in Frage stand, wird von einem Dokument wirklich gemacht: Armenions Brief an Emilie entspricht dem im ersten Gedicht zitierten Brief des Bruders an Emilie. Beide Vornamen werden genannt: es findet etwas wie eine briefliche Trauung statt. Armenion schreibt seinen Namen neben den Namen Emilies, den er bisher nur gehört, dann ausgesprochen hatte. „So bist du's wieder“ (v. 414) soll aber nicht als bloß erzählerischer Hinweis auf die Wiederbegegnung gedeutet werden, sondern macht sie zur unmittelbaren Metapher eines tieferen idealen Sinnes derselben. Und dieser platonische Hintergrund ist wiederum ein Hinweis auf die Liebe für Susette Gontard. „Wir sind's, / Die Längstverwandten“ (v. 418 f.) ist dann als Parole, als Schibboleth zu hören. In einem 'Diotima'-Gedicht heißt es

*Unergründlich sich verwandt
Hat, noch eh' wir uns gesehen
Unser Wesen sich gekannt.* (StA I, 213)

Auch nennt er sie „schöne Seele“ und erklärt ihr dann, wie diese neue Affinität gar nicht dem entspricht, was er *gelernt hat*. Diese neue Melodie ist „ein anders Lied“. Das ist vielleicht die platonisch-demokratische Komponente ihrer Liebe: die Gleichheit. In keiner Beziehung ist er ihr überlegen. Zwar hatte er gefühlt, wie ihre fromme Ruhe von ihm *gestört* ist, aber er muß selber bekennen, daß er dieselbe Erfahrung macht – sein Brief symmetrisiert die Beziehung „Dein Schüler bin ich dann [...]“

Von deinem Munde nehm' ich [...] Des Überredens süße Gaabe mir“ (v. 441-443). Das sind hier keine barocken blumigen Floskeln, die übrigens auch den körperlichen Rest einbeziehen würden. *Mund* konnotiert hier mündig. Armenion lobt Emilies *Wort*: durch sie überwindet er sein eigenes Zürnen, das also, worin er ein bloßes Ebenbild Eduards bliebe.

Die letzten Verse des sechsten Briefes thematisieren dann die Verwandtschaft weiter, doch auf eine faktisch erzählerische Erklärung hin, die die um Kohärenz besorgten Leser befriedigen soll – soviel für den Roman... Aber: ein deutsch-griechischer Name. Mein Wesen steckt darin, meine Ideen, meine Zwecke. Ich weiß, daß du sie erkennst und liebst.

VI

Sechster Brief: Die Realität ist aber auch die Negation, die realistisch negative Hypothese, daß der zürnende Vater „nein“ sagen könnte. Vater Gontard war auch eine solche Frankfurter Instanz, die nein sagte – der Vater will ihn sprechen, „und er schien nicht freundlich“ (v. 463) – die Möglichkeit der Unmöglichkeit der Liebe verursacht einen radikalen Schmerz, den die Natur nicht mehr lindern kann. Fast würde sie sich selbst nicht mehr lieben: „Auch die Worte [...] lieb' / Ich nicht, und was ich sonst von ihm geschrieben“ (v. 477-479). Ihr Sprachduktus wird hart und stolpernd „Ich bin betrübt, [...] Ich bin nicht gut, und seellos bin ich auch.“ (v. 483-486) Etwas wie die Möglichkeit des Wahnsinns schwebt am Horizont des sechsten Briefes – die ganze Geschichte könnte zur antiken Tragödie werden. Doch die letzten Verse bedeuten keine Resignation. Sie ist klug geworden (der Vater hatte gesagt: du bist nicht klug). Sie „will / Geduldig seyn“ (v. 489 f.), was nicht gleichbedeutend ist mit *dulden*.

VII

Sonntag. Der Tag darauf verscheucht die bösen Träume der angstvollen Nacht. Das happy end ist aber nicht nur technisch-erzählerischer Art: „Das Volk“ bestaunt „den fremden Herrlichen“ (v. 500 f.) – genau das hat man früher von Bonaparte gesagt. Ihr Glück ist also kein bloß privates: es integriert die politischen Vorstellungen und Werte der Zeit.

Auf dieselbe Weise rebelliert sie noch gegen die Ordnung der Väter, die ihr Los weiterbestimmt: „und ich sollte / Wie eine Dienerinn von ferne lauschen, / Ob sie vielleicht mich riefen, diese Männer.“ (v. 530-532) Dementsprechend spricht sie der Vater als die *Zürnende* an und wiederholt die Bezeichnung: „Ihn hast du nun. Er mag die Zürnende / Mit mir versöhnen“ (v. 542 f.). Wie bei Rousseau reichen alle drei einander die Hände – und über diesem Bund waltet das männlich-weibliche Paar ‚Dank und Hoffnung‘. Hoffnung: das Ideal, die Erwartung, der fortschrittliche Aktivismus – Dank: das Anerkennen, die Tradition. Am Brauttag paaren sich wohl auch diese Prinzipien – es könnten dann philosophische Gedichte von Schiller gesungen werden. Vertonung: Pergolese.

So kann nun Emilie nach diesem ganzen Zyklus auf das erste Bild zurückkommen. Sie ist keine zögernde Quelle mehr. Sie irrt nicht mehr: der schöne Strom hat die Flüchtige genommen – die Ferne, wonach sie sich sehnte, ist kein banges *Wohin?* mehr.

Das wäre also der innere Verlauf des Zyklus: eine Art Lösung seiner eigenen Widersprüche im Juli 1799. Wenn eine Gestalt hier Hölderlin nah ist, dann weder Armenion noch Eduard, geschweige denn der Vater, sondern Emilie. Selbstverständlich ist es nicht so einseitig. In diesem langen Liebeskassiber an Diotima übernimmt Emilie Züge von Susette Gontard. Der namenlose Vater könnte auch Heinse sein.

Die Identifikation ist vielleicht nicht so wichtig. Hauptsache: die Liebe hat sich trotz Täuschungen und Hindernissen durchgesetzt. Es passiert hier keine Revolution: kein Vater-König wird geköpft. Aber Emilie erreicht symbolisch das, was die dreifarbig Parole bezweckt: Liberté (sie befreit sich), Egalité (sie bleibt nicht wie Rousseaus Sophie dem Bruder unterlegen), Fraternité (sie liebt den Bruder, sie liebt den Nicht-Bruder, der dennoch *Armenion* heißt, was auch „Bruder“ bedeutet). Ihre Geschichte entwickelt sich im Lichte und im Schatten einer zwiefach modernen Geschichte. Dies war auch für ihn zwei Jahre davor der Fall gewesen: Erst das Vordringen der französischen Armeen hatte den schönsten Sommer seines Lebens, die Reise nach Bad Driburg, möglich gemacht. Damit möchte ich also schließen. In keinem andern Werk erscheint die für Hölderlin so bestimmende Konstellation Liebe-Geschichte mit größerer Kohärenz: es geht hier um die Gewalt der Waffen und um die Gewalt der Tränen.

Susette Gontards Hölderlin
Zur Bedeutung des fragmentarisch überlieferten
Briefwechsels Gontard – Hölderlin

Von

Margarete Kohlenbach

Im Ausgang vom Text des Briefwechsels sollten zwei Deutungstypen der Beziehung Gontard – Hölderlin in ihren Leistungen und Mängeln erörtert werden, nämlich die einflußreiche Idealisierung Gontards durch Hölderlin selbst und das feministische Schema, das die Frau vorwiegend in der Rolle des Opfers solcher Idealisierung kennt. Der Gruppe lagen folgende Einzelfragen vor:

1. Was läßt sich über den aktiven Anteil Gontards an der Gestaltung der Beziehung ausmachen? 2. In welchem Verhältnis zueinander stehen dieser Anteil, Hölderlins Idealisierung der Frau und das Leid, das spätestens seit der Übersiedlung nach Homburg im September 1798 erfahren wird? 3. Welche Aufschlüsse ergeben sich aus dem letzten Briefentwurf Hölderlins (Nr. 198, Oktober oder Anfang November 1799, StA VI, 370 f.) und seiner Konstruktion der Beziehung als einer Art *double bind*? 4. Ist der lebensgeschichtliche Hintergrund, den der Briefwechsel eröffnet, in irgendeiner Weise relevant für die Beurteilung der Werke, in denen Hölderlin mit der Gestalt ‚Diotima‘ arbeitet?

Die letzte Frage wurde aus Zeitgründen nicht behandelt. Bei der Erörterung der ersten drei Fragen wurden mannigfaltige, konkurrierende Deutungsansätze entwickelt. Diese schlossen das Modell einer tragischen Kollision von wahrer Liebe und gesellschaftlicher Reglementierung ein, ferner das Verständnis der intrigenhaften Züge der Beziehung als Ausdruck heiliger Pflichterfüllung oder als Folge patriarchalischer Unterdrückung, sowie die Auffassung des Briefwechsels als todzentrierter Substitution unmittelbaren Erlebens durch die Schriftlichkeit des Mediums selbst.

Bei der Behandlung der ersten Frage zeigte sich, wie schwer es ist, den Textbefund etwa des ersten Briefes Gontards an Hölderlin von großflächigen kulturellen Bewertungsmustern zunächst einmal freizuhalten. Daß Gontard den Briefverkehr unter großem Rechtfertigungsdruck

eröffnet und lenkt, nachdem sie gerade erst den Auszug Hölderlins befürwortet hat, kam unabhängig von supplementären Rechtfertigungen (Pflichterfüllung, Frauenunterdrückung) kaum als Problem in den Blick. Entsprechend galt die Behandlung der zweiten Frage weniger den textuellen Befunden als einer Thematisierung der diversen Vorannahmen der Teilnehmer. Die strittigen Punkte waren hier vor allem zwei: Ist die Konzeption der Arbeitsgruppe zu germanistisch, intellektualistisch oder anmaßend, da sie die wahre, unmittelbare Liebe einer ungebildeten Frau bemäkelt? Und: Sind mit Gontards Wahl der Briefgattung und ihren Übernahmen Hölderlinscher Sprache und Gedanken nicht bereits vielfältige, auch bildungsrelevante Vorgaben verknüpft, die einen unmittelbaren Gefühlsausdruck zweifelhaft erscheinen lassen? Bei der Erörterung der dritten Frage blieb die einleitende Behauptung unwidersprochen, daß Hölderlins Briefentwurf von einer Kraft menschlicher Einsicht zeuge, die etwa manchen ‚Diotima‘-Passagen in seiner Dichtung abgehe. Angesichts der vorausgegangenen Diskussion bedeutet das aber noch keinen Konsensus darüber, daß solche Einsicht im Widerspruch zum Idealisierungsmodell steht. Hölderlin selbst mag zwar in dem Briefentwurf den Selbstverlust der Liebenden und insbesondere auch den Verlust eigener Männlichkeit aus der Absicht erklären, Susette Gontard eine „Ruhe“ allererst zu gewinnen, über die sie als ‚Diotima‘ doch immer schon verfügen müßte. Das mag eine Kritik des Schreibenden an sich und der Geliebten einschließen, wie sie durch das vergleichbare Prokrustesbild im Zweiten Band des ‚Hyperion‘ (FHA 11, 771) dem Jahrhundert schlechthin angelastet wird. Aber grundsätzlich kann das Idealisierungsmodell eine solche Selbstkritik geschichtsphilosophisch noch nach dem Motto auffangen: Je größer die Selbstentfremdung der großen Liebenden, um so schlimmer für die Zeit. Ob im letzten Briefentwurf an Gontard eine Überwindung des Idealisierungsmodells durch Hölderlin ausgemacht wird, hängt deshalb auch davon ab, wie man selbst zu diesem Modell steht.

Die Ergebnisse der Arbeitsgruppe sind nicht rein wissenschaftlicher Art. Die engagierte und lebhafte Diskussion zeigte vor allem, daß die Probleme, die der Briefwechsel Gontard – Hölderlin aufwirft, Teil unserer Gegenwart sind. Mich persönlich hat es überrascht, in welchem Maße das auch für die post-traditionellen, religiösen Implikationen zu gelten scheint, die Hölderlins Konstruktion des Weiblichen m. E. kennzeichnen.

'Oedipus auf Kolonos' in Hölderlins Dichtung, Übersetzung und Tragödientheorie*

Von

Bernhard Böschenstein

Im 3. Band der 'Texturen' hat Christiane Lehle das Handschriftenblatt mit Hölderlins Übersetzung des zweiten Standlieds des 'Oedipus auf Kolonos' von 1796 in einen genauen biographischen und literaturgeschichtlichen Kontext eingebaut. Insbesondere hat sie sich bemüht, die übrigen Texte auf demselben Handschriftenblatt, nämlich den Entwurf zur Ode 'Die Schlacht' und einige Entwürfe zu Epigrammen, in einen entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang zu bringen, bei dem Heinse eine wichtige Mentorenrolle zukommt.¹ Auf diese hat dann besonders Ulrich Gaier hingewiesen.² Ich bin für diese Situierungen dankbar und verweise nachdrücklich auf diese neue Einbindung der Übersetzungshandschrift in größere Zusammenhänge. Mein heutiges Ziel ist allerdings ein anderes: Ich möchte Bezüge zwischen dieser frühen Übersetzung und einigen später entstandenen Hauptwerken Hölderlins sowie deren Quellen herstellen, die eine Vertiefung in nachfolgenden Diskussionen ermöglichen sollten.

Hölderlin hat also vielleicht schon im Sommer 1796, vielleicht nach der Ankunft in Bad Driburg, wie die Frankfurter Ausgabe³ und die Autoren des entsprechenden Kapitels der 'Texturen' vermuten, die zwei ersten Strophen des zweiten Standlieds aus Sophokles' letztem Drama 'Oedipus auf Kolonos' übersetzt, das 401 v. Chr., vier Jahre nach dem Tod des 89jährigen Sophokles, in Athen uraufgeführt wurde. Diese 29

* Gestraffte Fassung des Einleitungsreferats zur Arbeitsgruppe des 6. Juni 1998.

¹ Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel, Hölderlin Texturen 3. „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798, hrsg. v. der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach, Tübingen 1996, 208-216.

² Ebd., 217-223.

³ FHA 16, 37.

Verse beschreiben den Ort von Oedipus' künftigem Grab. Für Hölderlins eigene Dichtung bedeutsam ist die Anrede „Fremdling“, die Klage der Nachtigall, das Gewölbe von „dunklem Epheu“ (StA V, 32, v. 5 und v. 9), die Rebenblätter voller Trauben, die vor der Sonne geschützt sind, die Gegenwart des Dionysos, der Demeter als einer Gestalt der Mutter Erde und ihrer Tochter Persephone.

Es lassen sich von diesen Strophen aus Brücken zum Anfang und zur 11. Strophe der Hymne 'Der Rhein' herstellen: „Im dunklen Epheu saß ich“ und „Die Söhne der Erde sind, wie die Mutter, / Allliebend [...]“ und vor allem zu den Versen:

*Dann scheint ihm oft das Beste,
Fast ganz vergessen da,
Wo der Stral nicht brennt,
Im Schatten des Walds
Am Bielersee in frischer Grüne zu seyn,
Und sorglosarm an Tönen,
Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen.* (StA II, 147, v. 159-165)

Diese Verse bezogen sich zunächst auf Heinse, mit dem Hölderlin ja in Bad Driburg sich aufhielt, dann auf Rousseau, den er Vers 149 als „den Fremden“ bezeichnet. Der Ausdruck „Söhne der Erde“ ist für einen in den Bezirk der Erdgottheiten Demeter und Persephone Einkehrenden besonders sprechend.

Von Oedipus' Tod hören wir v. 1661 und 1662:

[...] die Erde tat
Sich auf und nahm ihn sanft in ihren Schoß.⁴

Vorher hatte Zeus aus dem Äther gedrohnt und Blitze gesandt, um Oedipus' Ende anzukündigen.

So entstehen Beziehungen zum Fremdling Rousseau, der zu Beginn der ersten 'Rêverie du promeneur solitaire' (es ist dies sein letztes, postum erschienenes Werk) sich als einhellig von den Menschen Verbannten schildert. Er spricht vom Sprung vom Leben in den Tod,

⁴ Sophokles, Oidipus auf Kolonos. Übersetzung und Nachwort von Ernst Buschor, Stuttgart 1954, 77.

den er gemacht habe. Er gelte den Menschen als Mörder, als Abscheu menschlichen Geschlechts, er sei ein Lebendigbegrabener. Zuletzt habe er sich, resigniert, in sein Schicksal ergeben und Ruhe gefunden. Angst und Schrecken seien von ihm gewichen.⁵ (Die Parallelen zum 'Oedipus auf Kolonos' sind mannigfach.) In der 3. 'Promenade' spricht Rousseau von seinem offenen und vertrauenden Herzen und von den Verrätern, die insgeheim in der Hölle geschmiedete Fesseln um ihn warfen⁶, genau wie es in der 7. Strophe des 'Rheins' heißt:

*Wer war es, der zuerst
Die Liebesbande verderbt
Und Strike von ihnen gemacht hat?* (StA II, 145, v. 96-98)

Das in der 5. 'Promenade' beschriebene Asyl am Bielersee im Schatten des Buschwalds (im Herbst 1765) verbindet Hölderlin mit diesen Strophen aus dem 'Oedipus auf Kolonos'. Der mit seinem Schicksal am Ende seines Lebens Einverständene glaubt den Ort gefunden zu haben, den er nie mehr verlassen möchte. Hölderlins 11. Strophe des 'Rheins' verbindet diese Schilderung Rousseaus mit der hier vorliegenden des Sophokles zu einer Einheit. „Wo der Stral nicht brennt“ entspricht Sophokles' Wort *αυαλιον*, auch die Nachtigall kommt von dort.

Dieser verbannte Rousseau gleicht in Hölderlins Augen dem verbannten Oedipus. Rousseaus Blick auf sein Lebensende gleicht Oedipus' Bereitschaft zu sterben. Auf die Todesart des Oedipus schließlich wird am Ende der 3. Fassung des 'Todes des Empedokles' angespielt.⁷ Wie Oedipus und Rousseau ist auch Empedokles ein Verbannter, der dem Ruf des Gottes folgt, wie Oedipus dem Donner des Zeus.

*[...] denn heute
Bereitet er, der Herr der Zeit, zur Feier
Zum Zeichen ein Gewitter mir und sich.* (StA IV, 138, v. 465-467)

⁵ Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 1, 995 ff.

⁶ Ebd., 1019.

⁷ Theresia Birkenhauer, *Legende und Dichtung. Der Tod des Philosophen und Hölderlins Empedokles*, Berlin 1996, 569-588, entwickelt neue, differenzierte Thesen zum Zusammenhang zwischen Hölderlins 1. und 3. Fassung des 'Todes

Zu diesen vier Texten – dem vorliegenden Chorlied, der Hymne 'Der Rhein', Rousseaus 'Rêveries du promeneur solitaire' und dem Schluß der letzten Fassung des Dramas 'Der Tod des Empedokles' – tritt ein fünfter, sie ergänzender hinzu: die 1802 oder 1803 übersetzten Verse aus dem Anfang des 'Oedipus auf Kolonos'. Dort wird in Sophokles' Drama erstmals der Ort, an den Antigone mit ihrem Vater gelangt ist, näher beschrieben. Wieder ist vom „Weinstok“, wieder von „Nachtigallen“ die Rede, wieder von Göttinnen der Erde – diesmal sind es die Eumeniden. Im Erdinnern wohnt der „feuerbringende [...] der Titan / Prometheus.“ (StA V, 276, v. 56 f.) Auch diese Stelle hatte Hölderlin wohl im Sinn, als er Empedokles in das Feuer der Erde hinabsteigen ließ. Explizit sagt er in den 'Anmerkungen zur Antigonä' zur „vaterländischen“ Kunstform, „im Geschmace des Oedipus auf Kolonos“ sei „das Wort aus begeistertem Munde schrecklich [...] und tödtet, nicht griechisch faßlich, in athletischem und plastischem Geiste, wo das Wort den Körper ergreift, daß dieser tödtet.“ (StA V, 270, Z. 16-19) Diese Stelle bezieht sich zunächst auf die Verfluchung des Sohnes Polyneikes durch Oedipus. Dann aber meint Hölderlin wohl überhaupt, daß dieses letzte Drama des Sophokles der vaterländischen, also hesperischen tragischen Darstellung entspreche, da es keine körperlich beglaubigte Vereinigung und spätere Scheidung des Menschen mit und vom Gott enthalte, vielmehr eine Form der Vergeistigung, die der körperlichen Konfrontation nicht mehr bedarf, da hier ein vom Gott gesetztes Programm den Tod gestalte. Ein solches Programm ist Oedipus' vorherbestimmte Todesart. Er selber braucht den Ausdruck „meines Todes Losungswort“ (v. 46), in Hölderlins Übersetzung „meines Schicksaals Innbegriff.“ (StA V, 276, v. 46) Dieses apriorisch gewußte Todesprogramm entspricht auch der letzten Fassung des 'Todes des Empedokles', wo es heißt:

*wenn [...]
eingedenk
Der alten Einigkeit die dunkle Mutter
Zum Aether aus die Feuerarme breitet*

des Empedokles' und Sophokles' 'Oedipus auf Kolonos', die den neuesten Stand der Erforschung dieser antiken Tragödie aufgenommen haben. Sie führen aus dem hier behandelten Problemkreis hinaus zu gewichtigen Fragestellungen.

*Und izt der Herrscher kömt in seinem Stral,
Dann folgen wir, zum Zeichen, daß wir ihm
Verwandte sind, hinab in heil'ge Flammen.* (StA IV, 139, v. 474-480)

Hölderlin hat wohl schon in Bad Driburg die Verse des zweiten Standlieds übersetzt, vielleicht auch, weil er Heinses Flucht vor den Franzosen in das westfälische Exil im Zusammenhang mit Oedipus' Flüchtlingsschicksal sah. Jedenfalls ist der spätere Bezug auf Heinses und den Flüchtling Rousseau in der Hymne 'Der Rhein' ein Indiz für diese Auffassung. In diesen Frankfurter Jahren entstand auch der erste Plan zum 'Tod des Empedokles'. Dessen Bezug zum 'Oedipus auf Kolonos' hat sich schon in der 1. Fassung artikuliert, wie Theresia Birkenhauer zeigt.⁸ Das Licht, das von all diesen Bezügen auf den 'Rhein' fällt, ist vielfältig.

Nun aber zurück zu unsern Versen von 1796. In ihnen dominieren die Dionysos- und Demeterbezüge, in Gestalt einer gottbewohnten Stätte. Um Dionysos' und Demeters Sphäre geht es zuallererst. Dionysos heißt im 'Einzigem' „der Erde Gott“ (StA II, 162, v. 57). Die Erde als künftige Grabstätte ist hier mit der Dichtung – „Nachtigall“ – und mit „Ephreu“ und Reben, den in 'Brod und Wein' gefeierten Dionysos-Emblemen, ausgestattet, dann auch noch mit den Blumen der Erdgottheit: der „schöntraubigten Narcisse“ und dem „goldglänzenden Krocus“. Der „uralte Kranz“ ist auch ein Todeszeichen, wie es auch diese Blumen sind. Im 'Rhein' wird die 11. Strophe in den Schlaf der 12. münden und damit in Rousseaus, des Vorbereiters des Brautfests, unmerklichen Tod. Oedipus, Rousseau, Empedokles, – schließlich auch Hölderlin selbst: alle sind Vorbereiter einer neuen Zeit, alle stehen sie an einer Schwelle, die den Tod als Übergang in eine andere politische, gesellschaftliche, poetische Welt erkennbar macht. Diesen Ort nennt Oedipus in Hölderlins Worten: „Meines Schiksaals Innbegriff.“ Auch diese später übersetzten Worte aus dem Anfang des Dramas evozieren die gottbewohnte Grabstätte, wieder mit dem Weinstock und den Nachtigallen sowie den Erdgottheiten, den Eumeniden, die ja aus den rächenden Erinyen zu Athens Wohltäterinnen geworden waren, wie der Schluß der 'Orestie' des Aischylos beweist. „Die ganze Gegend hier ist heilig“. Dieser Vers ist wohl entscheidend gewesen für die Wahl der

⁸ Ebd., 573-581.

übersetzten Ausschnitte. Heilig wird dann auch der Tod sein, den Oedipus dem Theseus andeutet und den das Zeugnis des Theseus am Schluß des Dramas bestätigt, wenngleich das Geheimnis um den Ort und um diesen Tod nicht ganz gelüftet werden darf.

Das gleiche Gewicht der gottbewohnten Heiligkeit des Orts kommt in gewissem Sinn auch dem Ruheort Rousseaus in der 11. Strophe des 'Rheins' zu. Hölderlin hat seine eigene Zugehörigkeit zum Exil-Schicksal von Oedipus, Empedokles und Rousseau in dieser Übersetzung und in den damit verbundenen Dichtungen vorweggenommen. Um die Kühnheit dieser Antizipation von 1796 zu skizzieren, habe ich das Thema dieser Arbeitsgruppe vorgeschlagen.

In der anschließenden lebhaften Diskussion wurde, insbesondere von Ulrich Gaier, die negativ-positive Erwähltheit der Pharmakos-Funktion auch des Rheins hervorgehoben. Die Präsenz Rousseaus wurde von ihm anhand der Ode 'Dichtermuth' (1. Fassung) neu beleuchtet. Überhaupt wurde der gleitende Übergang von Heinses (der in der 10. und 11. Strophe zuerst angesprochen war) zu Rousseau durch verschiedene Beispiele illustriert. Die erst spät Sinclair zugesprochene Schlußstrophe wurde, mit Berufung auf das Ausrufezeichen, als Aufforderung zur Veränderung gedeutet.

Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Hölderlin

Von

Ulrich Herrmann

Nach den „grausam fehlgeschlagenen Bemühungen“ als Erzieher Fritz von Kalbs (StA VI, 177) schrieb Hölderlin an Johann Gottfried Ebel einen Brief, der sein neues pädagogisches Programm darlegt. Seine Prinzipien lassen sich so zusammenfassen¹:

(1) Erziehung und Bildung sind erfolgreich, wenn sie eine bestimmte *Form* des *Umgangs* mit Kindern und Heranwachsenden beachten. Der grundlegende Fehler im Umgang mit Kindern und Heranwachsenden ist die *Ungeduld*. Entwicklung und Entfaltung sind Veränderungs- und Lernprozesse *in der Zeit*, die auch ihren *jeweiligen* lebensgeschichtlichen *Zeitraum* und *Zeitpunkt* beanspruchen.

(2) Erziehung und Unterricht können in der Praxis nicht nach bildungstheoretischen allgemeinen Grundsätzen (regulativen Prinzipien), sondern sie müssen nach dem Grundsatz der *Kindgemäßheit* („Gerechtigkeit“) organisiert werden: altersgerecht, entwicklungsgerecht, *individualisiert*. (Darin liegt übrigens die besondere Chance der Privaterziehung; denn über entsprechende Differenzierungsmöglichkeiten verfügt ein Lehrer in der öffentlichen Schule ja nicht!)

(3) Für gelingende Erziehungs- und Bildungsprozesse müssen *Voraussetzungen* geschaffen werden, sie passieren nicht von allein. Der Erzieher und Lehrer muß eine pädagogische Umgebung schaffen, eine pädagogische Atmosphäre, um die Aufmerksamkeit der Kinder und Heranwachsenden zu wecken und um sie zu faszinieren, um ihre Interessen zu stimulieren und zu stabilisieren.²

¹ Auszug aus Ulrich Herrmann, Erziehungserfahrung und pädagogische Reflexion bei Friedrich Hölderlin. In: Gerhard Kurz, Valérie Lawitschka, Jürgen Wertheimer (Hrsg.), Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme, Tübingen 1995, 209-212.

² Hölderlin stimmt hier ganz mit den zeitgenössischen Konzepten der

(4) Erziehen und Bilden kann *nicht* bedeuten, der Selbstentwicklung und -entfaltung der „Natur“ des Kindes zuzuschauen – Rousseaus Konzept der *éducation négative*, wovon Hölderlin sich ausdrücklich distanziert –, sondern Entwicklung und Entfaltung aktiv zu gestalten: durch antizipierende Anforderungen und Herausforderungen, dadurch, daß das Kind mit einer „ändern bessern Welt [...] umgeben“ wird, weil nur so „höhere Bedürfnisse“ geweckt und wahrgenommen werden können und weil nur so, mit Hilfe der Kultur moralischer *Gefühle*, moralische *Urteilkraft* gelernt und – im Anschluß daran, so lautet die pädagogische Hoffnung – *Moralität als Bewußtsein* von Begründung und Verbindlichkeit ethischer Normen sich einstellt.³

(5) Erziehung und Bildung sind Prozesse, die ihr eigentliches Ziel – *Selbsterziehung* und *Selbstbildung* – nur dann erreichen, wenn sie im kulturellen, geistigen, moralischen Sinne als *Erweckungsprozesse* initiiert werden.⁴ Eine pädagogische Technologie, solche Bewußtseinsformen mit Sicherheit herbeizuführen, kann es nicht geben: der Erzieher ist

pädagogischen Psychologie, der Bildung der Triebe usw. überein. Die wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhänge im Rahmen der Anthropologie in der Epoche der europäischen Aufklärung sind erst neuerdings in zwei vorzüglichen Arbeiten analysiert und dargestellt worden: Christa Kersting, Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert. Campes »Allgemeine Revision« im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaft, Weinheim 1992. – Heikki Lempa, Bildung der Triebe. Der deutsche Philanthropismus (1768-1788), Turku 1993 [= Annales Universitatis Turkuensis, Serie B, Bd. 203].

³ Das Verhältnis der erziehungstheoretischen Prinzipien Hölderlins zu jenen von Rousseau und Kant hat Clemens Menze im zweiten Teil folgender Abhandlung skizziert: Hölderlins pädagogische Entwürfe aus seiner Hofmeisterzeit 1794/95. In: Christoph Jamme, Otto Pöggeler (Hrsg.), „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. (Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien, Bd. 8), Stuttgart 1983, 261-293. – Detaillierte Quellenachweise dazu bei Gérard Raynal-Mony, Hölderlin et Rousseau. Thèse Université de Paris – Sorbonne 1975 (maschinenschriftlich; im Hölderlin-Archiv der Landesbibliothek Stuttgart). – Jacques Mounier, La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813, Paris (PUF) 1980 (Register) [= Publications de la Sorbonne, Série »NS Recherches«, Bd. 38].

⁴ Das ist eine Metapher, die dem *Theologen* Hölderlin sicherlich geläufig war: dieser Brief an Ebel sagt ja ausdrücklich, daß Vernunft „erweckt“ werden muß. Ein Brief an die Mutter (Nr. 92, vom 16. Januar 1795) spricht davon, daß es gelegentlich den Anschein hatte, er habe Fritz von Kalb „aus seinem Schlafe geweckt“.

nicht der „Schöpfer“ seines Zöglings, höchstens insofern – wie das Zitat aus der *Nouvelle Héloïse* zeigt –, als der Erzieher die ganz unersetzbare Aufgabe hat, Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß Erziehung und Selbsterziehung (Bildung) erfolgreich und wirkungsvoll in Gang kommen. Der heranwachsende Mensch muß seinen Bedürfnissen und Möglichkeiten erst *erschlossen* werden. –

(6) Aber eben deswegen muß Unterricht nicht auf *Wissensvermittlung* ausgehen, sondern auf das Erzielen von intellektuellen und moralischen *Wirkungen*, letztere bezogen auf das „Herz“ des Zöglings. Unterricht – so wird Herbart später formulieren – muß *erziehend* wirken, das ist sein *pädagogischer* Sinn. Das ist auch Hölderlins Auffassung, wie er am Beispiel des Unterrichts im Rechnen zeigt: Arithmetik-Unterricht vermittelt Fertigkeit im Rechnen, vor allem aber die Einsicht in *mathematische Ordnungsprinzipien*. In dieser Perspektive ist – wie man später in der Pädagogik formulieren wird – der Weg das *Ziel*: der erziehlche und bildende Sinn ist in der *Form* der Aneignung der Unterrichtsgegenstände *selbst* enthalten und ergibt sich nicht aus einem späteren Verwendungszusammenhang der Wissensinhalte. So verhält es sich auch bei der moralischen Erziehung: innere Anschauung und innere Erfahrung („Erlebnisse“) ethischer Dimensionen des menschlichen Lebens sollen ermöglicht werden im Nacherleben menschlicher Schicksale; bei Hölderlin sollte dies mit Livius und Plutarch geschehen; Rousseau wollte als Lektüre zunächst nur Fénelons *Télémaque* zulassen, Herbart lieber die *Odyssee* als die *Ilias*. (Das erklärt übrigens auch die hohe Wirkung der biblischen Geschichte, der Heiligenlegenden und heute – des Kinderfernsehens!) Die *ästhetische* Darstellung der Welt – so Herbart in seiner grundlegenden Abhandlung zur moralischen Erziehung von 1804 – ist das Medium der *sittlichen* Erziehung; denn moralisches *Lernen* vollzieht sich in der Kultur *moralischer Gefühle*.

*

Hölderlins Einsichten und Formulierungen erweisen ihn als jemanden, der in die Geschichte der Pädagogik als „Klassiker“ hätte eingehen können: *bildungsphilosophisch* und *bildungstheoretisch*, *lerntheoretisch* und *unterrichtspraktisch* war er auf der Höhe der Zeit. Insofern war Hölderlin *modern*. Seine Reflektiertheit in bezug auf *seine* Lebensgeschichte ist der beste Beweis dafür.

Deus seu Natura

Wissensgeschichtliche Motive einer religionsgeschichtlichen
Wende – im Blick auf Hölderlin

Von

Wolfgang Riedel

Die folgende Skizze (und mehr kann es nicht sein!) basiert auf den Thesen, die ich auf der Jahrestagung 1996 der Hölderlin-Gesellschaft in Bad Homburg v.d.H. meinem Seminar ‘Organismus-Vorstellungen um 1800’ zugrunde gelegt habe. Sie waren erwachsen aus dem Diskussionszusammenhang der Arbeitsgruppe ‘Kulturgeschichte der Natur’ am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen/Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, dem ich damals als Fellow angehörte, und wurden in Gastvorträgen an den Universitäten Mainz (1997) und Gießen (1999, vor dem Graduiertenkolleg ‘Klassizismus und Romantik’) präzisiert. Ihren vorläufigen, explorierenden Charakter können sie desungeachtet nicht verleugnen; sie versuchen, eine interdiskursive (meint hier: Wissenschaft, Philosophie, Religion und Dichtung gleichermaßen betreffende) Problemkonstellation um 1800, deren Darstellung eigentlich eines Buches bedürfte, in groben Zügen zu fixieren. Dies kann nur holzschnittartig geschehen; die heute in der ideengeschichtlichen Erforschung der 1790er Jahre erreichten Standards mikrophilologischer Rekonstruktion mußte ich daher beherzt unterschreiten. Auch wird der einschlägig spezialisierte Leser auf manches ihm aus der jeweiligen Fachhistoriographie schon Bekannte stoßen, welches hier aber, um die fachübergreifenden Verflechtungen deutlich werden zu lassen, noch einmal exponiert werden mußte. Mein Aufriß entwickelt sieben Thesen in drei Kapiteln: I. Henosis tellurisch, II. Epigenese, III. Hölderlin.

I. Henosis tellurisch

Der neuplatonische Begriff Henosis („Einung“), philosophisches Pendant des theologischen Ausdrucks unio mystica, benennt den Skopus der Plotinischen Metaphysik und vor allem – ihrer ‚Bestimmung des

Menschen¹. Es ist dies inhaltlich eine animistische und formal eine narrative Bestimmung: sie faßt den Menschen als Seelenwesen und das Schicksal dieses Wesens als Reise. Das psychisch-pneumatische menschliche Selbst, durch Individuation aus dem ‚Einen‘ (hen²), dem ungeteilten Bei-sich-bleiben (mone³ [das Verbleiben/die Bleibe]) als göttlichem Ursprung allen Seins, entlassen (prohodos⁴) und als solchermaßen individuiertes nun dem Anderen des Einen, der ‚Vielheit‘ (polla⁵), zugehörend, sehnt sich kraft des ‚Geistes‘ (nous⁶), an dem es teilhat und über den es die ‚Spur‘ des Einen noch in der Trennung von ihm bewahrt, nach Aufhebung der Individuation; es wendet sich um (epistrophe⁷), um zum göttlich-einen Ursprung zurückzukehren und die ungeteilte Einheit mit ihm wiederherzustellen (henosis⁸).² Die metaphysische Topographie, die diesem Seelenroman die Bühne stellt, besitzt ein klares Wertgefälle. Das Eine markiert als das Göttliche und Vollkommene (Gute⁹) den absoluten Wertgipfel, das Viele hingegen die Niederungen des Minderwerten, ja des Unwerten; die Seelenreise folgt daher dem Schema von Ab- und Wiederaufstieg, von Sturz und Erhebung.³ In diesem Wertgefälle macht sich die dualistische Mitgift im Platonismus geltend, die Trennung (chorismos⁴) von intelligibler und sinnlicher Welt (kosmos noetos⁵/kosmos aisthetos⁶).⁴ In diesem Dual gehört das

¹ Vgl. Werner Beierwaltes, *Henosis*. In: W.B., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985, 123-154.

² Vgl. Plotin, *Enneaden*, I, 6, Das Schöne; III, 8, Die Natur, die Betrachtung und das Eine; IV, 8, Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt; VI, 9, Das Gute (das Eine). – ‚Animistisch‘ hier im religionswissenschaftlichen Sinne, im Anschluß an E. B. Tylors klassische Definition von Animismus als ‚the belief in spiritual beings‘ (wobei dieser Begriff nach Tylor ausdrücklich nicht nur ‚primitive‘, sondern auch ‚civilisierte‘, also theologisch und philosophisch profilierte Formen des Seelenglaubens umfaßt); vgl. Karl-Heinz Kohl, Edward Burnett Tylor (1832-1917). In: Axel Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 41-59, hier 52 ff.

³ Plotin, *Enneaden*, I, 6, 5-8.

⁴ Hierzu knapp: Werner Beierwaltes, *Mundus intelligibilis/sensibilis*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Bd. 6, Basel 1984, 236-241; in extenso: Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964 (1967).

menschliche Selbst – es heiße Seele oder Geist – wesensmäßig zum intelligiblen, zum Einheitspol. Die empirische Welt (‚Vielheit‘, ‚Materie‘) hingegen ist als negativer Gegenpol dasjenige, was das Selbst wesentlich *nicht* ist, wovon es sich vielmehr abkehren muß (aphairesis⁵), aus dem als aus einer Fremde es fliehen muß (phyge⁶), um wieder in das ihm Gemäße, seine ‚Heimat‘, zu gelangen, in das Eine und Gute als das ‚ganz Andere‘ aller Sinnlichkeit und Naturalität.⁵

Unverkennbar steht hier sehr viel mehr als das, was wir heute Philosophie nennen, auf dem Spiel. Die neuplatonische Seelenreise ist ein Heilsweg, es geht um Heimkehr aus der Entfremdung, um Rettung aus dem Falschen, um Erlösung. Die spekulative Energie der plotinischen Metaphysik ist zugleich eine genuin religiöse. Daß das neuplatonische Henosis-Ideal, sobald die patristische Platonismusadaption für das ‚Welt‘-ferne Eine den welttranszendenten Gott einsetzte, im Christentum als Heilsidee der Unio mystica eine so gewaltige Karriere machen konnte, nimmt nicht wunder.⁶ Auch christliche Erlösungsvorstellungen legen sich ja im Modell der Seelenreise aus (itineratio⁷, peregrinatio⁸).⁷ Hienieden, in der gefallenen Schöpfung, im feindlichen Milieu der Gottesferne, ist die Christenseele eine Fremdin; wie der Gottessohn selbst ist sie „in die Welt gekommen“ zwar, doch wie dieser „ist“ sie „nicht von dieser Welt“ (Joh. 18,36-37). Der Ort der Erlösung, ‚in Gott‘, ist das Nicht-Hier. ‚Fuga‘ und ‚regressus‘ nur, und letztlich erst das finale Abtun der Welt im Tod, führen sie dorthin, in die ‚patria animae‘, zurück.⁸ Das Heil (status gloriae⁹) erwartet die Seele erst hinter dem Empyreum, welches in der metaphysischen Topographie des Christentums die irdische Sinnenwelt vom noetischen Reich Gottes

⁵ Plotin, *Enneaden*, V, 3, 17, 38 („apele panta“/„Tu alles weg“); VI, 9, 11, 51 („phyge pros monon“/„Flucht zum Einen“).

⁶ Vgl. grundlegend jetzt: Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, München 1990 ff. (bisher ersch.: Bd. 1-4). – Zum Begriff Mystik: Alois Maria Haas, *Was ist Mystik?*. In: A.M.H., *Gottlieben – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1989, 23-44; Hans Urs von Balthasar u.a., *Grundfragen der Mystik, Einsiedeln* 1974. – Zum neuplatonischen Einfluß zuletzt: Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1998.

⁷ Paradigmatisch: Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*.

⁸ „Fugiamus ergo in patriam verissimam“ (Ambrosius, *De Isaac vel anima*, 8, 78); vgl. Porphyrios, *De regressu animae*; Plotin, *Enneaden*, I, 6, 8, 8; I, 6, 8, 16 f.

trennt. Vor ihm, ‚in statu viae‘, ist ‚Sein in Gott‘ grundsätzlich problematisch und allenfalls möglich als Geschenk der ‚Gnade‘.⁹ Als eine Theologie der Ungeduld indes hat der mystische Zweig der christlichen Theologie und Religionsausübung solchen ‚status gloriae in statu viae‘ jedoch immer wieder zu erlangen und zu rechtfertigen gesucht. Der ungeheure (und langanhaltende) Appeal des Heilswegs der Unio mystica gründet im Versprechen vorgezogener Erlösungen. Der Mystiker in seinem ‚raptus‘ ist ‚hier‘ für Augenblicke ‚dort‘ und erlebt schon jetzt, ‚in der Zeit‘, einen ‚Vorgeschmack‘ der nachzeitlichen Einswerdung mit seinem Gott.¹⁰ In seinem Außersichsein ist er zugleich außer der Welt – und in diesem doppelten ‚weg‘-sein wahrhaft bei sich, ‚wesentlich‘, nämlich im Wesen aller Wesen, auch seiner selbst, in Gott.

Neuplatonische Henosis und christliche Unio mystica inszenieren ‚Einung mit dem Einen‘ als transzendentes, Welt-fernes Ereignis, auch – und das war hier wichtig zu sehen – in den von den Mystikern erstrebten Gottesunionen zu Lebzeiten. Das Heil der Einheit wird erlangt im Opfer („Aufgabe“/‚resignatio‘) der Welt (wie auch, soweit zur Welt gehörend, des eigenen Ich). Hier, in der intensivsten Erlösungspragmatik des Christentums, macht sich (wie schon bei Plotin selbst) gnostisches Erbe als Grundschicht der europäischen Religionsgeschichte geltend. Sowohl die neuplatonische wie auch die christliche Seelenreise aktualisieren den Archetypus ‚Gold im Kot‘, mit dem die spätantike Gnosis den Stand der Menschenseele in der Welt und ihre Bestimmung zur Flucht aus ihr beschrieben hatte.¹¹ Bis ins achtzehnte

⁹ Bündig dazu: Alois M. Haas, Deutsche Mystik. In: Geschichte der deutschen Literatur, begr. v. Helmut de Boor, Richard Newald, Bd. 3.2, München 1987, 234-305, hier 234 f.

¹⁰ Vom „Vorgenuß der göttlichen Süßigkeit“ spricht etwa Eckhart (Haas [wie Anm. 6], 39); ‚Vorsmak des ewigen lebennes‘ lautet der Titel einer Traktatenfolge aus seinem Umkreis (Ruh [wie Anm. 6], Bd. 3, 358 ff.).

¹¹ Hierzu Werner Foerster, Einleitung (1969). In: W.F. u.a. (Hrsg.), Die Gnosis [Textsammlung], 3 Bde., ND Zürich 1997, Bd. 1, 7-37. Ich stütze mich ferner auf: Jacob Taubes, Der dogmatische Mythos der Gnosis (1971). In: J.T., Vom Kult zur Kultur, München 1996, 99-113; Kurt Rudolph, Die Gnosis (1977), Göttingen³1997; Peter Sloterdijk, Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit. In: P.S., Thomas H. Macho (Hrsg.), Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, Zürich 1993, 17-54; Carsten Colpe, Kleine Schriften, Bd. 6, Gnostica und Manichaica, Berlin 1996.

Jahrhundert hinein läßt sich diese gnostische Spur verfolgen, und zwar in den vitalsten Frömmigkeitsbewegungen dieser Epoche, den katholischen sowie (jetzt dominanten) protestantischen Spätformen der christlichen Mystik: Quietismus und Pietismus.¹² Die Kultur der ‚Absonderung‘, wie sie im Jahrhundert der Aufklärung die ‚Stillen im Lande‘ (= ‚Gold im Kot‘) pflegten, zielte ja unmittelbar darauf, ‚hier‘ schon ‚dort‘ zu sein. Die Schilderungen der guionistischen Aphairestechniken (Vereinigung mit Gott durch „Ertötung“ des irdischen Ich, seiner Sinnlichkeit und seiner Weltbezüge) aus dem ‚Anton Reiser‘ mögen hierfür als prominenter Beleg genügen.¹³

Die Tatsache indes, daß dieser Roman die quietistischen und pietistischen ‚Bußkampf‘- und Erlösungstechniken aus kritischem Abstand und aus der Perspektive eines gänzlich säkularen Psychologismus wiedergibt, indiziert freilich auch bereits die Krise, in die alteuropäische Religiosität in der Spätaufklärung geraten war. Tatsächlich markiert diese Epoche vor und um 1800 – auch sonst die ‚Sattelzeit‘ der Moderne – einen religionsgeschichtlichen Einschnitt. Er besteht – dies meine *erste These* – darin, daß das ‚Gold im Kot‘-Modell obsolet wird. Ich suche damit von ferne einen Anschluß an Hans Blumenberg, der, gegen die ältere Theologiegeschichte sich wendend, die säkulare Neuzeit (und nicht schon das Christentum seit der Gnosiskritik der Kirchenväter) als Überwindung der Gnosis beschrieb.¹⁴ Die Geschichte der Henosis-Vorstellungen jedenfalls scheint dies zu bestätigen. In der Rückschau schrumpfen die Differenzen zwischen den gnostischen, neuplatonischen und christlichen Heimkehr- gleich Einkehr-in-Gott-Phantasien auf gleichsam konfessionelle Varianten desselben Konzepts zusammen, welches die erlösende Wiedervereinigung mit dem Ursprung als Ausreise der Seele aus dem Kosmos begriff.

– Plotin und die Gnosis: Enneaden, II, 9, Gegen die Gnostiker; dazu Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Tl. 2, Göttingen 1993, 224-327.

¹² Vgl. Gerhard Kaiser, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation (1961), Frankfurt/M. ²1973; Martin Schmidt, Pietismus (1972), Stuttgart u.a. ²1978.

¹³ Karl Philipp Moritz, Anton Reiser. Ein psychologischer Roman (1785-90), hrsg. v. Wolfgang Martens, Stuttgart 1972 u.ö., 7 ff.

¹⁴ Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (1966), Frankfurt/M. ³1997, 138 u. ff.

Just dies aber, bemerkenswert genug, ändert sich ab 1800; und nur hundert Jahre später geht die Saat dieser Sattelzeit auf und aus den Trümmern der christlichen Glaubenskultur sprießen Einheits-Phantasmen neuen Gepräges, gruppiert um Begriffe wie „Gottlose Mystik“ und „ozeanisches Gefühl“.¹⁵ Diskursiver Ort dieser Phantasmen ist jetzt allerdings nicht mehr die (bereits marginalisierte) geistliche Literatur, sondern die schöne, die Dichtung. Es ist die poetische Einbildungskraft, die die Übersetzung der ‚Träume der Metaphysik‘ in die Traumstile des nachmetaphysischen Zeitalters leistet. Was einst Henosis oder Unio mystica war, kehrt in der Dichtung um 1900 wieder – und zwar in epidemischer Verbreitung – als ‚All-Einheits-Gefühl‘, jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, daß dieses sich nicht mehr auf ein transzendentes Eines (respektive Gott) als das Andere der Welt bezieht, sondern, wie schon der Name sagt, auf das All, sprich die ‚Welt‘/ ‚Natur‘/ ‚Vielheit‘ selbst, in gnostischer Optik also – auf den ‚Kot‘.

Hier hat offenkundig eine Umwertung der Werte stattgefunden, eine Verwerfung der metaphysischen Topographie. Man hat, diese Umkehrung zu beschreiben, von „Lebensmystik“ gesprochen, in Analogie zur zeitgleichen „Lebensphilosophie“.¹⁶ In der Tat ist mit dem Begriff ‚Leben‘ die für diese Inversion entscheidende ideengeschichtliche Spur gelegt. Sie führt (ich kürze das ab, da ich diese Zusammenhänge in meinem Buch ‚Homo Natura‘ breit entwickelt habe) direkt auf die biologische Revolution des Natur- und Menschenbildes im neunzehnten Jahrhundert. Denn es ist die biologisch, von ihren organischen Phänomenen her, aufgefaßte Natur, die unter dem Titel ‚Leben‘ in der Lebensphilosophie metaphysisch (wenn man so will, ‚metabiologisch‘) reflektiert und in der Lebensmystik sozusagen heilig (numinos‘ im Sinne Ottos¹⁷) gestellt wird. Das All-Einheits-Pathos der Jahrhundert-

¹⁵ Fritz Mauthner, Gottlose Mystik, Dresden 1925; Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: S.F., Studienausgabe, hrsg. v. Alexander Mitscherlich u.a., Frankfurt/M. 1989, Bd. 9, 191-270, hier 197 ff. – En detail zum folgenden: Vf., „Homo Natura“. Literarische Anthropologie um 1900, Berlin, New York 1996; Uwe Spörl, Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende, Paderborn u.a. 1997.

¹⁶ Wolfdieterich Rasch, Aspekte der deutschen Literatur um 1900. In: W.R., Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze, Stuttgart 1967, 1-48.

¹⁷ Rudolf Otto, Das Heilige (1917), München 1987, 5 ff.

wende gründet in einem erst durch die moderne Biologie ermöglichten Naturbegriff. Als *zweite* – vorbereitende – *These* formuliert: Indem ‚Natur‘ zu ‚Leben‘ wurde, wurde sie mystikfähig (oder noch einmal in gnostischer Metaphorik, wurde Kot zu Gold).

Ich gebe nur ein Beispiel, Hofmannsthals ‚Brief‘ des Lord Chandos, eines exemplarischen ‚Mystikers ohne Gott‘ oder, so Hofmannsthal selbst, „Mystikers ohne Mystik“. Wo der christliche Mystiker den Übergang in die transzendente Einheit Gottes erfuhr, erfährt Chandos ein „Hinüberfließen“ in die mannigfachen Individuationen des tellurischen Lebens, zumal des animalischen.¹⁸ Es sind ja vor allem Tiere (Ratten), die seine Verschmelzungsekstasen auslösen, ‚erhöhte Augenblicke‘ gänzlich ungnostischer Offenbarungen seiner Identität mit der Natur, die ihn mit der ganzen Wucht des eigenleiblichen Erlebens fühlen lassen, daß, wie es an anderer Stelle bei Hofmannsthal einmal heißt, „wir und die Welt nichts verschiedenes sind“.¹⁹ Der elisabethanische ‚Lebensmystiker‘ Chandos, der kraft seines Autors die biologische Kehre im Begreifen von Natur und Mensch bereits hinter sich hat, sieht sich so in puncto ‚Heimat‘ auf den naturalen Kosmos („Welt“) selbst verwiesen und in puncto ‚Einheit‘ auf die „ewige *physische* Kontinuität“ seiner Evolution: „Den Gedanken scharf fassen: wir sind eins mit allem, was ist, und was je war, kein Nebending, von *nichts* ausgeschlossen“.²⁰

In den tellurischen Henosen der Jahrhundertwende wird der animistische Roman der Seelenreise physiologisch (biologisch) umgeschrieben. Mone, prohodos, epistrophe und henosis verwandeln sich in Stationen des menschlichen *Körperschicksals*. In diesem Sinne imaginieren etwa Arno Holz im ‚Phantasus‘ oder Robert Müller in den ‚Tropen‘ die Stufen des Evolutionsprozesses als Hypostasen der Herkunft (prohodos): „Sieben Billionen Jahre vor meiner Geburt / war ich eine Schwertlilie“ – „Die Tropen bin ich“.²¹ In diesem Sinne werden seit

¹⁸ Hugo von Hofmannsthal, Ein Brief (1902). In: H.v.H., Gesammelte Werke, hrsg. v. Bernd Schoeller, Frankfurt/M. 1986, Bd. [8], 461-472, hier 468. Dazu ausführlich Vf. [wie Anm. 15], 1-39. – Chandos als „Mystiker ohne Mystik“: Hofmannsthal, Ad me ipsum, Werke [10], 601.

¹⁹ Hofmannsthal, Das Gespräch über Gedichte (1903), Werke [8], 495-509, hier 503.

²⁰ Hofmannsthal, Aufzeichnungen aus dem Nachlaß, Werke [10], 376 (1894).

²¹ Arno Holz, Phantasus (1898/99), hrsg. v. Gerhard Schulz, Stuttgart 1968

Walt Whitman und in Nachahmung seines Naturhymnus 'Leaves of Grass' Tod und Verwesung als Rückkehr und Wiedervereinigung mit dem Proteus Leben gefeiert, wenn man so will, als ins Physiologische übersetzte ‚mors mystica‘: „I bequeath myself to the dirt to grow from the grass I love“. 'De bono mortis' biologisch, oder: „it is just lucky to die“.²² Und auch wo solche ‚mystischen Tode‘ als poetische Ekstasen zu Lebzeiten provoziert werden, sind sie nun physiologisch konnotiert: „Thalassale Regression“.²³

Man erkennt – nicht nur an diesem Benn-Zitat – unschwer, wieviel, was heute ‚Regression‘ heißt, mit dem altreligiösen ‚regressus‘ zu tun hat. Die etymologische Verwandtschaft der Begriffe weist hier durchaus auf eine sachliche der ihnen zugehörigen Theorien, der theologischen Metaphysik dort und der biologisch (genauer embryologisch) gestützten Psychoanalyse hier. Beide liefern ihren Zeitaltern die Kommentare zu ihren Ekstasen. Beide diskursivieren daher das ‚tremendum fascinans‘ des Einen, einmal als transphysisches ‚hen‘ und einmal als physisimmanente ‚Monade‘ (gemeint ist der psychoanalytische Terminus!). Auch hier also die Verwandlung des Metaphysischen in Physiologie, und zwar als Übersetzung des theologischen Modells der Herkunft des Menschen (qua Seele) aus dem Einen Gottes in das ontogenetische der Herkunft (qua Körper) aus der biologischen Einheit von Embryo und Mutterleib. In der ‚Koenesthesie‘ oder ‚Monade‘ von Fötus und Uterus, in welcher noch keine Scheidung von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, ‚Ich‘ und ‚Welt‘

u.ö., [59]. Dazu Vf. [wie Anm. 15], 132-134, Anm. 211; Peter Sprengel, Darwin in der Poesie. Spuren der Evolutionslehre in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Würzburg 1998, 72-75. – Robert Müller, Tropen (1915), hrsg. v. Günter Helmes, Stuttgart 1993, 402. Dazu Vf., „What's the difference?“ Robert Müllers 'Tropen'. In: Nicholas Saul, Frank Möbus u.a. (Hrsg.), Schwellen. Germanistische Erkundungen einer Metapher, Würzburg 1999, 62-76.

²² Walt Whitman, Leaves of Grass (1891-92), hrsg. v. Sculley Bradley, Harold W. Blodgett, New York, London 1973 u.ö., 89 u. 35 (Song of Myself, 52,1339; 7,131). Dazu Vf. [wie Anm. 15], 126-150; zum Topos des ‚seligen Todes‘ um 1900 ebd., 111 f., 113 f., 126. – 'De bono mortis' ist der Titel eines einschlägigen ‚Urtextes‘ von Ambrosius von Mailand.

²³ Gottfried Benn, Regressiv (1927). In: G.B., Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe, hrsg. v. Gerhard Schuster, Stuttgart 1986 ff., Bd. 1, 126. Der zitierte Vers ist seinerseits Zitat und spielt auf Ferenczis Theorie des „thalassalen Regressionszugs“ an (Vf. [wie Anm. 15], 289, Anm. 325; s. folgende Anm.).

statthat, erkennt die nachmetaphysische Anthropologie die pränatale Matrix aller postnatalen Henosen und – vor allem – den körpergeschichtlichen Grund des Verlangens nach ihnen. Die tellurische Transkription des metaphysischen Seelenromans endet so in der Psychophysiologie des Regressionswunsches: Erlösung durch Einung im Einen erkennt (und anerkennt) sich in biologischer Umschrift als eine aus pränataler Erinnerung gespeiste Utopie sprachbegabter Säugetiere, induziert durch das speziesspezifische ‚Trauma der Geburt‘.²⁴

II. Epigenese

Die Urtexte der ‚modernen‘, auf Natur und tellurisches Leben gerichteten Vereinigungspoesie wurden um 1800 geschrieben, von Hölderlin, im 'Hyperion' und im 'Empedokles'. Was als ‚ozeanisches‘ oder ‚All-Einheits-Gefühl‘ um 1900 den Zeitgeist breit eroberte, hat gleichwohl in diesen Jahrzehnten selbst kaum einmal wieder so betörenden Ausdruck gefunden wie in jenen beiden Texten der Jahrhundertwende zuvor:

²⁴ Hauptquellen zur Psychoanalyse der prä- und perinatalen Phase: Lou Andreas-Salomé, Psychosexualität (1915). In: L.A.-S., Das „zweideutige“ Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse, Freiburg/Br. 1990, 145-171; Narzißmus als Doppelrichtung (1921), ebd., 191-222; dies., Lebensrückblick (1951), Frankfurt/M. 1993, 151-164, Das Erlebnis Freud. Vgl. Vf. [wie Anm. 15], 279-286, 92-94. – Sándor Ferenczi, Versuch einer Genitaltheorie (1924). In: S.F., Schriften zur Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1982, Bd. 2, 317-400. – Otto Rank, Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse (1924), Gießen 1998. – Gustav H. Graber, Die Ambivalenz des Kindes (1924), 1970 (u.d.T. 'Ursprung, Zwiespalt und Einheit der Seele. Vor- und nachgeburtliche Entwicklung des Seelenlebens'). In: G.H.G., Gesammelte Schriften, Bd. 1, München 1975, 17-189. – Aus jüngerer Zeit: Béla Grunberger, Narziß und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie, 2 Bde., München, Wien 1988, bes. Bd. 2, 189-205, Über die Monade (1985), sowie pass. zum Begriff der „pränatalen Koenesthesie“; Ludwig Janus, Wie die Seele entsteht. Unser psychisches Leben vor und nach der Geburt, Heidelberg 1997. – Philosophische und kulturwissenschaftliche Konsequenzen aus der bio-psychologischen Prä- und Perinatalitätsforschung ziehen heute etwa: Lloyd de Mause, Grundlagen der Psychohistorie, Frankfurt/M. 1989, bes. 230-349, Die fötalen Ursprünge der Geschichte; Hans Saner, Geburt und Phantasie, Basel 1995; Peter Sloterdijk, Sphären, Bd. 1, Blasen, Frankfurt/M. 1998.

Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.

Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht. (KA II, 16)

Hyperions zweiter Brief an Bellarmin muß nach dem im vorigen Kapitel Gesagten nicht noch einmal kommentiert werden. Schon der erste Satz, der sich, wäre nicht von „Allem“ die Rede, fast wie ein Plotin-Zitat anhören könnte (Leben im Einen als „bios theon“/„Leben der Götter“²⁵), erweist die Zugehörigkeit zum hier verhandelten Kontext. Regressus ins „All der Natur“: die Wendung vom Einen zum Vielen und damit die Umwertung des ‚Kots‘ ist hier bereits vollzogen. Das thanatale Pendant zu dieser vital-expansiven, auf die Ubiquität des Lebens zielenden Henosis hält das ‚Empedokles‘-Drama mit der ‚mors mystica‘ seines Helden parat. In dessen „Entschluß“, „durch freiwilligen Tod sich mit der unendlichen Natur zu vereinen“ (KA II, 423 f., Frankfurter Plan), und zwar durch Sturz in den Ätna, ist auch die Physiologisierung der Todespassage, ihre Umwendung zur Rück- und Heimkehr *in die Natur* (also wiederum in den ‚Kot‘) bereits prägnant präfiguriert.

Die Frage, die diese Texte uns stellen, lautet: Was ermöglichte es um 1800 einem Dichter wie Hölderlin, den henotischen Diskurs von ‚hen‘ auf ‚polla‘ umzustellen und von Gott auf die Natur zu verschieben? Die Antwort, die sich hier sogleich einstellt, lautet natürlich: Spinoza. Sein „Deus seu Natura“ lieferte die Zwingformel für die Identität des Einen mit dem Vielen, oder, wie die Spätaufklärung diese paradoxe Gleichung mit dem terminologiebewußten Schlagwort Lessing/Jacobis ausdrückte, des „hen kai pan“.²⁶ Tatsächlich liegt hier ein zentraler Ansatzpunkt.

²⁵ Plotin, Enneaden, VI, 9, 11, 49 f.

²⁶ Friedrich Heinrich Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785, ²1789), jetzt kritisch ediert und komm. in: F.H.J., Werke. Gesamtausgabe, Bd. 1.1-2, Schriften zum Spinozastreit, hrsg. v. Klaus Hammacher, Irmgard-Maria Piske, Hamburg 1998, hier Bd. 1.1, 16. – „Deus seu Natura“: Spinoza, Ethica, IV, praef. u. prop. IV. – Zur Spinozarenaisance um 1800 nach wie vor: Henmann Timm, Gott und die Freiheit. Studien zur

Hölderlin hatte, wie bekannt, im Winter 1790/91 Jacobis Spinoza-Buch von 1785 exzerpiert (‘Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza’, KA II, 492-495). Und er hatte – entgegen der spinozakritischen Position Jacobis selbst – den spinozistischen Gedanken eines „immanente[n] En-soph“ (492), einer einzigen „Substanz“, die „Gott“ und „Welt“ zugleich ist, daraus übernommen (494).²⁷ Hölderlin reihte sich damit ein in die geradezu sturzartige Bewegung der Spinozarezeption, die Jacobis Buch (wider Willen) ausgelöst hatte. Doch ist die stupende Wirkung, die Spinoza in diesen Jahren in Theologie (Herder, Schleiermacher), Philosophie (Schelling, Hegel) und Dichtung (Goethe, und eben auch Hölderlin) ausübte, weniger eine lösende Antwort auf die oben gestellte Frage, als vielmehr selbst ein erklärungsbedürftiges Phänomen. Immerhin – und im Rahmen einer Theologie, die auf Transzendenz hielt, konnte dies auch gar nicht anders sein – war Spinoza bis in die Spätaufklärung hinein als Atheist verfeimt, und zwar wegen derselben Gleichung ‚Deus seu natura‘, die ihm jetzt den Durchbruch verschaffte, die aber bis dato als Annihilation Gottes verstanden werden mußte, als dessen Reduktion auf das, was er in dieser Theologie genau nicht war: Natur – (weshalb auch Lessings Bekenntnis zu Spinoza noch ein solcher Skandal war). Damit Spinozas Identitätsformel theologische und philosophische Akzeptanz überhaupt erlangen konnte, mußte im ideengeschichtlichen Vorfeld bereits etwas in Gang gekommen sein, und zwar – so meine *dritte* und *vierte These* – erstens eine Verschiebung im Begriff Gottes und zweitens eine in dem der Natur. Beides setzt ein an Rändern des aufgeklärten Diskurses, in subkulturell oder spezialistisch geschützten Nischen, die Verschiebung des Gottesbegriffs in der Unterströmung der sogenannten ‚hermetischen‘ (meint: böhmistisch-neuplatonischen) Theologie des Pietismus, und die Verschiebung des Naturbegriffs in einem sich eben erst bildenden Wissenschaftszweig, der bis zum Ende des Jahrhunderts im bis dahin physikalisch dominierten

Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. 1: Die Spinozarenaisance, Frankfurt/M. 1974; Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik, Frankfurt/M. 1978.

²⁷ Hierzu grundlegend: Margarethe Wegenast, Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des ‚Hyperion‘, Tübingen 1990, bes. 35-54.

Denken von Natur als aparte Erscheinung firmierte und erst ab 1800 seine fachliche Kontur (und seinen Namen) bekam: in der Biologie.

Zunächst zur Verschiebung im Gottesbegriff. Sie ist bei Lessing selbst zu greifen, in jenen Gesprächsprotokollen Jacobis, und zwar an einer auch von Hölderlin exzerpierten Stelle (KA II, 494). Lessing erläutert hier – unter nomineller Berufung auf Leibniz zwar, tatsächlich aber im Rückgriff auf ‚hermetisches‘ Vokabular – seinen Spinozismus durch den Gedanken der „Kontraktion“ und „Expansion“ Gottes.²⁸ Dieser Gedanke, auf die kabbalistische „Zim-Zum“-Lehre zurückgehend²⁹, war im achtzehnten Jahrhundert, wie etwa Goethes Erinnerungen an seine Frankfurter Krankheitsjahre 1768/69 bezeugen, im Umkreis pietistischer Heterodoxien verbreitet.³⁰ Nicht zuletzt bei dem schwäbischen ‚Theosophen‘ Friedrich Christoph Oetinger, der aus Kabbala, Neuplatonismus, Newton und Jakob Böhme eine originelle Gotteslehre zog.³¹ Auf zwei Pointen dieser Theologie kommt es in unserem Zusammenhang an. Die erste besteht im Hineindenken der Kategorie Zeit in den Gottesbegriff. Im Konzentration-Expansions-Schema wird das Wesen Gottes per se als ein historisches, als Prozeß, gefaßt, nämlich als, mit Oetingers Ausdruck, „ewige Geburt“³², oder mit Lessings Worten, „immerwährende“ „Schöpfung“: Was im Zustand der „Kontraktion“ „Gott“ (das ‚Eine‘) ist, ‚wird‘ qua „Expansion“ „Welt“ (‚Vielheit‘).³³ Es ist mithin eine stillschweigende Historisierung Gottes,

²⁸ Jacobi, Werke 1.1 [wie Anm. 26], 23.

²⁹ Vgl. ebd., Bd. 1.2, Kommentar, 401 f.

³⁰ Johann Wolfgang Goethe, Dichtung und Wahrheit, 8. Buch. In: J.W. G., Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, hrsg. v. Karl Richter u.a., München 1985-98, Bd. 16, bes. 376-381. Dazu wie zum folgenden grundlegend: Rolf Christian Zimmermann, Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, 2 Bde., München 1969-79.

³¹ Vgl. Friedrich Christoph Oetinger, Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia (1763), hrsg. v. Reinhard Breymeyer, Friedrich Häussermann, 2 Tle., Berlin, New York 1977 (= Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. VII., Friedrich Christoph Oetinger, Bd. 1.1-2). – Zu Oetinger: Zimmermann [wie Anm. 30], Bd. 1, 149-158; Rainer Piepmeier, Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger, Freiburg, München 1978; knapp auch: Vf., Die Anthropologie des jungen Schiller, Würzburg 1985, 77-82, 198-201.

³² Oetinger, Lehrtafel [wie Anm. 31], Tl. 1, 170 u.ö.

³³ Jacobi, Werke 1.1 [wie Anm. 26], 23; vgl. Hölderlin, KA II, 494.

seine Transformation aus einem zeitlos seienden in ein *werdendes* Wesen, die Lessing das Aufgehen der Gleichung von „hen“ und „pan“ ermöglicht. Dabei ist es – der Blick auf Oetinger macht dies deutlich – die neuplatonische Systematik selbst, aus der hier antidualistisches Kapital geschlagen wird. Denn ‚Expansion‘ ist ja nur ein anderes Wort für ‚prohodos‘ (‚Ausgang‘, ‚Ausfluß‘, ‚Emanation‘). Nur daß jetzt an diesem ‚Ausgang‘ nicht mehr so sehr akzentuiert wird, daß er Differenz erzeugt, also Eines und Vieles trennt, sondern daß er in eins damit, als derselbe ‚Gang‘, das Eine mit dem Vielen zugleich verbindet und in gleichsam ‚gestreckter‘ Identität zusammenhält. Damit war ein Weg frei zur Annahme des ‚Deus seu Natura‘. Man mußte nur das ‚seu‘ in dieser Gleichung nicht als für ‚ist‘, sondern für ‚wird‘ stehend lesen: Gott *wird* (prohodosisch-expansiv) Natur. Oetinger, obwohl er Spinoza selbst noch ablehnte³⁴, scheute sich gleichwohl nicht, die Natur oder Welt als das „göttliche Expansum“ zu bezeichnen, in welchem Gott als „Ens manifestativum sui“ „sich selbst zum Spatio, zum Ort, zur Bewegung [macht]“³⁵. Wie er im Menschenohn Fleisch wurde, so habe er sich im Naturganzen „materialisch gemacht“ und in ihm „Leiblichkeit“ angenommen.³⁶ Man konnte also Lessings „hen kai pan“ ohne Mühe auch ‚hermetisch‘-fromm, pietistisch, lesen.³⁷

Die zweite Pointe, nicht minder folgenreich, besteht in der theologischen Promovierung des Begriffs „Leben“.³⁸ Was diese ureigenste und Zentralkategorie Oetingers bedeutet, erhellt aus der mit ihr verbundenen Umwandlung des Schöpfungsbegriffs, genauer aus dem Austausch der Metaphern, die diesem Begriff zugrunde liegen. Wie wir

³⁴ Oetinger, Lehrtafel [wie Anm. 31], Tl. 1, 173 f., Widerlegung der Pantheisten.

³⁵ Ebd. 94; F.C. Oetinger, Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie (1765). In: F.C.O., Sämtliche Schriften, hrsg. v. Karl C.E. Ehmann, Abt. II, Theosophische Schriften, Stuttgart 1858-64, Bd. 2, 341, 353.

³⁶ Ebd., 246; ders., Biblisches und emblematisches Wörterbuch (1776), ND Hildesheim 1969, 407, Art. ‚Leib, Soma‘.

³⁷ Zumal die Genealogie dieser Formel auch in den Pietismus weist: Max L. Baeumer, Hölderlin und das Hen kai pan. In: Monatshefte 59, 1967, 131-147, hier 134.

³⁸ Friedrich Christoph Oetinger, Theologia ex idea vitae deducta (1765), hrsg. v. Konrad Ohly, Berlin, New York 1979 (= Texte zur Geschichte des Pietismus VII/2). Dazu Piepmeier [wie Anm. 31].

sahen, faßt Oetinger Schöpfung, also den (Kausal-)Zusammenhang von Gott und Welt, nicht mehr in ein technomorphes (‚Werk‘), sondern biomorphes Bild („Geburt“). Er wendet sich damit gezielt gegen die im frühen und mittleren achtzehnten Jahrhundert (Physikotheologie, Schulphilosophie) herrschende Ansicht, daß die Welt eine „Maschine“ und Gott ihr „Erfinder“ sei.³⁹ In dieser Unterscheidung, der, wie schon Oetinger richtig sah, die theologische von mundus sensibilis und mundus intelligibilis zugrundeliegt und dieser die platonische von Erscheinung und Idee, werde die Einheit von Gott und Natur geradezu zerrissen: Hier das Produkt, der materielle Kosmos – dort sein Bauplan, die göttliche Idee.⁴⁰ Um im Gegenteil beides als Einheit denken zu können, verschiebt Oetinger das metaphorische Modell für den Gedanken der Kosmogonie von der menschlichen Herstellung von Artefakten auf die Produktionsweise der Natur selbst, ersetzt er, als schöpfungstheologischen ‚Bildspender‘, ‚techne‘ durch ‚physis‘: Die Welt wurde nicht ‚gemacht‘, sondern ‚geboren‘, sie ‚erwuchs‘ aus dem göttlichen Grund. Gott und Welt sind eins und ein Ganzes nicht als technischer, sondern als ‚lebendiger‘ Zusammenhang.

Theologie als „Lebens“-Lehre, als *Biologie* – der Metaphysiker Oetinger weist uns direkt in das nur scheinbar am anderen Ende der Wissensordnung seiner Zeit angesiedelte Feld der empirischen Physiologie und damit zur zweiten der hier anzusprechenden Begriffsverschiebungen, der Verschiebung des Naturbegriffs im naturwissenschaftlichen und, davon angeregt, philosophischen Diskurs der Spätaufklärung. Der langzeitliche Effekt dieser Verschiebung zeigt sich erst im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (bis heute!), in der Tatsache, daß die ‚Lebens- oder Biowissenschaften‘ im Ensemble der Naturwissenschaften eine dominierende Stellung erlangen, zur ‚Leitwissenschaft‘ werden. Im achtzehnten Jahrhundert, dem ‚Zeitalter Newtons‘, war das anders.

³⁹ Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von GOTT, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt (1751), ND Hildesheim, New York 1983, §§ 557, 996. – Das theologische Modell selbst hat freilich eine lange Tradition und geht zurück auf die Verbindung von Platonismus (Ideen als ‚paradeigmata‘ der Dinge) und jüdischem Schöpfungsbericht (Genesis, 1-2) bei Philon, De opificio mundi, bes. IV, 16 - V, 20.

⁴⁰ Vgl. Oetinger, Schriften [wie Anm. 35], Abt. II, Bd. 1, 268; Lehrtafel [wie Anm. 31], Tl. 1, 242.

Hier regierte die Physik; sie war es, die den anderen Disziplinen die Paradigmen vorgab, die darum heute ‚mechanistisch‘ heißen oder (für die Medizin) ‚iatrophysikalisch‘. In ersten Ansätzen freilich kündigte sich das Kommende an, und die Wende zur Biologie wird eingeleitet und sehr schnell auch schon in ihren überfachlichen Konsequenzen erkannt noch in den letzten anderthalb Jahrzehnten vor 1800 selbst.

Das Problem, in dessen Verfolgung sich die Biologie aus der älteren ‚Naturgeschichte‘ heraus und zu jener neuen Wissensformation umentwickelte, das Problem des Lebensgrundes lebender Wesen, stammte aus der Erbmasse des physiologischen ‚Animismus‘. In Georg Ernst Stahls ‚Theoria medica vera‘ von 1707 war dieses Problem als Frage nach dem Grund des Unterschieds zwischen lebendem und verwesendem Organismus gestellt und dahingehend beantwortet worden, daß es die Seele (‚anima‘; daher ‚Animismus‘) selbst sei, die die (und zwar sämtliche) organischen Funktionen in Gang halte und reguliere, die auf diese Weise den Zerfall des Organismus in seine Elemente verhindere und also die physiologische Selbsterhaltung, ‚Leben‘, ermögliche.⁴¹ Spätestens seit Albrecht von Hallers experimentellem Nachweis der physiologischen Irritabilität auch bei dekapitierten, also vom Kopf als ‚Sitz der Seele‘

⁴¹ Georg Ernst Stahl, Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate. In: G.E.S., Theoria medica vera, hrsg. v. L. Choulant, Leipzig 1831-33, Bd. 1, 5-52. – ‚Animismus‘ hier als physiologiegeschichtlicher Terminus zur Bezeichnung der Stahlschen Theorie der *seelischen* Steuerung *aller* leiblich-organischen Prozesse; vgl. Axel Bauer, Georg Ernst Stahl (1659-1734). In: Dietrich v. Engelhardt, Fritz Hartmann (Hrsg.), Klassiker der Medizin, München 1991, Bd. 1, 190-201, hier 194 f. (Animismus in diesem Sinne ist also einerseits zwar nicht zu verwechseln mit dem gleichlautenden religionswissenschaftlichen Terminus oben [s. Anm. 2], doch besteht andererseits zwischen beiden sehr wohl ein begriffsgeschichtlicher Konnex, denn Tylor definierte den religionswissenschaftlichen Animismusbegriff in expliziter Anlehnung an den medizinischen und im direkten Rückgriff auf Stahl; vgl. Kohl [wie Anm. 2], 52). – Die folgenden Hinweise zur Entstehung der Biologie im 18. Jh. stützen sich im wesentlichen auf zwei neuere Standardwerke: Ilse Jahn, Grundzüge der Biologiegeschichte, Jena 1990; Manfred Durner, Francesco Moisi, Jörg Jantzen, Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800, Stuttgart 1994 (= Schelling, Historisch-kritische Ausgabe, Reihe 1, Erg.-Bd.), hier 373-668, Physiologische Theorien (J. Jantzen). Vgl. zusammenfassend auch: Helmut Müller-Sievers, Epigenesis. Naturphilosophie und Sprachdenken Wilhelm von Humboldts, Paderborn 1993, 30-53.

abgetrennten Rumpfkörpern und Gliedmaßen war dieser Stahlische Animismus indes, für den der Körper nur ein passives ‚Werkzeug‘, eine ‚Maschine‘, der Seele war, obsolet geworden. „Nonne ergo in corpore aliud principium motus praeter animae?“ fragte daher der an den Experimenten beteiligte Hallerschüler und nachmals selbst prominente Arzt Johann Georg Zimmermann.⁴² Physiologen und Mediziner sahen sich fortan gehalten, nach *nicht*-seelischen, körpereigenen Agentien der Lebensprozesse und ihrer Steuerung zu suchen, nach einer oder mehreren „organischen“ oder „Lebenskräften“. Für das achtzehnte Jahrhundert wurde das Resümee dieser Suche gezogen in Carl Friedrich Kiemeyers berühmter Rede über die „organischen Kräfte“ aus dem Jahr 1793, eine Schrift, die gerne als Gründungsurkunde der modernen Biologie bezeichnet wird, die ja jetzt auch, zwischen 1797 (Gustav August Rose) und 1802 (Lamarck), erstmals und unabhängig voneinander in Deutschland und Frankreich auf diesen Namen getauft wurde.⁴³

Worauf es uns bei dieser Verabschiedung des iatrischen Animismus ankommt, ist die Depotenzierung der Seele in physiologicis und die Anerkennung einer gewissen, wie auch immer beschaffenen Autonomie des Körpers in den Belangen seiner Lebenserhaltung und seiner Organisation. Ein damit eng zusammenhängender fast noch wichtigerer Punkt war die Frage nach dem *Ursprung* der Lebewesen. Sie wurde bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein ‚präformationistisch‘ beantwortet. Nach dieser Theorie, die nicht wenig von ihrer Überzeugungskraft ihrer Kompatibilität mit der tradierten christlichen Schöpfungsvorstellung verdankte, sind *alle* (die schon toten, die jetzt lebenden und die zukünftigen) Individuen einer Gattung von Lebewesen, also zum Beispiel des Menschen, als unendlich kleine Keime im Schoß der ersten Mutter (also Eva) bereits enthalten. Es sind mithin mit dem ersten Gattungsexemplar alle künftig zu gebärenden ebenfalls schon, als

⁴² Johann Georg Zimmermann, *Dissertatio physiologica de irritabilitate*, Göttingen 1751, 70.

⁴³ Carl Friedrich Kiemeyer, *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse*, Stuttgart 1793, ND Marburg 1993. Dazu jetzt grundlegend: Kai Torsten Kanz (Hrsg.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforschers Carl Friedrich Kiemeyer (1765-1844)*, Stuttgart 1994.

Keime, erschaffen, so daß sie nur mehr in der Generationenfolge weitergegeben und in dem für sie bestimmten Mutterleib ‚entwickelt‘ zu werden brauchen (‚entwickeln‘ buchstäblich verstanden als auseinanderwickeln, ‚evolviere‘, daher die Präformations- damals auch ‚Evolutions‘-Theorie hieß).⁴⁴ Diese kennt folglich nur einen einzigen Akt der Lebenszeugung, den göttlichen Schöpfungsakt. Die geschaffene Natur selbst, auch in den Lebewesen, ist hier (ähnlich wie bei Stahl) ‚stupid matter‘, sei es als passiver ‚Stoff‘, sei es als aufgezogener ‚Automat‘. Sie besitzt, theologisch gesprochen, kein ‚esse a se‘, sondern ist als ‚Geschaffene‘ ‚esse ab alio‘ (für welche Heteronomie ja gerade die Maschinenmetapher das präzise Bild stellt).

Doch auch dieses Modell des Ursprungs der Lebewesen wird nun fragwürdig. Schon die Tatsache der Existenz von Mischlingen, so etwa Maupertuis in seiner ‚Vénus physique‘ (1745), ließ sich im Präformationskonzept nicht recht unterbringen. Denn jene ‚Keimbahn‘ des präformierten Wesens durch die Generationenfolge hindurch konnte nur entweder rein matrilinear (wie von den ‚Ovulisten‘) oder rein patrilinear (wie von den ‚Animalculisten‘ vertreten) verlaufen. Mischlinge jedoch verwiesen zwingend auf eine *doppelte* Elternschaft und damit auf eine jeweilige bisexuelle *Neuerzeugung* („production nouvelle“) der Lebewesen, auf *Epigenesis*.⁴⁵ Ebenso unabweisbar waren Abraham Trembleys Befunde aus seinen Experimenten mit dem Süßwasserpolyphen Hydra.⁴⁶ In Teile zerschnitten, bildete dieses Lebewesen (von dem man sich überdem nicht klar war, ob es Tier oder Pflanze sei) aus jedem Teil ein neues und integrales Individuum aus. Dieses war folglich entstanden, ohne zuvor als präformierte Miniaturausgabe seiner selbst (als ‚Keim‘) existent gewesen zu sein. Vielmehr schien man auch hier die Natur bei einer spontanen ‚production nouvelle‘ beobachtet zu haben, die den Determinismus des Präformationskonzepts widerlegte. Ein drittes und nicht minder schwerwiegendes Argument brachte die

⁴⁴ Vgl. Jahn [wie Anm. 41], 215 ff.; Jantzen [wie Anm. 41], 580 ff.

⁴⁵ Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique*. In: P.-L.M.d.M., *Oeuvres*, ND Hildesheim 1965, Bd. 2, 3-133, hier 64 f. Vgl. Jantzen [wie Anm. 41], 602.

⁴⁶ Abraham Trembley, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre des polypes d'eau douce*, Leiden 1744. Vgl. Jahn [wie Anm. 41], 269 f.; Jantzen [wie Anm. 41], 597 f.

Beobachtung der Embryonalentwicklung bei. Bereits im 17. Jahrhundert hatte der große Physiologe William Harvey die Ontogenese des Kükens aus dem Ei beobachtet und dieses Geschehen „Epigenesis“ genannt.⁴⁷ 1759 beschrieb Caspar Friedrich Wolff, wiederum gestützt auf mikroskopische Beobachtung, diesen Prozeß als epigenetische „generatio“ und „formatio“ und entkräftete damit vollends den Präformationsgedanken. Der ‚Keim‘ (das Ei) stellte sich nämlich in keiner Weise als präformiert heraus, sondern ganz im Gegenteil im Primärstadium als gänzlich formlos. Erst nach und nach bildeten sich die Formen seiner Teile, ja diese Teile selbst, und damit überhaupt erst und also sukzessive seine eigentliche Endform. Auch hier also der empirische Erweis einer Produktivität der Natur, jedenfalls der organischen oder lebendigen, der Wolff daher auch eine entsprechende organische oder ‚Lebens‘-Kraft beilegt, nämlich die Kraft, ein Wesen *epi*-genetisch hervorzubringen („vis vitalis“ oder „essentialis“).⁴⁸ Zwar blieb Wolffs Epigenesis- oder Generationstheorie zunächst unbeachtet; doch mit ihrer Wiederaufnahme durch Johann Friedrich Blumenbach, bei dem die Wolffsche vis essentialis dann „Bildungstrieb“ heißt, gelangte sie zum Durchbruch.⁴⁹

Auf Wert und Gültigkeit der problematischen ‚Kraft‘- und ‚Trieb‘-Begriffe, mit denen man, was man beobachtete, zu erklären suchte, kommt es uns hier nicht an, sondern nur darauf, daß das beobachtete Material die Beobachter des achtzehnten Jahrhunderts zwang, überhaupt der Natur ein Vermögen zuzuschreiben, Lebensphänomene autonom hervorzubringen. Hier liegt meines Erachtens – und damit komme ich zu meiner schon vorhin avisierten *vierten These* – der Grund und Anstoß für den nahezu vollständigen Umbau des Naturbegriffs um 1800. Und hier – eben das will die These besagen – liegt auch der Grund dafür, daß die ‚Ethik‘ des Spinoza jetzt gleichsam in Zungen zu reden beginnt. Ein Begriff wie „natura naturans“⁵⁰ mußte auf dem

⁴⁷ William Harvey, *Exercitationes de generatione animalium*, London 1651, in engl. Übers. in: *The Works of W.H.*, hrsg. v. Robert Willis, ND London, New York 1965, 143-586, hier 335 f. Vgl. Jantzen [wie Anm. 41], 566 ff.

⁴⁸ Caspar Friedrich Wolff, *Theoria generationis*, Halle 1759, ND Hildesheim 1966; dt.: C.F.W., *Theorie von der Generation*, Berlin 1764, ND Hildesheim 1966. Vgl. Jantzen [wie Anm. 41], 615 ff.

⁴⁹ Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen 1781, ND Stuttgart 1971. Vgl. Jantzen [wie Anm. 41], 636 ff.

⁵⁰ Spinoza, *Ethica*, I, prop. XXIX.

Hintergrund eines epigenetischen Naturverständnisses nicht nur unmittelbar einleuchten, sondern eine aus Anschauung geborene Strahlkraft entwickeln, die er bis dahin nicht besaß. Denn qua Epigenese war Natur ersichtlich nicht mehr nur ‚Schöpfung‘ als ‚Werk‘ („natura naturata“), sondern als ‚Wirkende‘, als natura creatrix (oder mit Maupertuis, der damit den Lukrezischen Venus-Natura-Topos anspielt, als *Vénus physique*).⁵¹ Ein bis dato Gott vorbehaltenes Attribut, die Schöpferkraft, wechselt hier seinen Besitzer. Und indem die Natur dergestalt die göttliche Kreativität ‚annektiert‘, nimmt sie selbst göttlichen Charakter an, wird sie vergöttlichungsfähig. Denn als selbsterzeugende oder, wie wir heute sagen würden, ‚autopoietische‘ hört sie auf, ‚esse ab alio‘ zu sein, und beginnt, ‚esse a se‘ zu werden. Kurz, es ist die epigenetische Kehre im Naturdenken, die jetzt, am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, die Gleichung ‚Deus seu Natura‘ auch von ihrem zweiten Glied her aufgehen läßt. Und wie Oetinger *Theologie* als *Biologie* explizieren konnte, so wird es nun auch möglich, *Biologie* als *Theologie* aufzufassen.

Diesen Schritt tut Herder, in seiner gegen Jacobis Präsentation des Spinozismus gerichteten, 1787 publizierten Apologie des Verfassers der ‚Ethik‘ mit dem lakonischen Titel ‚Gott‘. Es ist ein epigenetischer Begriff der Natur, mit dessen Hilfe diese Schrift das ‚Deus seu Natura‘ zu erweisen sucht, einer Natur so voller „organische[r] Kräfte“, daß nicht einmal die schiere „Materie“ ohne weiteres mehr „tot“ zu nennen sei, weil „sie“ und alles in ihr „lebet“.⁵² Die hier vorgenommene Dezentrierung des mechanistischen Paradigmas, dergestalt, daß die in ihm an der Peripherie verorteten organischen Phänomene jetzt als so zentral angesehen werden, daß nun umgekehrt das Anorganische zum Grenzphänomen des Organischen wird, hat man immer – und richtig – auf Herders Inspiriertsein durch den Vitalismus und Dynamismus der

⁵¹ Vgl. Lukrez, *De rerum natura*, I, 1, 1-25. – Daß mit der Aufnahme dieses vorchristlichen Natur-Topos nur noch einmal auf der emblematischen Ebene festgeschrieben wird, daß das Numinosum des Schöpferischen beim Übergang von Gott auf die Natur einen Geschlechtswechsel erlebt, ist zwar ein denkwürdiger Aspekt des hier beschriebenen Prozesses, aber hier nicht weiter zu verfolgen.

⁵² Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespäche* (1787). In: J.G.H., *Werke*. Frankfurter Ausgabe, Bd. 4, hrsg. v. Jürgen Brummack, Martin Bollacher, Frankfurt/M. 1994, 679-794, hier 710. Dazu jetzt grundlegend der Kommentar zu dieser Ausg. (ebd., 1345-1407).

Leibniz'schen 'Monadologie' („rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers“; Monaden als ‚Kraftpunkte‘) zurückgeführt.⁵³ Ohne diesen Zusammenhang leugnen zu wollen, kann ich mich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß weniger die in der Höhenluft der Abstraktion sich bewegende Theorie Leibnizens es war, die Herder Spinozas 'Ethik' aufgehen ließ, als die massive Evidenz der zeitgenössischen biologischen Empirie. (Im übrigen mußte auch Leibniz erst verstanden werden und wurde es ebenfalls erst *nach* Aufgabe des mechanistischen Paradigmas, welches ihm selbst bereits obsolet schien). Denn göttlich, ‚seu Deus‘, ist Natur bei Herder als *natura creatrix*. Es ist die organische ‚production nouvelle‘, das „Hervorbringen“ und (reproduktive) Sich-„erhalten“ der „lebendigen Wesen“, das als Experimentum crucis dieser neuen Naturauffassung ihm die „der Welt einwohnende ewige Wirkung Gottes“ erweist; hier, in der Epigenese, erblickt er die Immanenz des Numinosen: „In der Generation allein liegt das Wunder einer eingepflanzten, einwohnenden Macht der Gottheit“.⁵⁴

Die alte Streitfrage, ob Herders biologisierende Lektüre Spinoza nicht doch mißverstanden habe, ist angesichts der Ingeniosität seiner „Um-Schreibung“⁵⁵ müßig; auch in der Philosophiegeschichte gilt das wahrheitsneutrale Gesetz der Innovation durch ‚misreading‘.⁵⁶ Wie sehr die Kombination von epigenetischem Naturverständnis und Spinoza ‚zünden‘ mußte, bestätigt der Blick auf Goethe, der hierin, wie bekannt, mit Herder eines Sinnes war. Von der Spinoza-Aneignung (Studie nach Spinoza, 1784/85) und (brieflichen) Jacobi-Kritik der achtziger Jahre über die pflanzenmorphologischen Studien der italienisch-nachitalienischen Jahre (Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, 1790)

⁵³ Leibniz, *Monadologie*, § 69; vgl. Herder, *Werke* [wie Anm. 52], Bd. 6, hrsg. v. Martin Bollacher, 922, (Komm.).

⁵⁴ Herder, [wie Anm. 52], 712 f. – Epigenetisch in diesem Sinne war schon der Naturbegriff der 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' (II, 1, 1784). In: Herder [wie Anm. 52], Bd. 6, hrsg. v. Martin Bollacher, 9-202, bes. 55-58 (I, 2, I), 86-95 (I, 3, II). – Von den Epigenetikern war Herder etwa Blumenbach bekannt (ebd., 988 f. [Komm.]). Daß er mit ihm nicht in allen Punkten übereinstimmte, berührt nicht den grundsätzlichen Gedanken der Produktivität der (organischen) Natur.

⁵⁵ Herder, [wie Anm. 52], 1355 f. (Komm.).

⁵⁶ Nach Harold Bloom, *Eine Topographie des Fehllesens* (1975), Frankfurt/M. 1997.

und die naturphilosophische Dichtung des Zyklus 'Gott und Welt' (1799-1826) bis hin zum letzten Gespräch mit Eckermann bindet Goethe sein Bekenntnis zur spinozistischen „Gott-Natur“ an die Phänomenologie der „lebendigen Wesen“, an deren „Kraft“, durch „Zeugung“ „ihres gleichen hervorzubringen“, in welchem Vermögen auch er die der Natur inhärente „zeugende Kraft Gottes“ erkennt.⁵⁷ Enthusiastischen Ausdruck fand dieses Naturverständnis in dem 1784 anonym erschienenen, Goethe zugeschriebenen (aber wohl nicht von ihm, sondern Georg Christoph Tobler verfaßten) und später von ihm gleichsam adoptierten Fragment 'Die Natur', einer unter anderem im Anschluß an den kaiserzeitlichen (sog. ‚orphischen‘) Hymnus an Physis und im Stile eines Glaubensbekenntnisses verfaßten Prosahymne an die Epigenese-Natur: „Sie“, „die einzige Künstlerin“, „schafft ewig neue Gestalten“, ja sie „spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor“ (wie einst die göttliche ‚creatio ex nihilo‘); „sie ist alles“, und „Leben ist ihre schönste Erfindung“, „ein ewiges Leben Werden und Bewegen“ ist „in ihr“, und als dieses (mit Hölderlin zu reden) ‚Alles, was lebt‘ ist sie, nicht anders als bei Herder, hier gesehen als Sein qua Zeit, als ein prozessuales ‚Sein als Werden‘, welches „fürs Bleiben [...] keinen Begriff [hat]“.⁵⁸

Doch nicht nur beim befreundeten Goethe, auch bei dem entschiedensten Kritiker Herders, Kant, stoßen wir auf die Spur und die Folgen der epigenetischen Wende, und zwar in der 'Kritik der tele-

⁵⁷ Goethe an Jacobi, 9.6.1785, 21.10.1785, 5.5.1786. In: *Goethes Briefe*. Hamburger Ausgabe, Bd. 1, hrsg. v. Karl Robert Mandelkow, München 1968, 475 f., 488 f., 508 f.; Studie [...]. In: *Werke* [wie Anm. 30], Bd. 2.2, 479-482; Versuch [...], ebd., Bd. 3.2, 318-372; *Gott und Welt*, ebd., Bd. 13.1, 144-167; zu Eckermann, 11.3.1832, ebd., Bd. 19, 693-697. – Die Zitate: „Gott-Natur“: *Werke* 3.2, 189, Im ernsten Beinhaus; „lebendigen Wesen“: Bd. 2.2, 480; „Kraft [...] hervorzubringen“: Bd. 3.2, 309, auch 347, 364, 367 u.ö.; „zeugende Kraft Gottes“: Bd. 19, 695. – Zu Goethe/Herder/Spinoza nach wie vor: Martin Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza*, Tübingen 1969.

⁵⁸ *Die Natur*. In: *Goethe, Werke* [wie Anm. 30], Bd. 2.2, 477-479, pass. – Zur Verfasserfrage ebd., 872 f. (Komm.). – Tobler und die orphischen Hymnen: Heinrich Mohr, Wilhelm Heinse. Das erotisch-religiöse Weltbild und seine naturphilosophischen Grundlagen, München 1971, 156. – Zur Temporalisierung des Naturbegriffs bei Goethe jetzt: Peter Matussek (Hrsg.), *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*, München 1998; bei Herder: *Gott*. In: *Werke* [wie Anm. 52], 790 f.

ologischen Urtheilskraft' (1790), im Begriff der (biologischen) „Producte der Natur“ als nicht nur „organisirte[r]“, sondern „sich selbst organisirende[r] Wesen“.⁵⁹ Auch hier die Verabschiedung des mechanistischen Paradigmas („Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloß Maschine“), und auch hier durch die Einsicht in die Notwendigkeit, der Natur nicht nur (wie einer Maschine) „bewegende“ Kräfte, sondern auch eine (Kant schließt hier an Blumenbach an) „bildende Kraft“ zugestehen zu müssen.⁶⁰ Ein Baum, so Kants Beispiel, „erzeugt sich selbst“, und zwar erstens „der Gattung nach“ (indem er andere Bäume „zeugt“), zweitens „als Individuum“ (indem er wachsend „sich selbst“ erhält und „[aus]-bildet“) und drittens so, daß jeder seiner „Theile“ wechselseitig die andern erzeugt, erhält und (im Verlust- oder Verletzungsfall) ergänzt.⁶¹ Und all diese Selbsterzeugung (in aktueller Terminologie, wie gesagt, ‚Autopoiese‘) und (so noch heute) ‚Selbstorganisation‘ läßt offenkundig schlechterdings keinerlei Analogie mit menschlicher Produktion von Artefakten zu: Ein „Organ“ ist „kein Werkzeug“, denn dieses, beispielsweise eine Uhr, ist nicht Ursache seiner selbst (in jenem dreifachen Sinne); als „*Analogon der Kunst*“ (techne) ist Natur nicht hinreichend zu bestimmen, „denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr“; eher schon (denn „sie organisirt sich vielmehr selbst“) als „*Analogon des Lebens*“ (physis), obwohl dies, so Kant, in Wahrheit wenig erklärt, denn die „Causalität“ der lebendigen Produktion ist uns ja gerade nicht bekannt und hat auch „nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen“.⁶² Die epigenetische Produktionsweise der Natur bleibt uns vielmehr ein Rätsel. Und dieses wird noch vergrößert dadurch, daß die

⁵⁹ Immanuel Kant, Kritik der Urtheilskraft, §§ 62-68, hier § 65. In: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, ND Berlin 1968, Bd. 5, 373 f. Dazu in extenso: Reinhard Löw, Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/M. 1980.

⁶⁰ Kant [wie Anm. 59], 374 (§ 65).

⁶¹ Ebd., 371 f. (§ 64).

⁶² Ebd., 374 f. (§ 65). – Autopoiese/Selbstorganisation: Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, Autopoietische Systeme. Eine Bestimmung der lebendigen Organisation (1973). In: H.R.M., Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig, Wiesbaden ²1985, 170-235; Ilya Prigogine, Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften (1979), München

integrale Organisation („Zweckmäßigkeit“) ihrer Erzeugnisse uns den Anschein aufdrängt, „als ob“ sie dabei (wie wir Menschen in der technischen Produktion) intentional oder „absichtlich“, also nach Ideen oder Plänen, verfare, so als wäre sie „in ihrem Ganzen“ ein „System der Zwecke“⁶³, das heißt, ein quasiintelligentes Wesen. So, über das Teleologieproblem und die mit ihm gestellte Frage nach dem Naturganzen, gelangt Kant direkt auf die Problematik des ‚Natura seu Deus‘. Denn, so Kant, wollten wir ernstlich behaupten, daß die Natur nach Zwecken verfare, so müßten wir entweder, wie die traditionelle Theologie, „ein anderes, verständiges Wesen über sie als Werkmeister setzen“, oder, und darin scheint für Kant die spekulative Versuchung des ‚seu Deus‘ zu liegen, „aus ihr ein verständiges Wesen [...] machen“.⁶⁴ Ersteres hält er für „vermessen“, letzteres für „ungereimt“; beide Versuche (auch der spinozistische), der „Naturwissenschaft“ durch „Gottesbetrachtung“ aufzuhelfen, fallen als erfahrungstranszendente Spekulation unter das Verdikt seiner Metaphysikkritik.⁶⁵ Kant zieht sich hier auf eine harte empiristische Linie zurück: Epigenese als empirisches Faktum – ja; ‚Gott‘ oder ‚Gott-Natur‘ als spekulative Erklärung desselben – nein.

Damit hat die Diskussion ihr kritizistisches Stadium erreicht. Ein ‚Deus seu Natura‘ – in Kants Sprache: ein sich selbst organisierendes System nach selbst gesetzten Zwecken – wäre demnach höchstens als „regulative“⁶⁶ Idee, im Bewußtsein des ‚als ob‘, möglich. Doch dieser Erkenntnisvorbehalt kann sich um 1800 nicht durchsetzen. Schon der junge Schelling, der in der „Einleitung“ zu den ‚Ideen zu einer Philosophie der Natur‘ von 1797 die eben referierten Paragraphen der ‚Kritik der Urtheilskraft‘ teilweise wörtlich ausschreibt, wirft die Kantische Spekulationsaskese wieder über Bord. Natur, so nimmt auch Schelling die epigenetische Wende auf, ist mehr als nur „Mechanismus“, ist vielmehr „Organisation“, und das heißt auch bei ihm: „Jedes organische Produkt [...] producirt *sich selbst*“, „entspringt *aus sich selbst*“,

⁶³1992; Wolfgang Krohn, Günter Küppers (Hrsg.), Selbstorganisation. Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution, Braunschweig, Wiesbaden 1990.

⁶⁴ Kant [wie Anm. 59], 377 f. (§ 67).

⁶⁵ Ebd., 383 (§ 68).

⁶⁶ Ebd., 381 f.

⁶⁷ Ebd., 375 (§ 65).

„trägt“ also im Unterschied zum „Kunstwerk“ den „Grund seines Daseyns“ nicht „außer“ sich, sondern „in sich selbst“, es ist von sich (siehe Kants Baum-Beispiel) „Ursache“ und „Wirkung“, oder mit einer weiteren Kantparaphrase, es „organisirt sich selbst“. ⁶⁷ Und nicht nur die Einzelwesen werden solcherart epigenetisch gesehen, sondern auch die Natur im ganzen. Schelling schließt dabei direkt an Kants § 67 über die „Natur überhaupt als System der Zwecke“ ⁶⁸ an, allerdings, wie schon gesagt, unter Streichung des ‚als ob‘. Vielmehr ungeschmälert eine „absolute“ heißt diese „Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur“ hier. ⁶⁹ Damit war Kants Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik, die verhindern wollte, daß man den „Begriff von Gott“ in den Naturdiskurs „hereinbringt“ und mit ihm „vermengt“ ⁷⁰, wieder zur Metaphysik hin überschritten, und zwar in Richtung Spinoza. Denn als Selbst-Produktion und Selbst-Organisation ist ‚Natur‘ hier, was theologisch ‚Gott‘ und spinozistisch die ‚Gott-Natur‘ war: esse a se, causa sui. ⁷¹ Zwar spricht Schelling nicht mehr von Gott, sondern neutraler von „Geist“, doch ist dies nur ein anderes Wort für eben das, was Kant

⁶⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Ideen zur einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. In: F.W.J.S., Ausgewählte Werke, Bd. [6], Schriften von 1794-1798, Darmstadt (1967) 1980, 333-397, hier 364 f. – Zu Schellings früher Naturphilosophie aus der neueren Forschung bündig: Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). In: Gernot Böhme (Hrsg.), Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule, München 1989, 241-262; W.S.K., Thesen zur Entstehung und Begründung der Naturphilosophie Schellings. In: Karen Gloy, Paul Burger (Hrsg.), Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 67-100; auch: Hermann Krings, Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings. In: Reinhard Heckmann, H.K., Rudolf W. Meyer (Hrsg.), Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 111-128.

⁶⁸ Kant [wie Anm. 59], 377-381.

⁶⁹ Schelling [wie Anm. 67], 378.

⁷⁰ Kant [wie Anm. 59], 381 (§ 68).

⁷¹ Spinoza, Ethica, I, def. I. – Esse a se/ab alio: Historisches Wörterbuch der Philosophie [wie Anm. 4], Bd. 1, 537 f., Aseität. – Schelling und Spinoza: Detlev von Uslar, Identität und Natur. Die Abspiegelung von Spinozas Natur-Lehre in Schellings Identitätssystem. In: Helmut Holzhey, Walther Ch. Zimmerli (Hrsg.), Esoterik und Exoterik der Philosophie, Basel/Stuttgart 1977, 218-236.

am Spinozismus problematisch schien: die Versuchung, aus der Natur unterderhand ‚ein verständiges Wesen zu machen‘ (wodurch ihre Zweckmäßigkeit erklärt wäre). „Weil Organisation nur im Bezug auf einen Geist vorstellbar ist“, so Schelling, sind wir „genöthigt“, „Geist und Natur als Eines zu denken“. ⁷² Dieser Nötigung, der Kant mit einer Epoché begegnet, entnimmt Schelling eine Devise: „Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur [als causa sui] außer uns möglich sey, auflösen“. ⁷³

Zwei Dinge sind hier festzuhalten: erstens, daß Schellings naturphilosophischer Ansatz aus dem Bemühen erwuchs, entgegen Kants Schließung des spinozistischen Denkraumes diesen wieder zu öffnen, und zweitens, daß dies auch hier geschah auf der Grundlage eines epigenetischen (ja, nach der Kantischen Schärfung des Gedankens, autopoietischen) Naturbegriffs. ⁷⁴ Ein Blick auf den ‚Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie‘ aus dem Jahr 1799 bekräftigt dies. Die Selbstursächlichkeit der Natur heißt hier (was denselben Gedanken nur anders benennt) „Unbedingtheit“, und diese wird der Natur (im ganzen) zugeschrieben nicht qua „Ding“, sondern qua „Seyn“. ⁷⁵ Diesen Unterschied bestimmt Schelling als den von „Produkt“ und „produktiver Thätigkeit“, von „natura naturata“ und „natura naturans“. ⁷⁶ Auch hier also die durch die epigenetische Wende induzierte Projektion der theologischen Differenz von creatura und creatio in die Natur selbst hinein. Ob dieser ihrer „Produktivität selbst“ faßt Schelling nun – einmal mehr dem Metaphysischen dieses Physischen (nämlich sein

⁷² Schelling [wie Anm. 67], 371.

⁷³ Ebd., 380.

⁷⁴ Dieser zweite Punkt hat in der jüngeren Forschung eine heftige Diskussion über Schelling als Visionär der heutigen Selbstorganisationsbiologie (s. Anm. 62) ausgelöst: Marie-Luise Heuser-Keßler, Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften, Berlin 1986; Bernd-Olaf Küppers, Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie, Frankfurt/M. 1992; Selbstorganisation 5, 1994 [‘Schelling und die Selbstorganisation’, hrsg. v. M.-L. Heuser-Keßler, Wilhelm G. Jacobs].

⁷⁵ Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. In: Werke [wie Anm. 67], Bd. [7], Schriften von 1799-1801, 1-268, hier 11.

⁷⁶ Ebd., 12 f., 283 f. u.ö.

eigener Grund zu sein) einen göttlichen Namen gebend – die „Natur“ als „Subjekt“.⁷⁷

„Produktivität selbst“: In gewisser Weise wiederholt der Schelling der neunziger Jahre nur noch einmal, was bei Oetinger Leben, bei Lessing immerwährende Schöpfung, bei Herder Generation oder bei Goethe Zeugung hieß. Und wie Lessing, Herder oder Goethe aus dieser Produktivität ein ‚seu Deus‘ entgegen schien, so Schelling ein ‚Subjekt‘ oder ‚Geist‘. Und nicht anders als Herder und Goethe faßt er das ‚Sein‘ dieser Epigenese-, Gott- oder Subjekt-Natur als Prozeß und mithin nicht als ‚zeitloses‘, sondern im Gegenteil als ein Sein, das ohne Zeitlichkeit nicht zu denken ist, ein Sein, das „immer *wird* und nie *ist*“ – oder: „das unendlich Werdende“.⁷⁸ (Bei Herder hieß dies „rastlose Bewegung“, „Eile zur Verwandlung“, „Veränderung“, in der „nichts unverändert bleiben kann“, und bei Goethe/Tobler, wir hörten es schon, „ewiges Leben, Werden und Bewegen“ ohne „Bleiben“).⁷⁹ Hier liegt m. E. die philosophische Pointe der epigenetischen Kehre des Naturdenkens, die uns – und damit komme ich zu *These fünf*, die dieses Kapitel zugleich abschließen soll – eine Antwort gibt auf die eingangs gestellte Frage, was es um 1800 einem Dichter wie Hölderlin ermöglichte, den henotischen Diskurs von hen auf polla umzustellen. Denn sobald der Begriff Gott (Subjekt, Geist, Schöpfer) in den Begriff der Natur hineingedacht wird qua Epigenese (Leben, Produktivität), geraten auch die Gottesbegriffe Sein und Eines in Bewegung und werden ihrerseits in ihr Anderes, Zeit und Vielheit, hineingedacht. Sein verzeitlicht sich zu Werden und Einheit zur Kontinuität dieses Werdens als einer immerwährenden Generation des Vielen. Mit Hyperion: ein „einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles“ (KA II, 175).

⁷⁷ Ebd., 284 f.

⁷⁸ Ebd., 16. – Zu Schelling und Oetinger schon: Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg 1938.

⁷⁹ Herder [wie Anm. 52], 790; Goethe, Die Natur [wie Anm. 58], 477.

Mit dieser ‚translatio Dei‘ verschieben sich – in gleicher Richtung – die Erlösungsvorstellungen. Das „Reich Gottes!“ (so bekanntlich die Naherwartungs-„Losung“ der Tübinger Freunde Hölderlin, Schelling und Hegel; siehe Hölderlin an Hegel, 10.7.1794, KA III, 146) wird fortan welt- oder zeitimmanent gesucht, in Natur und Geschichte. Standardmodell dieser Umlenkung der Heilserwartung ist die romantische Triade ‚Goldenes Zeitalter – Epoche der Entzweiung – Wiederkehr des Goldenen Zeitalters‘.⁸⁰ Unschwer ist zu erkennen, daß diese Triade das Heilsschema der Seelenreise in den Gang der Geschichte übersetzt: ‚Einheit – Ausgang – Rückkehr zur Einheit‘. Seine erste Ausprägung fand dieser romantische Dreischritt der innerweltlichen Erlösung bekanntlich als „sentimentalischer“ bei Schiller, hier unter (rousseauistisch inspirierter) Übertragung des Heilsziels ‚Einheit‘ auf die Natur. Die äußere „Natur“ („in Pflanzen, Mineralen, Tieren, Landschaften“) und auch die „menschliche“ in Gestalt des noch nicht denaturierten „Naiven“ („in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt“) repräsentieren dem modernen Menschen eine Sehnsuchts-„Idee“, die er nicht anders als „lieben“ kann: „das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst“.⁸¹ Diese verlorene Einheit ist der von ihr entfremdeten Moderne das Wiederzugewinnende: „Sie [die Phänomene der Natur und des Naiven] sind, was wir *waren*; sie sind, was wir wieder *werden sollen*. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und Freiheit, zur Natur zurückführen.“⁸² Um nur das bedeutendste Gedicht Schillers aus diesem Kontext zu erinnern: Der „Wandrer“ der Elegie ‚Der Spaziergang‘ (1795/21800), der aus der Stadt in die

⁸⁰ Grundlegend: Hans Joachim Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen, Heidelberg 1965.

⁸¹ Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung (1795). In: F.S., Werke, hrsg. v. Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert, ND Darmstadt 1997, Bd. 5, 694-780, hier 694. Dazu Vf., ‚Der Spaziergang‘. Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller, Würzburg 1989, 63 ff.

⁸² Schiller [wie Anm. 81], 695.

unberührte Natur flieht (und zwar, indem er einen Berg ersteigt; durch eine ‚anabasis‘ mithin, die auf den Aufstiegstopos der platonisch-christlichen Seelenreise anspielt und ihn zugleich ins Physische wendet), dieser Wanderer also nimmt die große – gattungsgeschichtliche – epistrophe, die in der sentimentalischen Triade der Menschheit versprochen ist, im kleinen, als individuelle, vorweg und erlebt, am Gipfel angekommen, in einer henotischen Naturerfahrung („In deinen Armen, an deinem / Herzen wieder, Natur, ach!“) den ‚Vorgeschmack‘ jenes künftigen Paradieses.⁸³

Schiller wußte, welches Schema er hier umschrieb. Im württembergischen Pietismus aufgewachsen und als Jugendlicher theologisch engagiert, war ihm das Erlösungsmodell der Seelenreise tief vertraut. Die um 1780 entstandene, 1786 als Binnenessay im Romanfragment ‚Philosophische Briefe‘ veröffentlichte ‚Theosophie des Julius‘ erzählt den metaphysischen Roman von Gott, Welt und Seele nachgerade schulmäßig nach dem neuplatonischen Muster ‚Einheit – Ausgang – Rückkehr/Wiedervereinigung‘. „Gott“ („das denkende Wesen“) hat seine Einheit aufgegeben und, „Welt“ werdend, sich ins Viele zerstreut: „die Natur ist ein unendlich geteilter Gott“.⁸⁴ Die individuierten Seelen, „des Gottes schöne Trümmer“⁸⁵, sehnen sich nach „Aufhebung jener Trennung“ und wollen „Gott“, seine verlorene Einheit, wieder „hervorbringen“.⁸⁶ Durch Liebe und Erkenntnis – hier die Modi des Rückwegs – sammeln sie die Splitter der göttlichen Zerstreung in sich auf und vervollkommen sich so, will sagen, werden Gott immer ähnlicher. Da diese Vervollkommnung der Seelen über den Tod ihres Körpers hinaus unendlich anhält, approximieren sie in einer Art ‚Wiederbringung aller Dinge‘ schließlich das Integral ‚Gott‘: „Gottgleichheit ist die Bestimmung des Menschen. Unendlich zwar ist dies sein Ideal: aber der Geist ist ewig“.⁸⁷ Schillers ‚Theosophie‘ belegt nur

⁸³ Schiller, Der Spaziergang. In: Werke [wie Anm. 81], Bd. 1, 228-234, hier 234, v. 185 f.

⁸⁴ Schiller, Philosophische Briefe. In: Werke [wie Anm. 81], Bd. 5, 336-358, hier 344-354, Theosophie des Julius, das Zit. 352. Dazu zuletzt Vf., in: Schiller-Handbuch, hrsg. v. Helmut Koopmann, Stuttgart 1998, 570-572 (mit Lit.).

⁸⁵ Schiller, Das Geheimnis des Reminiszenz (1782). In: Werke [wie Anm. 81], Bd. 1, 86-90, hier 87, v. 57.

⁸⁶ Schiller, Theosophie [wie Anm. 84], 353.

⁸⁷ Schiller, Philosophie der Physiologie (1779). In: Werke [wie Anm. 81], Bd. 5,

einmal mehr die Geläufigkeit dieser Vorstellungen im späten achtzehnten Jahrhundert. (Seine theologischen Quellen sind hier einmal wohl Oetinger und zum anderen die platonisierende Populartheologie des Neologen Johann Joachim Spalding.)⁸⁸ Mitte der achtziger Jahre gab Schiller diese Vorstellungen auf, nachdem ihm deren anthropologische Voraussetzung, der Unsterblichkeitsglaube, nichtig schien („Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“).⁸⁹ Nun war die Nötigung zur tellurisch-historischen Transkription gegeben (vgl. ‚Die Künstler‘, 1788).

Wenig später, Ende der achtziger Jahre, aktualisiert auch der junge Hölderlin, der Hölderlin der frühen Hymnen, noch einmal die Heilphantasie der Seelenreise, in zwei Preisgesängen auf die Seele, ‚Die Unsterblichkeit der Seele‘ aus dem Jahr 1788 (KA I, 32-36) und ‚Hymne an die Unsterblichkeit‘, wohl 1790 (KA I, 99-103). Das erste, in Ton und Motivik noch sehr klopstockisierende Gedicht hat einen dreiteiligen Aufbau.⁹⁰ Teil eins (v. 1-24) exponiert den Stand der Seele in der Welt. Von erhobener Warte, einem „Hügel“ (1), aus betrachtet sie die Natur und ihre „herrliche[n] Schöpfungen“ (17). Wie „schön“ (17) ihr diese Erde auch erscheint, sie ist in Wahrheit das von der Seele zu Überwindende und Fliehende: „Doch schöner ist des Menschen Seele, /

250-268, hier 250, § 1, Bestimmung des Menschen; vgl. Theosophie, ebd. 353 („Gottähnlichkeit“).

⁸⁸ Schiller und Oetinger: Vf. [wie Anm. 31], 198-203; Schiller und Spalding (Die Bestimmung des Menschen, 1748 u.ö.): ebd., 156-176 (jeweils mit Lit.).

⁸⁹ Schiller, Resignation (1786). In: Werke [wie Anm. 81], Bd. 1, 130-133, hier 133, v. 95. Vgl. Vf., Abschied von der Ewigkeit. In: Interpretationen. Gedichte von Friedrich Schiller, hrsg. v. Norbert Oellers, Stuttgart 1996, 51-63.

⁹⁰ Zu Hölderlins frühen Hymnen grundlegend: Paul Böckmann, Der hymnische Stil in der deutschen Lyrik des 18. Jahrhunderts. In: Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins. Eine Anthologie, hrsg. v. P.B., Tübingen 1965, 3-23; Ulrich Gaier, Hölderlin. Eine Einführung, Tübingen, Basel 1993, 13-56; hier 39 u.ö. auch schon die Fruchtbarmachung des neuplatonischen Schemas der Seelenreise für Hölderlin; speziell hierzu auch bereits: Michael Franz, „Platons frommer Garten“. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena. In: HJb 28, 1992/93, 111-127, hier 124; M.F., Hölderlins Platonismus. Das Weltbild der ‚exzentrischen Bahn‘ in den ‚Hyperion‘-Vorreden. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22, 1997, 167-187, hier 173 ff., 185 ff. – Klopstockisierend: vgl. etwa Friedrich Gottlieb Klopstock, Die Allgegenwart Gottes (1758). In: F.G.K., Ausgewählte Werke, hrsg. v. Karl August Schleiden, München 1962, 78-84, bes. v. 15 ff., 114 ff. (zur Opposition von Welt/ „Endlichkeit“ und unsterblicher „Seele“).

Wenn sie von euch sich zu Gott erhebet“ (19 f.). Klar sind Welt und Seele geschieden – als Reich des Werdens und als Reich des Seins, oder, mit dem gnostischen Archetyp, als ‚Kot‘ und ‚Gold‘. Die Welt untersteht dem Gesetz des ewigen Wandels und damit der Vergänglichkeit („der Vernichtung Grauen“, 12), die Seele hingegen, des Todes enthoben, erfährt sich im Kontrast zur Zeitlichkeit der Welt als werdeloses Sein. Diese Kontrasterfahrung spielt der zweite Teil des Gedichts in einer Art Naturkatalog an „Eiche“, „Felsen“ usw. durch (25-72). In einer Welt, in der selbst die „Sonne“ einst „verlischt“ und ihren „Lauf“ „endet“ (69 f.), darf sich die Seele glücklich preisen, unsterblich, „ewig“ (36), zu sein: „wo ist dein Stachel, Tod?“ (33). Dem „Entzücken“ über die „Unsterblichkeit“ („Daß ich nicht sinke, in dem Graun der / Großen Vernichtungen nicht versinke“, 73, 75 f.) gibt der dritte Teil Raum (73-120). Und zwar zum einen als Triumph über (sehr wichtig hier, auch im Blick auf Schiller, doch jetzt nicht zu verfolgen) das „Seelengift“ der „Zweifel“, die am Ende angesprochen werden und den Selbstvergewisserungsgestus des Gedichts allererst motivieren (101 ff.), und zum andern in einer henotischen Klimax. In ihr versichert sich die Seele ihrer Kraft, durch Abtun der Welt („von Erdentand / Und Menschendruck entlediget“) und innere Erhebung „schon jetzt“ („in statu viae“), „In / Großen Momenten“ („rara hora, parva mora“), sich zu ihrem „Urstoff“ „empor“ schwingen zu können (89-93), in welcher epistrophe und anabasis sie einen Vorgeschmack der endgültigen Wiedervereinigung erfährt („Und o! wie wirds einst werden [...]“, 97-100). Ähnlich auch das spätere, mehr im Schiller-Ton (etwa der Ode ‚Die Freundschaft‘) gehaltene Gedicht. Auch hier die Opposition „Endlichkeit“ versus „Unsterblichkeit“, „Gräberland“ Natur versus „Geist“ (16 f., 108); auch hier des letzteren Welt-Fremdheit und „hoffend[e]“ Sehnsucht, aus dem „Erdenleben, / [...] Siegestrunken einst empor zu schweben / In der Geister hohes Vaterland“ („patria animae“) (85-88); und auch hier das wenigstens appellativ versicherte Versprechen finaler Rückkehr („Aber kehre, strahlendes Gefieder, / Zu der Halle, wo das Leben wohnt!“, 25 f.).

Zum Jahreswechsel 1790/91 freilich entsteht ein mit diesen eng verwandtes und ihnen doch schon fernes Gedicht, die ‚Hymne an die Göttin der Harmonie‘ (KA I, 110-114). Scheinbar unverändert zwar erklingt darin die alte Melodie, jedoch ist ihr neuer Text unterlegt. Er ist, hält man nur die beiden Hymnen an die Unsterblichkeit daneben, als

Kontrafaktur zu lesen, als Um-Schreibung, die den religionsgeschichtlichen Umbruch, von dem wir hier handeln, unmittelbar bezeugt. Eine irdische Göttin, „Urania“ (Venus), wird hier besungen, und zwar als „Königin der Welt“ (16), als Venus Natura also, und das heißt, als Natura creatrix, als „Schöpferin“ (104). Das Gedicht steht thematisch in ferner Nachfolge des weiter oben genannten Lukrezischen Venus-Preises und des spätantiken (im achtzehnten Jahrhundert nicht unbekannt) ‚Pervigilium Veneris‘ sowie in unmittelbarer Nachbarschaft zu Schillers Hymne ‚Der Triumph der Liebe‘ (aus der ‚Anthologie auf das Jahr 1782‘).⁹¹ Wie der Schillersche besingt auch Hölderlins Hymnus die Welt-einende Kraft der Liebe, die aus „Chaos“ (25) Kosmos schuf, Einheit im Vielen, „Harmonie“ („Und die wilden Elemente flogen / Liebend sich auf deine Winke zu“, 27 f.). Die enthusiastische Heiligsprechung der Urania („Heilig, heilig ist Uranial“, 136) schließt deren Schöpfung mit ein, so daß hier ein ganz anderes Licht als in den Unsterblichkeitshymnen auf Natur und tellurisches Dasein fällt. Insbesondere der Mensch ist hier anders verortet; vorgestellt als nicht des Welt-fernen Gottes, sondern der irdischen „Göttin Sohn“ (50), geschaffen nicht nach seinem, sondern ihrem „Ebenbilde“ (51, 73), wird er nun in emphatischer Weise als Weltkind, als Sohn und (nach dem Muster der Gatten-Söhne antiker Muttergottheiten) zugleich Geliebter der Venus Natura angesprochen („Komm, o Sohn! der süßen Schöpfungsstunde / Auserwählter, komm und liebe mich!“, 57 f.) und dergestalt (man möchte fast sagen, mit Haut und Haar) tellurisch beheimatet.

Das entscheidende Stichwort in dieser Hymne heißt „Leben“ (21). Ich schwenke damit in den Verfolg der epigenetischen Wende des Naturdenkens zurück und komme im Verlauf dessen auch zu meiner *sechsten These*, einer quellenphilologischen, zu einer möglichen Anschlußstelle zwischen diesem neuen Naturdiskurs und Hölderlin. Der „Liebes“-Kosmos der Venus Urania ist zugleich ein Kosmos des durch Liebe, also epigenetisch, sich fortzeugenden, ubiquitären „Lebens“: „Dir [Urania] entsprossen Myriaden Leben“ (21). Und in der Folge in jedem

⁹¹ Schiller, Werke [wie Anm. 81], Bd. 1, 60-66; [Anon.], Pervigilium Veneris, zweispr. In: Römische Lyrik, hrsg. v. Bernhard Kytzler, Stuttgart 1994, 448-459; Lukrez [wie Anm. 51].

„Lenz“ (der venerischen Jahreszeit) erneut „Winden sich die ungezählten Heere / Freudetaumelnder Geschöpfe los“ (47 f.). Das ist freilich auch allgemeine Venus-Topik, wie sie aus genanntem ‚Pervigilium Veneris‘ bekannt und in der europäischen Dichtung weit verbreitet ist. Um von hier auf die spezifische Diskussionslage im Naturdiskurs vor 1800 zu kommen, braucht man indes nur die zitierten Verse zusammenzubringen mit dem Motto dieser Hymne, einem Zitat aus Wilhelm Heines 1787 erschienenem Roman ‚Ardinghello‘: „Urania, die glänzende Jungfrau, hält mit ihrem Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammen“ (KA I, 110).⁹²

Die Bedeutung dieses Romans für den jungen Hölderlin ist bekannt.⁹³ Vor allem philosophische Anregung zog er daraus, genauer aus dem umfangreichen Gespräch über „Metaphysik“ zwischen Ardinghello und Demetri (der hier die Rolle des Mentors innehat) im vierten Teil des Romans.⁹⁴ Es ist dies ein Gespräch erstens über die vorsokratische Philosophie, welches damit zweitens (in historischer Maske) direkt in die durch Jacobus Spinoza-Buch (Heinse war mit ihm wie mit seinem Verfasser vertraut) ausgelöste Debatte über die Einheit von Gott und Natur eingreift, und drittens – und dies ist weniger bekannt, interessiert aber hier um so mehr – auch die Frage der zeitgenössischen Biologie nach der generatio und formatio der Lebewesen aufgreift und diese (wiederum in historischer, hier aristotelischer Einkleidung) – epigenetisch beantwortet.⁹⁵ Ausdrücklich weist Demetri (mit Aristoteles) die Präformationsidee („Andre glaubten, der Same jedes Individuums wäre von Ewigkeit im Weltall“) zurück und propagiert die Theorie der bisexuellen *Neuerzeugung* der Einzelwesen

⁹² Vgl. Wilhelm Heine, Ardinghello und die glückseligen Inseln. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Max L. Baeumer, Stuttgart 1992, 270.

⁹³ Grundlegend: Max L. Baeumer, Heine-Studien, Stuttgart 1966, 49-91, „Eines zu seyn mit Allem“ – Heine und Hölderlin.

⁹⁴ Heine [wie Anm. 92], 261-317, das Zit. 262.

⁹⁵ Ebd., 287 ff. – Heines Hauptquelle für die vorsokratische Philosophie ist Aristoteles’ ‚Metaphysik‘ (dazu Mohr [wie Anm. 58], 44-82; Einzelbelege in Baeumers Stellenkommentar [wie Anm. 92], 524 ff.), für die epigenetische Zeugungslehre des Aristoteles selbst (hierzu Jahn [wie Anm. 41], 66 ff.) ist es dessen ‚De generatione animalium‘. – Heine und Jacobi/Spinoza (Heine exzerpierte 1786 ‚Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie‘ und reflektierte die Debatte in seinem Tagebuch): Baeumer [wie Anm. 93], 64 ff.

durch „männliche und weibliche Elemente“.⁹⁶ Natur ist hier *Natura creatrix*, die „selbst lebt und wirkt“, in der „alles Einzelne aus sich hervorgeht und sich selbst forthilft“, und die sich „durch immerwährende Erneuerung [...] erhält“.⁹⁷ Vom „Organismus“, von „Form“-Werdung aus dem „Embryon“, auch von „bildende[r] Kraft“ ist dabei die Rede, freilich in einer Weise, die nur nach dem Wortmaterial an Wolff oder Blumenbach erinnert, nicht nach den damit ausgedrückten Ideen.⁹⁸ Denn es geht hier weniger um Physiologie als vielmehr um Metaphysik, um das Verhältnis der „Entstehung des Einzelnen“ zu Gott.⁹⁹ Die Epigenese ist nämlich auch hier der entscheidende Grund, warum Demetri die Vorstellung eines von der Welt (als ‚toter‘ Materie) separierten Gottes (als des allein „Lebendige[n]“¹⁰⁰) verwirft und dafür votiert, das Göttliche (als dieses „Lebendige“, Procreative) in die Natur selbst hineinzudenken und damit zum „älteste[n]“ (nämlich vorsokratischen) „Glaube[n]“ zurückzukehren (der jedoch um 1787 zugleich der allerneueste war), zu dem Gedanken, „daß Gott die ganze Natur selbst sei“ und also – „*Eins Alles und Alles Eins*“.¹⁰¹ In jeder Zeugung und Bildung (Ontogenese) eines Einzelwesens erneut, so Demetri, gibt sich die „Formlosigkeit“ Gottes „Form“, „verwandelt“ sich das göttliche „Eins“, immer wieder zu einer der „unendliche[n] Gestalten“ sich individuierend, ins Viele.¹⁰² Die Identität von „Eins“ und „Alles“ wird so auch hier gedacht als eine Identität in der Zeit, als Prozeß, als vermittelt durch „Werden“¹⁰³, durch permanente Metamorphose und ewige Folge von Gottesgeburten. In diesem prozessualisierten ‚Deus seu Natura‘ gleich ‚Einheit ist Vielheit‘ sind die Einzelwesen, auch das menschliche Individuum, worauf hier einige Emphase gelegt ist, immer schon geborgen, je schon im Einen: „Unsre innige Vereinigung mit dem Ganzen herrscht immerfort“.¹⁰⁴ Und zwar – wichtig im Blick auf

⁹⁶ Heine [wie Anm. 92], 288, 291.

⁹⁷ Ebd., 301, 307.

⁹⁸ Ebd., 303 f.

⁹⁹ Ebd., 288.

¹⁰⁰ Ebd., 301.

¹⁰¹ Ebd., 300, 303.

¹⁰² Ebd., 304.

¹⁰³ Ebd., 275, 304 („[...] Und so wird und vergeht ewig alles, was ist“).

¹⁰⁴ Ebd., 308.

Hölderlin – im Leben wie im Tod. Letzterer wird hier nachgerade gefeiert als das große Zurück in die Unendlichkeit des Werdens, als Passage ins ‚ewige Leben‘ der metamorphotischen (Gott-)Natur: „Das ist eine ganz andre Hoffnung, Sicherheit von Unsterblichkeit, wann ich Stürme durch die Atmosphäre brausen höre und in mir fühle: bald wirst auch du die Wogen wälzen und mit dem Meer im Kampf sein! [...]“¹⁰⁵

Der „Lebens“- und „Liebes“-Preis der ‚Hymne an die Göttin der Harmonie‘ wird vor diesem Hintergrund unmittelbar plausibel. Ebenso die antignostische Beheimatung des Menschen in der Natur, als jener „Göttin Sohn“, und also auch die Umstellung des Erlösungskonzepts der Henosis, der Rückkehr zum Einen, auf diese (qua ‚Leben‘ göttliche) Natur. Das in den Thesen eins bis fünf skizzierte Umbruchsgeschehen wäre dergestalt, nach These sechs, über Heine an Hölderlin anzuschließen: 1. Das ‚Gold im Kot‘-Modell wird um 1800 obsolet. 2. ‚Kot‘ (Natur) wird ‚Gold‘ qua ‚Leben‘. 3. Gott wird verzeitlicht zur ‚immerwährenden Schöpfung‘. 4. Natur wird mit dieser ‚immerwährenden Schöpfung‘ identisch qua Epigenese. 5. In diesem ‚Sein als Prozeß‘ werden Eines und Alles eines qua Zeit, qua ‚Werden‘.

Durchdenkt man diesen Anschluß, so ergibt sich eine letzte und *siebte*, eine spekulative *These*, die ich nur mehr als Frage formuliere (mit Scholium in der Fußnote) und die zugleich Hölderlins (zeitlich eng beieinander liegende) Lektüren des ‚Ardinghello‘ und der ‚Briefe über die Lehre des Spinoza‘ sachlich zu verknüpfen sucht. Wenn es richtig ist, wie Dieter Henrich und jetzt wiederholt Manfred Frank deutlich gemacht haben, daß Hölderlin aus Jacobis Spinoza-Briefen, genauer aus Beilage VII zur zweiten Auflage, die Einsicht gewann, daß Spinozas Begriff der „Substanz“ (also des ‚Deus seu Natura‘) zusammenzudenken sei mit einem nicht-prädikativen Begriff von „Sein“, wie ihn Jacobi Kants ‚Beweisgrund‘-Schrift von 1763 entnahm, dergestalt, daß Sein in allem Seienden als eines und einziges, kraft dessen jedes Seiende ‚ist‘ (existiert), konzipiert werden muß¹⁰⁶, so wäre zu fragen, ob Hölderlin

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Dieter Henrich, Über Hölderlins philosophische Anfänge [ersch. in: HJb 24, 1984/85, 1-28]. In: D.H., Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart 1991, 135-170, hier 155 ff.; D.H., Der Grund im Bewußtsein – Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart 1992, 558-591, ‚Seyn‘ als spekulativer Gedanke;

dieses, wie er es später beschrieb, „absolute“ oder „*Sein schlechtbin*“, das „gar keine Teilung“ enthält (KA II, 502 f.), sondern nur „selige Einigkeit“ ist und „friedliches Hen kai pan“ (KA II, 256), ob er also dieses „Sein, im einzigen Sinne des Worts“, (KA II, 257) nicht schon früh – von Heine her – sich dachte als Werden, oder pathetischer: als Zeit.¹⁰⁷

Manfred Frank, ‚Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt/M. 1997, 662-689; dass. als Aufsatz: M.F., Philosophische Grundlagen der Frühromantik. In: Athenäum 4, 1994, 37-130; speziell zu Hölderlin: M.F., Hölderlins philosophische Grundlagen. In: Gerhard Kurz u.a. (Hrsg.), Hölderlin und die Moderne, Tübingen 1995, 174-194. Ferner hierzu: Michael Franz, Hölderlins Logik. In: HJb 25, 1987, 93-124, hier 102 ff. – Vgl. Jacobi [wie Anm. 26], 247-265; Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). In: Werke [wie Anm. 59], Bd. 2, 63-163, bes. 72-75, I,1. Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge; I,2. Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges [...].

¹⁰⁷ Ich greife hier einen Gedanken auf, den Jochen Hörisch in seiner Rezension von Henrichs ‚Grund im Bewußtsein‘ [wie Anm. 106] geäußert hat (Athenäum 4, 1994, 371 f., hier 372): „Wo Hölderlin dem Abgrund nachdenkt, daß Sein Zeit ist, stößt Henrich auf den letzten Grund: absolutes Sein.“ – Die Hölderlinzitate oben über dieses „Sein“ aus: Urteil und Sein (1795), KA II, 502 f.; Hyperion. Die vorletzte Fassung (1795/96), KA II, 255-272. – Gegen Henrich macht Frank [wie Anm. 106], m. E. zurecht, immer wieder die „Transzendenz des Seins gegenüber dem Bewußtsein“ (Frank 1997, 729) bei Hölderlin geltend (woraus etwa dessen Ablehnung Fichtes resultiert). Schon im „Selbstbewußtsein“ und in der „Identität“ des „Ich bin Ich“, so der Text ‚Urteil und Sein‘, sei das „absolute Sein“ verloren qua Differenz („Ur-Teilung“) von Ich als „Subjekt“ und Ich als „Objekt“ (KA II, 502 f.). Für die Reflexion bleibt ‚Sein‘ daher unerreichbar. Und nicht nur ihr, sondern, nach zit. Passage der vorletzten ‚Hyperion‘-Fassung, überhaupt allem menschlichen „Wissen“ und „Handeln“, welches per se an unser „Selbst“ gebunden, damit in jene Differenz von Subjekt und Objekt gestellt und also mit dem „Sein, im einzigen Sinne des Worts,“ bereits „zerfallen“ ist (KA II, 256 f.). Dieses „Sein“ scheint hier – und das wäre auf der Linie ‚Substanz‘ bzw. ‚Gott-Natur‘ zu lesen – als mit „Natur“ identisch gefaßt; denn *sie* ist hier jenes „Eins“, mit dem wir „zerfallen“ sind (ebd.). Der philosophische Brief an den Bruder, vom 4.6.1799 (KA III, 354-360, Nr. 180), fügt dem einige erhellende (zu den oben entwickelten Thesen gut passende) Mosaiksteine hinzu: 1. den Gedanken, daß das Göttliche („jene höhere Welt“) „in der Natur“ zu suchen ist (357), 2. den Gedanken, daß diese (Gott-)„Natur“, als dem „Ozean“ gleich (ebd.), ein Beweglich-Metamorphotisch-Flüssiges ist, 3. den Gedanken, daß dieser „Urstoff“, indem er sich beständig „umwandelt“ und

Dichter am dürftigen Ort

Johanneische Christopoetik in Hölderlins 'Patmos'*

Von

Hermann Timm

„So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poëtisch“, resümierte Hölderlin seine Reflexion über den „Gott der Mythe“ (StA IV, 281). Wieso, laute die Frage. Wie kam er zur mythisch-poetischen Wesensbestimmung von Religion? Die Antwort sei exemplarisch der Christopoetik seiner 'Patmos'-Hymne entnommen.

Nun ist von Christopoetik zu reden weniger neu, als es klingen mag. Eine alte Tradition steht dahinter, die stichwortartig in Erinnerung gerufen sei (I). Allgemein gehalten sind auch meine Bemerkungen zu Hölderlins Dichtungsverständnis, soweit es die Christushymnen betrifft (II). Und schließlich soll ein Blick auf den Text selbst geworfen werden, seinen Anfang und sein Ende. 'Patmos' in Diensten „deutschen Gesangs“ (StA II, 172)? Wie steht es mit der poetischen Topographie des Gedichts?¹

I. Wieviel Wahrheit braucht der Geist?

Poesie ist ein integraler Bestandteil der Bibel, gehört seit alters zum Kanon der Buchreligion. So gliedert sich das Alte Testament in geschichtliche, poetische und prophetische Bücher. *Libri poetici*: Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger Salomo, Hohes Lied. Ähnliches gilt für das Neue Testament. Auch Jesus hat sich bei Bedarf fiktionaler Rede bedient und in Gleichnissen, frei erfundenen Geschichten vom Reich-

* Referat auf dem Seminar „Friedrich Hölderlin“ in Bad Boll am 11. Sept. 1998. Für den Druck erweitert.

¹ Von der zahlreichen Sekundärliteratur sei eigens genannt: Werner Kirchner, Hölderlin. Aufsätze zu seiner Homburger Zeit, Göttingen 1967; Wolfgang Binder, Hölderlins Patmos-Hymne. In: HJb 15, 1967/68, 92-127; Karlheinz Stierle, Dichtung und Auftrag. Hölderlins Patmos-Hymne. In: HJb 22, 1980/81, 47-68; Jochen Schmidt, Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen, Darmstadt 1990, 185-288.

„bearbeitet“, als „unendliche Organisation“ (357 f.), also prozessual, Seiendes (Welt) generiert, 4. den Gedanken, daß dieser Gott-Natur eine „schaffende Kraft“ (358) einwohnt, sie also Epigenesis-Natur ist, 5. den Gedanken, daß das so Geschaffene, ‚Seiende‘, (wenigstens zu großen Teilen) „Lebendiges“ ist (ebd.), und 6. schließlich den entscheidenden Gedanken, daß menschliche „Kunst“ (techne), d.h. bewußtseins- und ideenvermitteltes Tun und Wirken, weder solches „Lebendiges [...] hervorbringen“ noch seinen „Urstoff“ „erschaffen“ kann, und am allerwenigsten die „schaffende Kraft“ selbst (ebd.); diese ist „nicht der Menschenhände Werk“ (vielmehr ist der Mensch ihres); sie liegt aller menschlichen „Tätigkeit“ (ebd.) und (s.o.) aller menschlichen Reflexion voraus als ‚Leben‘, sei es aristotelisch gefaßt als ‚physis‘, spinozistisch als ‚seu Deus‘, mit Schelling als ‚Produktivität selbst‘, mit Frank/Jacobi als ‚Seiendes „wesendes“ Sein‘ (Frank [wie Anm. 106], 1994, 39) oder, wie ich es hier nenne, als ‚Werden‘. Ich vermute, daß Hölderlin dieses (natur-göttliche) ‚Sein als Werden‘ als völlig subjektloses Geschehen zu denken bestrebt war, als ein Geschehen ohne Ich oder (Selbst-) Bewußtsein (vgl. ‚Urteil und Sein‘; an Hegel, 26.1.1795, KA III, 176, Nr. 95), hierin möglicherweise Kants Gedanken aufnehmend, daß die Selbstproduktion der Natur in anthropomorphen Analogien (vor allem aus dem Begriffsfeld Geist/ Subjektivität/Intentionalität) nicht zu begreifen ist, oder auch den komplementären Gedanken Heinses: „Gott ist nicht Mensch, Anthropomorphit! und Ihr selbst müßt Eure Menschheit ablegen, wenn Ihr ihn denken wollt“ (Heinse [wie Anm. 92], 317). ‚The twain shall meet‘ – denn dieses Heinse-Zitat fordert nicht allein den Abschied von aller Theologie, sondern ist zugleich die Devise aller theologischen Mystik.

tum des Himmelreichs auf Erden gesprochen. Der „barmherzige Samariter“ und der „verlorene Sohn“ sind allbekannt. Da die Tübinger Stifter Hegel, Schelling und Hölderlin mit der Losung „Reich Gottes“ auseinandergingen und sich an ihr nach jeder Metamorphose glaubten wiedererkennen zu können², verdient festgehalten zu werden, daß die Quelle dafür in den synoptischen Parabeln liegt und daß deren erste Metamorphose die Parakletenverheißung des Johannesevangeliums ist, jener „höhere Geist, vom Himmel gesandt“, mit dem das ‚Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ endet (Reich Gottes ⇒ Paraklet ⇒ *evangelium aeternum*). – Zurück zur Tradition.

Neben die Bibelpoesie stellte die Patristik die Figur des *poeta vates*: der prophetische Sänger, anderen voran verkörpert durch Vergil. Er, der Erzvater des Abendlandes, hat Homers Epik in den Westen umgeleitet, nach Latium (‘Aeneis’), und durch seine Eklogen die *pax augusta* Roms mit der *pax Dei* Bethlehems liiert. „Ihr Musen Siziliens, laßt uns Größeres singen“.³ „Es begab sich aber [...] Friede auf Erden“. Vergil geleitete Dante bis ans Paradies der ‘Göttlichen Komödie’, und selbst Luthers letzte Zeilen galten der „göttlichen Aeneis“, der Bibel als Vergil analogem Großepos des Allmächtigen. „Gott ein Schriftsteller“ hieß der erste Satz Johann Georg Hamanns, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, als der Sturm und Drang der „Originalgenies“ in Deutschland begann, angeführt von Klopstock, Germaniens „poetischer Messias“ oder „Vater unserer heiligen Dichtkunst“ genannt. So der Landgraf von Homburg, der sich 1802 eine Ode gegen die rationalistische Bibelexeese der „heutigen Philosophen, Aufklärer, Aufräumer“ erbat.⁴ Als Klopstock absagte, sprang Hölderlin mit seiner ‘Patmos’-Hymne ein. Sie ist dem Landgrafen gewidmet.

Ein zweiter, nicht minder wichtiger Überlieferungsstrang sei hinzugenommen: die Erneuerung der seit den Stoikern geläufigen Dreiteilung von physischer oder natürlicher Theologie, politischer oder ziviler Theologie und poetisch, mythisch, fabulöser Theologie (*theologia tripartita*). Ersterer nahm sich Schelling an, im Verbund mit der

² Vgl. Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952 (1969), Bd. 1, 15 ff.; vgl. StA VI, 126 f.

³ Vergil, ecl. 4, 1.

⁴ Werner Kirchner, Hölderlin. Aufsätze zu seiner Homburger Zeit, Göttingen 1967, 65.

organologischen Naturwissenschaft jener Zeit. Die zweite wurde – Spinoza und Rousseau folgend – Hegels Thema. Und die dritte hat Hölderlin zu seiner Sache gemacht. Den Primärimpuls – das zeigt die ‘Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen’ vom September 1790 – vermittelte ihm das Werk ‘De sacra poesi Hebraeorum’ von Robert Lowth. Das war ein vielgelesener Literaturwissenschaftler und Bischof von London, dessen Arbeit in Deutschland weitergeführt wurde von der „mythischen Schule“ Göttingens und dem Superintendenten auf dem sächsischen Olymp Johann Gottfried Herder mit seinem ‘Geist der ebräischen Poesie’. Poetisch und mythisch wird in dessen Schriften synonym gebraucht, und was mythopoetisch sei, sagt der *parallelismus membrorum*, der antithetische Hymnenvers mit dem Auf und Ab seines Flügelschlags. „Eines hat Gott geredet, / zwei aber sinds, die ich gehört.“⁵ „Der Herr tötet und macht lebendig, / Er stößt in die Grube und führt herauf. / Der Herr macht arm und reich, / Er erniedrigt und erhöht.“⁶ Heilige Poesie stand für die binäre *complexio oppositorum*, die Gegenstellung, den Diphthong, den Kontrapost von Stand- und Spielbein, das „Eine in sich selber unterschiedne“ (StA III, 81, nach Heraklit) usw. „Versöhnung ist mitten im Streit“ (StA III, 160) lautet Hölderlins bekannteste Formulierung dafür. Lowth und Herder dürften ihn schon in Stiftstagen inspiriert haben⁷, die Dichtertheologie, ihres „Wechsels der Töne“ wegen, der dialektisch setzenden und entgegengesetzten Natur- und Polittheologie vorzuziehen. „Viel hat von Morgen an, / Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.“ (StA III, 536) „Fernhin über die Berge zu gehn / Allein, wo zweifach / Erkennt, einstimmig / War himmlischer Geist“ lautet die Kontrastharmonie in ‘Patmos’ (StA II, 169).

So weit in Kürze die Reminiszenzen. Nun zu ihrer kritischen Brechung. Es schwebt über der Dichtertheologie seit Urzeiten der Verdacht, unwahr zu sein. „Die Dichter lügen viel“ hörte Hesiod –

⁵ Psalm 62,12.

⁶ 1. Buch Samuel 2,6 f.

⁷ Vgl. Neuffers weitgehend Lowth folgendes Magisterspecimen *de poesi Hebraeorum*. In: Wilhelm G. Jacobs, Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 175-197; vgl. auch 98-101.

einer ihrer ältesten – die ihn zu seiner 'Theogonie' inspirierenden Musen singen, hoch oben auf dem Gipfel des Parnaß. Allerdings mit dem Zusatz: „[...] lügen viel, sagen aber manches Wahre“.⁸ Auch das ein antithetischer *parallelismus membrorum*, denn der Vers verstrickt sich mit seiner Doppelung von propositionalem Gehalt und performativem Vollzug in einen Selbstwiderspruch, der jenem Kreter nahekommt, welcher alle Kreter der Lüge zieh. Da muß man schon Pilatus bemühen, um überhaupt noch reagieren zu können: „Und was ist die Wahrheit?“ (Joh 18,38)

Zugestanden: Wahrheit und Lüge sind für die Wesensbestimmung von Dichtung zu grobschlächtige Kategorien. Es muß ein Tertium ins Spiel gebracht werden: die Fiktionalität, gleichweit von der Faktizität zur Rechten (Tatsachen) und der Illusionalität zur Linken (Täuschung) entfernt. Die Musen waren nicht auf der Höhe unserer Einsicht. Das ist wahr. Wahr aber ist auch: ihr sibyllinisches Diktum wäre klanglos im Anmerkungsapparat unserer Poetiken verschwunden, hätten sie sich der nötigen Differenzierung befleißigt. Was glücklicherweise nicht geschah, sonst wäre kein geflügeltes Wort daraus geworden, das heute noch und fern dem Parnaß, selbst diesseits der Alb, an vergleichsweise dürftigem Ort also, aus dem Stand heraus zitiert werden kann.

Christopoetik: viel Lüge – einige Wahrheit? Wie viel? Im Ernst gar keine, antwortet der exegetische Faktizismus. Die Evangelisten sagen nicht die Wahrheit über den historisch-kritischen Jesus. Sie lügen, haben ihm Mythisches angedichtet, wie in den Götterfabeln der Alten, schuldhaft, weil in täuschender Absicht verborgen hinter der illusorischen Poesie des Christus von Bethlehem. Das Urchristentum muß entmythisiert werden, um zu den *bruta facta* des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth vorzustoßen.

Jesushistorik gegen Christusmythik hieß die Parole der Exegeten, gegen die der Landgraf von Homburg Hilfe bei Klopstock in Hamburg suchte. Die radikalste bis heute nachwirkende Destruktion des „Priesterbetrugs“ stand in den 'Fragmenten eines Wolfenbüttelschen Ungenannten' (1778). Ihr Herausgeber und Kommentator war Gotthold Ephraim Lessing, ebenfalls Dichtertheologe und -gelehrter, ein *poeta vates* und *poeta doctus* in Personalunion. Er hatte das geflügelte Wort vom „garstig breiten Graben“ zwischen Ursprung und Gegenwart,

⁸ Hesiod, Theogonie, v. 27 f.

zufälligen Geschichtswahrheiten und ewigen Vernunftwahrheiten geprägt, verbunden mit der Versicherung, jeder, der ihn überbrücken könne, sei des Himmelslohnes wert.⁹

Gleich vielen Zeitgenossen neben ihm ist Hölderlin angetreten, sich diesen Himmelslohn zu verdienen. Die *poesia sacra* dürfte ihn dazu inspiriert haben. Er mußte nur, was Lowth und Herder am Geist der hebräischen Poesie entdeckt hatten, auf den der evangelischen verlängern, um die Krise der Leben-Jesu-Forschung metakritisch zu überbrücken in die Poesie des johanneischen Geistesevangeliums. Historiker nämlich wissen von Jesus mit Sicherheit nur zu sagen, daß er tot ist. Wie lange lebte Jesus von Nazareth? Circa 30 Jahre, dann wurde er von den Römern in Kollaboration mit den Juden gekreuzigt. Und wie lange lebte Christus? Die Frage kann ihres Präteritums wegen nur halb wahr sein, denn sie muß präsentisch beantwortet werden. Er lebt heuer in seinem 1998. Jahr. „Noch lebt Christus“ (StA II, 171) – nämlich im Gesang von Jesus Christus. Die Evangelien „lügen“ viel, soll die Übermalung der historiographischen Wahrscheinlichkeiten so bezeichnet werden. Sie sagen aber auch manches Wahre, welche Wahrheit nichts Geringeres als die Grundlage der neuen Welt ausmacht. Die nämlich datiert *post Christum natum*, nicht *post Jesum mortuum*.

II. Bleibe für die Nacht

Die Klage über den Verlust der „schönen Welt“ ist in Deutschland durch Schillers 'Götter Griechenlandes' heimisch geworden. Er machte das Kreuz des Christentums, das „gräßliche Gerippe“ des „heiligen Barbaren“ im Verein mit der Mechanisierung der Daseinsverhältnisse durch den „okzidentalischen Rationalismus“ (Max Weber) dafür verantwortlich: Gott ist tot und die Natur entzaubert. „Alle jene Blüten sind gefallen / Von des Nordes schauerlichem Weh'n, / Einen zu bereichern unter allen / Mußte diese Götterwelt vergehn.“ Deshalb seine Konklusion: „Was unsterblich im Gesang soll leben / Muß im Leben untergehn.“¹⁰

⁹ Vgl. Vf., Eine theologische Tragikomödie. Lessings Neuinszenierung der Geistesgeschichte. In: ders., Dichtung des Anfangs. Die religiösen Prototifikationen der Goethezeit, München 1996, 49-69.

¹⁰ Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 2, I, hrsg. v. Norbert Oellers, Weimar 1983, 363-367.

Der Religion ist diese Notwendigkeit wohl bekannt, vor allem durch den Opfertgedanken: Phönix aus der Asche. Entstehen im Vergehen, *per aspera ad astra*. Stirb und Werde. „Wer sein Leben behalten will, der wird es verlieren. Wer es aber verliert um meinetwillen, der wird es finden“ (Mt 10,39). „Leben bleibt nur durch Sterben wach. Das ist der innerste Kern und das tiefste Wissen von Religion.“¹¹ Schiller indes machte ein Proprium und Monopol der Dichtung daraus, so daß sie zur ersatzreligiösen Überlebenskunst par excellence wurde. Geschehen konnte es, weil das Land der Götter für ihn Griechenland hieß, Griechenland aber repräsentiert wurde durch Winckelmanns 'Geschichte der Kunst des Altertums', mit ihrem ästhetisch-archäologischen *parallelismus membrorum* von edler Einfachheit, stiller Größe. Stille, totenstille Marmorgröße. Kunst, Grabkunst des Südens. Götterbilder in nackter Steinschönheit, mutiliert, fragmentiert, destruiert und keiner Verwandlung ins Gedenken fähig. Die Resurrektion hat ihnen erst aus der nordischen Welt nachgetragen, hat in Deutschland gemacht, bewußt gemacht werden müssen. Einen homogenen Übergang von Hellas nach Hesperien gibt es nicht. Keine *translatio imperii* zwischen den Hemisphären von morgendlicher Lichtwelt (Plastik) und abendlicher Dichtwelt (Poesie).

Wie stark der junge Hölderlin vom garstig breiten Graben der Schillerschen Griechenlandprojektion geprägt wurde, ist vor allem aus dem 'Hyperion' bekannt. Da ist der Grundakkord seiner Dichtung angeschlagen worden: Heimat und Fremde, Nähe und Ferne. Dessen topographische Primärbedeutung scheint mir für das Gesamtwerk und die Christushymnen insbesondere signifikanter zu sein als die chronologische Relation von Ur- und Endzeit. Ich halte die Frage nach Ort und Ortlosigkeit des Dichtens für poetologisch schließkräftiger als die nach seiner Zeit- oder Unzeitgemäßheit. Deshalb der ‚Dichter am dürftigen Ort‘, statt der „Dichter in dürftiger Zeit“ aus 'Brod und Wein' (StA II, 94).

Wo zu Hause sein? Wie das Fernste nahebringen, eingedenk der Reich-Gottes-Dichtung? „[...] denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Mt 3,2). Daraufhin seien zwei Hölderlin-Worte herausgegriffen.

¹¹ Carl Heinz Ratschow, Von der Religion in der Gegenwart, Kassel 1972, 14.

Das bekannteste lautet: „Was bleibt aber, stiften die Dichter.“ (StA II, 189) Stiften ist ein religiös konnotierter, dem Allerheiligsten entstammender Begriff. Das Abendmahl wurde von Jesus gestiftet um des Überlebens Jesu Christi willen. Alles Trachten der Sterblichen ist darauf gerichtet, ihre Zeitlichkeit in raumbeständigem Nachlaß zu transzendieren. Man kann Kinder in die Welt setzen, die den Stamm- baum vor Ort verlängern, unvergeßliche Ruhmestaten vollbringen oder Sprachkunstwerke schaffen, die es selbst mit den 'Göttern Griechenlandes' aufnehmen: *monumentum aere perennius*, bleibender als Eisen und Marmor.¹² Superlativisch gehärtet müssen sie sein, dicht, dichter, am dichtesten, daß darüber hinaus Dichteres nicht gedacht werden kann. Und das war es, was Hölderlin unter Poesie verstand: Sprachgefüge mit größter Versammlungsdichte auf kleinstem Raum, wie auf dem Grab des Ignatius von Loyola zu lesen stand: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est*. Vom Größten nicht bezwungen, aber im Kleinsten enthalten zu sein ist göttlich.¹³

Das zweite Wort: „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde.“ (StA II, 372) Bleiben, Stiften, Dichten, Wohnen. Den Christushymnen liegt das Imaginarium der *oikodome*, der Domizilierung, der Beherrschung zugrunde. Sie sind überdacht vom Geist des Hauses namens Friede. Die Ligatur dieses Schlüsselbegriffs wird hermeneutisch souffliert aus den Urszenen der *theoxenia*, der Einkehr Himmlischer unter das irdische Obdach des Menschen. Man denke ans Zelt von Abraham und Sara zu Mamre, in das drei Männer einkehrten, um den Greisen zu versprechen, was jenseits ihrer Möglichkeiten zu liegen schien: den Segen des Nachwuchses (1 Mos 18,12 ff.). An Philemon und Baucis, die unwissend Olympier in ihre Hütte luden und mit wundersamer Weinvermehrung dafür belohnt wurden, während die abweisenden Paläste ringsum ins Verderben stürzten. An die Herberge im Stall von Lukas 2,1-20, wonach die hehre Weltgeschichte bis heute datiert, alle Jahre wieder. An Vergils erste Ekloge, wo zum Schluß Tityrus dem vom Bürgerkrieg außer Landes vertriebenen Meliboeus Asyl für die Nacht anbietet:

¹² Horaz, Carm. 3,30,1.

¹³ Vgl. das Motto des 'Hyperion', Teil I, und Beißners Erläuterung StA III, 437.

Könntest doch wenigstens diese Nacht noch ruhen bei mir hier,
 Da auf grünem Laub; wir haben köstliche Äpfel,
 Weiche Kastanien auch und frischen Käse in Fülle.
 Siehe, schon steigt in der Ferne der Rauch vom First der Gehöfte,
 Größer fallen vom hohen Gebirg und dunkler die Schatten.¹⁴

Oder man denke an den Festsaal, in dem das dichteste aller Worte, der Logos in Person, Abendmahl feierte, um den Seinen die Notwendigkeit des Vergehens um des Geistes willen nahe zu bringen suchte: „Ich sage euch die Wahrheit: [...] Ginge ich nicht fort, könnte er nicht kommen.“ „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen“ (Joh 14,2). Ich gehe „euch die Stätte zu bereiten“ (Joh 14,3), damit der Vater und ich „kommen können, bei euch Wohnung zu nehmen“ (Joh 14,23). Am breitesten ist der abendliche Festplatz des Dichtens in der ‚Friedensfeier‘ ausgeführt worden:

*Zuletzt ist aber doch, ihr heiligen Mächte, für euch
 Das Liebeszeichen, das Zeugniß
 Daß ihrs noch seiet, der Festtag,*

*Der Allversammelnde, wo Himmlische nicht
 Im Wunder offenbar, noch ungesehn im Wetter,
 Wo aber bei Gesang gastfreundlich untereinander
 In Chören gegenwärtig, eine heilige Zahl
 Die Seeligen in jeglicher Weise
 Beisammen sind, und ihr Geliebtestes auch,
 An dem sie hängen, nicht fehlt; denn darum rief ich
 Zum Gastmahl, das bereitet ist,
 Dich, Unvergesslicher, dich, zum Abend der Zeit,
 O Jüngling, dich zum Fürsten des Festes; und eber legt
 Sich schlafen unser Geschlecht nicht,
 Bis ihr Verbeißenen all,
 All ihr Unsterblichen, uns
 Von eurem Himmel zu sagen,
 Da seid in unserem Hauße. (StA III, 536)*

¹⁴ Vergil, Landleben. Catalepton – Bucolica – Georgica/Vergil-Viten, Lateinisch – deutsch, hrsg. u. aus d. Lat. v. Johannes u. Maria Götte, München/Zürich 1987, 33.

III. Mit Adlers Feder geschrieben

Der letzte Vers ist geeignet, an den nicht selten erhobenen Hybrisverdacht gegen Hölderlin zu erinnern: „Von eurem Himmel zu sagen, / Da seid in unserem Hauße“. Während antiker Inspiration zufolge der Dichter den Himmel anruft, ihm die Zunge zu lösen – „Singe mir Muse, den Zorn des Peleussohns Achill“¹⁵ –, scheint hier die Abhängigkeit auf den Kopf gestellt zu sein. Es werden die Unsterblichen wie zum Rapport ins Eigenheim des Subjekts zitiert: „[...] darum rief ich [...] Dich [...]“, Ich, der Poet als *alter Deus*, Prometheus gleich. Also abermals, nur jetzt von der anderen, nicht der historisch-kritischen, sondern der ontologisch-religiösen Seite gesagt: „Die Dichter lügen viel [...]“ Dichtergleichnis – Dichterschleichnis? Der Verdacht liegt nahe, ist aber – wie jetzt am Text gezeigt werden soll – unbegründet. Es werden die dichterischen Möglichkeiten weit zurückgenommen, so weit, daß am Ende nur der Deutungsauftrag übrigbleibt. Der freilich ist kühn genug, denn er bewerkstelligt nichts Geringeres als die Überwindung der Schillerschen Griechenlandutopie.

‘Patmos’ soll zu den „vaterländischen Gesängen“ zählen. Wieso? Die Hymne ist zirkelhaft komponiert. Sie holt am Ende ihren Anfang wieder ein. Der Anfang, „Nah [...] / Und schwer zu fassen“, rings gehäuft „die Gipfel der Zeit“: „Hinüberzugehn und wiederzukehren. / So sprach ich, da entführte / [...] ein Genius mich / Vom eigenen Hauß.“ (StA II, 165) Das Ende: „Dem folgt deutscher Gesang.“ (StA II, 172) Was dazwischenliegt, hätten die Frühromantiker eine transzendentalpoetische Exkursion genannt. Imaginiert wird eine Flugreise, eine gefiederte Luftfahrt, zu mythischen Zeiten Hermes/Merkur vorbehalten, dem Raum überbrückenden, auf Topographiekunde angewiesenen Götterboten und Namengeber der Hermeneutik. Sie verläuft von Nordwest nach Südost, auf der geopsychischen Achse Germanien, Italien, Hellas, Morgenland, Orient, ewiger Orient, die noch heute vom deutschen Bildungstourismus fleißig befahren wird.¹⁶ Ihr Ziel aber ist der Erzählstoff der Evangelien: das Leben Jesu, sein Abschied von den

¹⁵ Homer, Ilias I 1.

¹⁶ Zur poetischen Topographie vgl. Vf., Deutschland als europäische Seelenlandschaft. Ein Stück topographischer Kulturpoetik. In: ders., Dichtung des Anfangs [wie Anm. 9], 186-200.

Jüngern, die Festfreude des letzten Mahls, die Trauer über seinen Tod, die Tempelzerstörung, das Herabkommen des Geistes, das Zerstreuen in alle Lande und die Verfinsterung des Heiligen, „[...] daß nirgend ein / Unsterbliches mehr am Himmel zu sehn ist oder / Auf grüner Erde“ (StA II, 169).

All das hat bekanntlich in Palästina, an der Levante stattgefunden, so daß Galiläa, Bethlehem oder – wie bei Klopstock – der Zion als Zielort zu erwarten war, nicht Patmos. Warum also Patmos, das wasserarme Eiland auf halbem Wege zwischen heiligem und deutschem Land?

Der Entrückte bekommt die prachtvolle, lichtüberflutete Küste Kleinasiens vor Augen gestellt, wo alles Gute, Wahre und Schöne seinen Anfang nahm, folgt gleichwohl aber nicht dem Gesicht, sondern dem Gehör, der Fama vom dürftigen Kleinod. „Patmos, / Gastfreundlich aber ist / Im ärmeren Hauße / Sie dennoch“ (StA II, 166 f.). Dort, also diesseits des Kontinentalgrabens zwischen Europa und Asien, soll der Legende zufolge der von Palästina nach Ephesus ausgewanderte und von Ephesus auf die Sklaveninsel in der Ägäis verbannte Johannes sein Werk (Evangelium, Briefe, Apokalypse) zu Papier gebracht haben, und zwar in der „dunkeln Grotte“ (StA II, 166). Sie ist Zielort des Aufbruchs und der Wendeplatz für die Heimholung des Auftrags: „Gipfel der Zeit“ – Höhlung des Raumes. Gepflegt habe Patmos den Fremden, den gottgeliebten Seher, „der in seeliger Jugend war / Gegangen mit / Dem Sohne des Höchsten“ (StA II, 167). Gepflegt mit der Kehrseite ihrer topographischen Dürftigkeit nämlich, der hörenden Stimme des unter der Sonnenglut reißenden Erdbodens. „[...] ihre Kinder / Die Stimmen des heißen Hains, / Und wo der Sand fällt, und sich spaltet / Des Feldes Fläche, die Laute / Sie hören ihn [den Fremden] und liebend tönt / Es wieder von den Klagen des Manns.“ (StA II, 167) Balsam ist Patmos' Echogesang für den Evangelisten. Er macht ihn in der Fremde heimisch.

Zum Topos des Musenorts kommt hinzu die Ikonographie. Von der bildenden Kunst wird Johannes mit dem Attribut des Adlers versehen. Matthäus und der Engel, Markus und der Löwe, Lukas und der Stier, Johannes und der Adler, der Göttervogel, weil er so hoch am Himmel fliegt, daß wir unbewaffneten Auges die Mühen seines Flügelschlags gar nicht sehen können. „Im Finstern wohnen / Die Adler und furchtlos gehn / Die Söhne der Alpen über den Abgrund weg / Auf leichtgebauten Brüken.“ (StA II, 165) Adlerfedern – Schreibfedern für die

Überbrückung hin und zurück. Hin zur Quelle des Geistevangeliums in der Grotte – zurück zur Übersetzung ins eigene Gehäuse am Taunus. Die gleiche Umkehrbewegung kehrt bei der Inversion des Handwerkszeugs wieder: „Ein Loosungszeichen, und hier ist der Stab / Des Gesanges, niederwinkend, / Denn nichts ist gemein. Die Todten weket / Er auf, die noch gefangen nicht / Vom Rohen sind.“ (StA II, 170) Die antiken Auguren waren heliotrop orientiert, zeigten mit ihrem Stab gen Himmel, um den Wink der Oberen am Flug der Vögel oder der Formation der Wolken zu erlesen. Hölderlin kehrt ihn um, daß der Schreibstab für die Bleibe des Geistes daraus wird. Die Hymne ist mit Adlers Feder geschrieben.

Was der Landgraf von Klopstock erhoffte: eine pietistische Apologie der Heiligen Schrift wider die historisch-kritische Exegese kann und will 'Patmos' nicht bieten, wohl aber Einsicht in die Notwendigkeit der Verschriftung, der Verdichtung des Heiligen. Denn die findet dort statt. Der Entführte schaut Johannes über die Schulter, sieht dem „Lieblingsjünger“ des Herrn (Joh 13,23; 21,7) zu bei der Niederschrift des Urgedichts der Offenbarung. Dabei bleibt es aber auch, ohne daß die Reise fortgesetzt würde nach Palästina, hin zur imaginativen Unmittelbarkeit des Lebens und Sterbens Jesu, wie in Klopstocks 'Messias' ausgemalt. Zwar rühmt sich Hölderlin, solcher Mimesis auch fähig zu sein, er hält sie aber für eine Versuchung, der es zu widerstehen gilt. Sogar das Bilderverbot wird eingblendet, so daß die messianische Poesie alten Stils dem goldenen Kalb an die Seite rückt: „Du sollst dir kein Bildnis machen [...]“

*Und nicht ein Übel ists, wenn einiges
Verloren gehet und von der Rede
Verhallet der lebendige Laut, [...]
Zwar Eisen träget der Schacht,
Und glühende Harze der Aetna,
So hätt' ich Reichtum,
Ein Bild zu bilden, und ähnlich
Zu schaun, wie er gewesen, den Christ,*

*Wenn aber einer spornte sich selbst,
Und traurig redend, unterweges, da ich wehrlos wäre
Mich überfiele, daß ich staunt' und von dem Gotte*

*Das Bild nachahmen möcht' ein Knecht –
Im Zorne sichtbar sah' ich einmal
Des Himmels Herrn, nicht, daß ich seyn sollt etwas, sondern
Zu lernen. (StA II, 170)*

Das *fabula docet* von 'Patmos' könnte wie das letzte Wort der 'Götter Griechenlandes' lauten: „Was unsterblich im Gesang soll leben / Muß im Leben untergehn“. Nur anders, nämlich mit der „Geburt des Gesanges aus dem Geist der Schrift“ gefüllt.¹⁷ Die „aktuale Anwesenheit Gottes in seinen Verkündigungen“¹⁸ wird für verloren gegeben, um mit Johannes die Bleibe im Evangelienbuch zu finden. *Non plus ultra!* Dafür steht das dürre Eiland zwischen den Kontinenten, aber dieses, der hellenischen Seite zugehörig, ins Abendländische übersetzt, so daß der Rückflug nach Hesperien gelingen kann.

Geschlossen wäre der Interpretationskreis damit aber noch nicht. Der Schlußteil der Hymne verlangt eine zweite Ausweitung, die noch einmal den *genius loci* aushorcht. Dem Ortsmythos zufolge soll auf Patmos nicht nur das Evangelium des Geistes, sondern auch das *evangelium aeternum* der Apokalypse zu Papier gekommen sein. Jene am Ende der Bibel stehende Buchvision von der Allverdichtung des Himmels und der Erde, die im Mittelalter die Prophetie vom „dritten tausendjährigen Reich“ (Joachim von Fiore) inspirierte, die im Schwabenland durch Bengel und Oetinger zum eschatologischen „Kanon im Kanon“ ausgedeutet wurde, die durch Lessings 'Erziehung des Menschengeschlechts' zum Testament der Zukunftsreligion avancierte und die uns guter Hoffnung für das Millennium des Geistes 2000 sein läßt.

Ich sah einen anderen Engel mit dem ewigen Evangelium an die Bewohner der Erde und an alle Nationen und Stämme und Völker und Sprachen im Zenit des Himmels fliegen. Der sprach mit lauter Stimme: Fürchtet Gott und gebt ihm die Ehre, denn die Stunde seines Gerichts ist gekommen. Und betet an den, der den Himmel und die Erde und das Meer und die Wasserquellen gemacht hat. [...] Und ich hörte eine Stimme aus dem Himmel sagen: Schreibe. (Offb. 14, 6 f., 13)

¹⁷ Karlheinz Stierle [wie Anm. 1], 59.

¹⁸ Wolfgang Binder [wie Anm. 1], 113.

Die Weitung zum Allevangeliem in ökumenischer wie kosmologischer Hinsicht muß bei 'Patmos' mitgehört werden, soll Hölderlins Mimesis der johanneischen Christopoetik nicht als materiale Ausschließlichkeit Christi mißverstanden werden. Dagegen hat er sich wiederholt ausgesprochen. In 'Der Einzige' etwa, wo Herakles und Dionysos Christus brüderlich zur Seite gestellt werden, daß er nur einer unter anderen seinesgleichen ist. Auch 'Patmos' lehnt jeden Monismus ab, der die Totalität der Wahrnehmung behindern würde. „Opfer will der Himmlischen jedes, / Wenn aber eines versäumt ward, / Nie hat es Gutes gebracht.“ (StA II, 171) Drei Manifestationsweisen, in denen unschwer die *theologia tripertita* der drei Stifter wiederzuerkennen ist, werden unterschieden: die „Helden“ der politischen Geschichte, „Söhne“ Gottes genannt (Hegels politische Theologie), die Bekundungen der Welt, vom „Blitz“ repräsentiert, den „die Taten der Erde bis itzt“ erklären (Schellings Naturtheologie), und die „heiligen Schriften“, bewußt im Plural formuliert, daß alle Religionsschriften mitgemeint sein können, von der 'Bhagavadgita' und dem 'Koran' über 'Ilias' und 'Antigone' bis zur 'Divina Commedia' und dem 'Paradise Lost'. Gleichrangig stehen sie nebeneinander, ohne erkennbaren Vorrang: „Ein Wettlauf unaufhaltsam. Er ist aber dabei. Denn seine [Gottes] Werke sind / Ihm alle bewußt von jeher.“ (StA II, 171)

Das gilt allerdings nur bis zur vorletzten Strophe, denn in der allerletzten kehrt die Trias noch einmal wieder und nun in einer zugunsten der Poetiktheologie hierarchisierten Form. Sogar mit latentem Schuldgeständnis, als sei es ignorant gewesen, sie dem Einen über allem gleich nahe zu bringen. *Nostra culpa!* Den Ausschlag gibt die „Liebe“, die mit dem finalen „Buchstab“ zusammen Philo-logie ergibt.

*Wir haben gedienet der Mutter Erd'
Und haben jüngst dem Sonnenlichte gedient,
Unwissend, der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepfleget werde
Der veste Buchstab, und bestebendes gut
Gedentet. Dem folgt deutscher Gesang. (StA II, 172)*

Wie, Johannes zufolge, der Vater den einzigen Sohn Christus, hat Christus den einzigen Jünger Johannes geliebt. Einzigkeit nämlich ist

der Liebe wesenseigen. Das lehrt die Philologie des 'Hohen Liedes' seit Salomo und Paulus: Es wird „über alles“ geliebt. „Es hängte aber an Einem / Die Liebe.“ (StA II, 155). Des himmlischen Vaters Liebe über allem gilt also qua Liebe primär dem literalen Gottesdienst, der poetisch verschriebenen und hermeneutisch erlesenen Textpflege des *amor Dei intellectualis qua amor Dei litteralis*. „Dem folgt deutscher Gesang“, patmisch übersetzt.

Um das entworfene Textbild extern noch einmal zu profilieren, geht der Blick abschließend hinüber von Hölderlins 'Patmos' zu Novalis fünfter 'Hymne an die Nacht'. Beide haben vieles gemeinsam, unter anderem die Zentralstellung Griechenlands, des goethezeitlichen Projektionsraums für Wohl und Wehe der Kunst-Religion. Novalis fängt an, wo Hölderlin endet: im Festgemälde des freien Zusammenspiels aller Kräfte von Himmel und Erde. Zerbrechen läßt er diese Schönheit Griechenlands am Tod, dessen „wilder Schrecken“ das Gastmahl (Symposion) vom Abendmahl trennt. „Ein Gedanke nur war es, Ein entsetzliches Traumbild, / Das furchtbar zu den frohen Tischen trat / Und das Gemüt in wilde Schrecken hüllte. / [...] Es war der Tod, der dieses Lustgelag / Mit Angst und Schmerz und Tränen unterbrach.“¹⁹ Seine Unfaßlichkeit spaltet den Einheitskosmos in die übersinnliche Transzendenz von Metaphysik und Wissenschaft dort, moribunder Verschönerungskunst hier, repräsentiert von der Grabskulptur: „Ein sanfter Jüngling löscht das Licht und ruht“. So endet die alte Welt, um neu zu beginnen „In der Armut dichterischer Hütte“ von Bethlehem, wo der „Blütenkelch allmächtiger Liebe“ erschien und unstillbares Verwundern mit seinen Worten auslöste.²⁰ „Wer denkt ihr, daß ich sei?“ (Mk 8,29) Statt von Petrus („Du bist der Messias/Christus“) kommt die Antwort von einem anonymen Jünger aus Hellas.

Von ferner Küste, unter Hellas heiterm Himmel geboren, kam ein Sänger nach Palästina und ergab sein ganzes Herz dem Wunderkinde:

„Der Jüngling bist du, der seit langer Zeit
Auf unsern Gräbern steht in tiefen Sinnen;

¹⁹ Novalis, Schriften, hrsg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960, Bd. I, 143.

²⁰ Ebd., 143, 145.

Ein tröstlich Zeichen in der Dunkelheit –
Der höhern Menschheit freudiges Beginnen.
Was uns gesenkt in tiefe Traurigkeit
Zieht uns mit süßer Sehnsucht nun von hinnen.
Im Tode ward das ewge Leben kund,
Du bist der Tod und machst uns erst gesund.“²¹

„Du bist der Tod“ ist mehr als eine vorweggenommene Leidensweissagung oder ein historisches Feststellungsurteil (Jesus ist tot). Es ist die Auferstehungsbotschaft des Evangeliums, dem lebenden Jesus auf den Kopf zugesagt durch einen Zeichendeuter *ex occidente*. Der junge Mann scheint die Konklusion von Schillers 'Götter Griechenlandes' („Was unsterblich [...]“) im Ohr zu haben, jedenfalls erklärt er von daher das Seinsrätsel des Logos als Resurrektion der Grabkunst seiner Heimat. Nur kehrt er damit nicht zurück, heimatliche Gesänge anzustimmen, sondern setzt – noch bevor die Passion beginnt – seine Reise fort, von Hellas über Palästina in den Orient, den ewigen Orient, Indien ... „Der Sänger zog voll Freudigkeit nach Indostan – das Herz von süßer Liebe trunken.“²² Hölderlin hingegen hat die historisch-kritisch bemäkelte aber buchstäblich testierte²³ Expatriierung des „Lieblingsjüngers“ nach Patmos für Hin- und Rückfahrt innerhalb des eigenen Kontinents zu nutzen gewußt und damit das seit Aristoteles' 'Poetik' gültige Haupterfordernis vollendeter Werke: die Einheit von Raum, Zeit und Handlung eingelöst. „Fittige gib uns, treuesten Sinns / Hinüberzugehn und wiederzukehren.“ (StA II, 165)

²¹ Ebd., 147.

²² Ebd.

²³ „Ich, Johannes, euer Bruder und Mitgenosse im Leiden und im Gottesreich und Bleiben bei Jesus kam auf die Insel, die Patmos heißt, um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu willen. Und ich geriet am Tage des Herrn in Verzückung und hörte hinter mir eine starke Stimme wie von einer Posaune, die sprach: Was du siehst, das schreibe in ein Buch.“ (Offb. 1, 9-11).

Wie ein Hund

Zum „mythischen Vortrag“ in Hölderlins Entwurf
'Das Nächste Beste'

Von

Annette Hornbacher

I

Hölderlins poetischer Spätstil nach der Rückkehr aus Frankreich, der Inhalt des ‚Homburger Folioheftes‘, wirft nicht nur in editorischer Hinsicht gewaltige Probleme auf, unklar ist auch, wie der bis heute schockierende Tonfall dieser Verse angemessen zu beschreiben wäre. Nicht nur die Art ihrer Wortfügung befremdet, eigentümlich ist auch das Auftreten neuer Themenschwerpunkte: die ‚Wüste‘ als Sphäre des orientalischen ‚Apollonsreiches‘, Details europäischer Geschichte, aber auch Alltägliches, das nun zum Zeichen eines ‚höheren Zusammenhangs‘ wird.

Strittig ist nicht der Befund selbst, wohl aber seine Deutung. So hat Adorno die wachsende Orientierung am Konkreten und Einzigartigen als eine der Synthesis widerstrebende „Dissoziation“ des Sinns, als ein „hinab“ Dämmern „ins prälogische Medium“¹ beschrieben, das am ehesten durch die psychologische Kategorie der „Regression“ zu fassen sei, da die Dichtung selbst kein synthetisches Formkriterium mehr liefern könne und damit „konstitutiv unvollendbar“ sei.² Adornos Kennzeichnung dieses Stils als „allegorisch“ findet auch in der postmodernen Hölderlin-Lesart wieder großen Zuspruch. Hölderlins Nennung konkreter Daten erscheint dabei als ein letzter Versuch, gegen den psychischen Auflösungsprozess „Macht übers Amorphe“ zu gewinnen, das in ihnen jedoch nicht mehr zur Gestalt finde. Nicht nur die faktische Hypotaxe des Spätstils, auch seine Orientierung an Realien

¹ Theodor W. Adorno, Parataxis. In: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M. 1981, 470 und 474.

² Ebd., 480 f.

werden aus dieser Perspektive gerade nicht als gesteigerte Syntheseleistung im Sinne einer sprachlichen Konkretion verstanden, sondern ganz im Gegenteil als Auseinanderfallen von Wort und Bedeutung, als ein dem Wortlaut selbst ganz äußerliches und daher eben nur noch psychiatrisch zu deutendes „Restitutionsphänomen“.

Obwohl die gegenwärtige Forschung der Einschätzung von Hölderlins Spätstil als pathologischem Symptom kaum noch zu folgen bereit ist, sondern – angeregt durch die Neueditionen des ‚Homburger Folioheftes‘ – sich der Fremdartigkeit dieser Sprache überhaupt erst recht zuwendet, findet sich auch hier die These vom Auseinanderfallen zwischen dem aufs Konkrete zielenden Wort und seinem „geistigen“ oder allegorischen Sinn. So wird der folgende, uns später noch beschäftigende Vergleich aus dem Entwurf ‚Das Nächste Beste‘: „Vom Abgrund nemlich haben wir angefangen und gegangen / Dem Leuen gleich / Der luget / In dem Brand der Wüste“ von Dietrich E. Sattler umstandslos als Allegorie des Reuchlinschen Löwen gedeutet³, den Hölderlin bei seinem Aufenthalt im Tübinger Klinikum vor Augen gehabt habe. Wolfram Groddeck geht noch um einen Schritt weiter, indem er den Löwen nicht nur faktisch als Allegorie versteht, sondern geradezu als Hölderlins Reflexion auf den eigenen allegorischen Stil. Demnach handle es sich eigentlich um das Löwengleichnis Homers, das bei Aristoteles als Paradigma der Metapherntheorie erscheint. Da diese Deutung des Löwen aber an sich noch keinen Sinn ergäbe, konjiziert Groddeck „luget“ zu „lüget“ und interpretiert, daß Hölderlin hier die Metapherntheorie des Aristoteles im Lichte von Platons Dichterkritik sehe und ihr die nichtbildliche „kynische Redeweise“ des „Hundes“ als Vorbild für die eigene „Stimme“ gegenüberstelle.⁴

Ganz abgesehen davon, daß bei dieser allegorischen Lesart wesentliche Aspekte des Vergleichs unberücksichtigt bleiben, setzt sie sich aber

³ FHA ‚Homburger Folioheft‘. Faksimile-Edition, hrsg. v. Dietrich E. Sattler und Emery E. George, Basel 1986, 19. Diese Deutung ist bereits in biographischer Hinsicht problematisch, setzt sie doch voraus, daß Hölderlin noch während oder direkt nach seiner Inhaftierung bei Authenrieth Zugang zum Folioheft gehabt und die entsprechende Passage „Vom Abgrund nemlich...“ erst während oder nach dieser Zeit verfaßt hätte.

⁴ Wolfram Groddeck, Über die „neu zu entdeckende Spätdichtung“ Hölderlins. Oder: „Bevestigter Gesang“ in ruinöser Edition. In: HJb 27, 1990/91, 312.

ebenso wie Sattlers Deutung über dessen konkreten Wortlaut einfach hinweg. Deutungsbedürftig ist zunächst nämlich gar nicht der Löwe, den Hölderlins Entwurf weder in der Tübinger Bursagasse, noch in Büchern, sondern ganz explizit „in dem Brand der Wüste“⁵ ansiedelt, wohl aber der Vergleich zwischen „wir“ und „Leu“, also die Beantwortung der Frage, weshalb und worin das wilde Wüstentier den „vom Abgrund“ herkommenden Menschen ähnlich oder analog sei.

Die allegorische Deutung übergeht durch ihre Fixierung auf die Nomina, die als äußerliche Zeichen für eigentlich Abstraktes gelesen werden, nicht nur Hölderlins wachsende Einsicht in die an den ‚Namen‘ geknüpften Gefahr, sondern vor allem die konkrete Sprachform, den Vergleich, und damit die poetische Fügung des Gedankens überhaupt.⁶

Unterstellt wird ferner, daß Hölderlins Spätstil nicht nur von der früheren Dichtung unterschieden werden könne, sondern ihr seinem Ansatz und Ziel nach geradezu entgegengesetzt werden müsse. Mit seiner Abkehr von der plastischen Gegenwart des Göttlichen⁷ wäre demzufolge eine Abkehr von jener ehemals energisch eingeforderten

⁵ Wenig überzeugend scheint mir auch die Annahme, daß der „Brand der Wüste“ von Hölderlin rein „metaphorisch“ gemeint sein müsse, da die Wüste selbst nicht brennen könne (so Dieter Burdorf, Hölderlins späte Gedichtfragmente: „Unendlicher Deutung voll“, Stuttgart/Weimar 1993, 346.). Demgegenüber, und von Hölderlin her naheliegender, kann der Genitiv „der Wüste“ sehr wohl auch im subjektiven Sinn verstanden werden, so daß es die heiße Sphäre dieses Ortes wäre, die die in ihr wohnenden Lebewesen, z.B. den Löwen, brennt.

⁶ Zwar begründet auch Renate Böschstein ihre These von Hölderlins „allegorischer Ausdrucksform“ durch die konstitutive Trennung zwischen „Göttlichem und Menschlichem“ (207), die zu einer Abkehr von der Göttergestalt führe, anders als Groddeck betont sie aber die „der Spätstufe eigenen Konkretisierungen des Begrifflichen“ als Qualität dieser Sprache selbst. (201) Vgl. Renate Böschstein, Hölderlins allegorische Ausdrucksform, untersucht an der Hymne „An die Madonna“. In: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806), hrsg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn 1988, 181-209.

⁷ In dieser Abkehr von der griechisch plastischen Erscheinungsform des Göttlichen sieht Lawrence Ryan die eigentliche Wendung des „geistigeren“ Spätstils, freilich ohne daraus dessen allegorische Verfaßtheit abzuleiten: Lawrence Ryan, Hölderlins Antigone: „wie es vom griechischen zum hesperischen geht“. In: Jenseits des Idealismus [wie Anm. 6], 103-121; 109 und 119.

Versöhnung aller „Trennungen, in denen wir denken und existieren“ (Nr. 117, 24.2.1796, StA VI, 202 f.) verbunden, die dem Verzicht auf eine poetisch darstellbare Wahrheit insgesamt gleichkäme. Der allegorische Spätstil wäre dann Ausdruck einer Abwendung von Hölderlins früherer Gleichsetzung zwischen „poetischer“ oder „mythischer“ Form einer „höhere[n] Aufklärung“. (FHA 14, 48)

Da eine eingehende Untersuchung dessen, was Hölderlin unter „mythisch“ versteht, hier zu weit führte, sei nur kurz und thesenhaft der Horizont umrissen, vor dem die folgenden Überlegungen stattfinden: Der von der allegorischen Hölderlin-Lesart unterstellte Gegensatz zwischen „mythischem Vortrag“ und vergeistigter Spätdichtung beruht womöglich nicht auf einer Abkehr Hölderlins, sondern auf einer uns spätestens seit Platon geläufigen, aber fälschlich an Hölderlin herangebrachten Vorstellung vom „Mythos“ als unreflektiert bildhafter Form des Denkens. Diese Auffassung vom Mythos ist auch noch dort wirksam, wo ihm im Gefolge der frühromantischen ‚Mythologie der Vernunft‘ lebenspraktische Bedeutung zugesichert wird und eine prinzipielle Versöhnung von Mythos und Aufklärung zumindest nicht ausgeschlossen scheint.⁸ Auch hier wird der Mythos als kollektiv „geteilte normative Überzeugung“ und damit als letztlich unreflektierte Form eines Dogmas aufgefaßt, dessen Leistung nicht im Bereich der Erkenntnis besteht, sondern im praktischen Feld der „Sozialintegration“.⁹ Eine Rettung des Mythos scheint heute, wie schon bei Cassirer, nur dadurch möglich, daß er im Prinzip als übereinstimmend mit einem philosophisch formulierten Vorbegriff von Vernunft vorgestellt wird, und so kommt es bis in die Hölderlin-Forschung hinein zu solch mißverständlichen Formulierungen wie etwa der, daß „die ‚neue Religion‘ das Licht der ‚höheren Aufklärung‘ nicht zu scheuen“ habe, da sie gleich der Philosophie Fichtes „ein Fundamentum in der Evidenz des Selbstbewußtseins und in der reflexiv aufgeklärten Struktur legitimer Intersubjektivität“¹⁰ besitze, wo doch Hölderlins eigener Begriff einer „höheren Aufklärung“ ausschließlich der poetisch-mythischen Vorstellungsart reserviert ist. Nicht die Philosophie seiner

⁸ So etwa die Lesart von Manfred Franks Aufsatz Hölderlin über den Mythos. In: HJb 27, 1990/91, 1-31.

⁹ Ebd., 26 f.

¹⁰ Ebd., 31.

Zeit ist darum Hölderlins Maß des Wahren, sondern umgekehrt ist die in seinem Sinn mythische Vorstellungsart die „höhere Aufklärung“ gegenüber der Philosophie. Demgegenüber sind die bis heute immer wieder hergezählten Attribute des Mythos Ungeschichtlichkeit, Präreflexivität und der schicksalsergebene Glaube an die Wiederkehr des ‚Immergleichen‘.¹¹ Nun zielt aber bereits das philosophische Brieffragment von 1796¹² weder auf eine zeitlose oder situationsenthobene Versöhnung noch auf eine unreflektierte Göttergeschichte. Schon hier ist der „mythische Vortrag“ nicht Gegensatz zum reflexiven und geschichtsrückführenden „Dank“¹³, sondern dessen einzig adäquate Sprachform, die Hölderlin eben darin „höhere Aufklärung“ nennen kann, daß sie ein konkretes, geschichtliches Beispiel der Versöhnung darzustellen vermag, das, was „niemals abstract gedacht werden“ (FHA 14, 47) kann. Nicht *der*, in gegenwärtigen Diskussionen inflationär beschworene „Mythos“, die vorreflexive Göttergeschichte, bildet Hölderlins Schwerpunkt, sondern der „mythische Vortrag“, die Poesie.¹⁴ Sie ist Hölderlins Name für die Form, in der allein die – geschichtlich

¹¹ Diese Definition liegt bereits dem Sammelband Hölderlin ohne Mythos, hrsg. v. Ingrid Riedel, Göttingen 1973, zu Grunde. Aber auch noch bei der Hölderlin-Tagung 1990 definiert Eberhard Jüngel den Mythos, ohne größere Änderungen an diesem Bild vorzunehmen. Die von seinem Vortrag in Aussicht gestellte „Wahrheit des Mythos“ beschränkt sich daher wie Manfred Franks Deutung des Mythos auf dessen „praktische“ Wirkung, die nach Jüngel allerdings nur dann zu retten ist, wenn der „theoretische“ Erkenntnisanspruch des Mythos ganz aufgegeben wird: Eberhard Jüngel, Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung. In: HJb 27, 1990/91, 48 f. Diese Theorie vom Mythos als einer existenzbewegenden „Fiktion“ wird sich kaum auf Hölderlin berufen dürfen, dessen ‚Fragment philosophischer Briefe‘ die Erkenntnis des geschichtlich Einzigartigen aus dem Geist einer besonderen Sphäre gerade als das eigentliche Privileg des mythisch-poetischen Vortrags betrachtet. Vgl. demgegenüber Annette Hornbacher, Die Blume des Mundes. Zu Hölderlins poetologisch-poetischem Sprachdenken, Würzburg 1995, 287-304.

¹² Vgl. FHA 14, 48: von Friedrich Beißner als ‚Über Religion‘, von Dietrich E. Sattler als ‚Fragment philosophischer Briefe‘ ediert.

¹³ Unbeeindruckt von dem andersartigen Sprachgebrauch Hölderlins beharrt auch Adorno auf seiner Gleichsetzung von ‚Mythos‘ und Ideologie: „Dem Gehalt nach ist Dank antimythologisch schlechthin [...]“. Vgl. Theodor W. Adorno [wie Anm. 1], 452.

¹⁴ Diese auch zum Verständnis von Hölderlins Mythos-Begriff bedeutsame Unterscheidung wird innerhalb der Mythos-Debatte bislang fast nur von Seiten

variablen – Namen eines jeweiligen Lebenszusammenhangs, einer „Sphäre“, und damit auch der „Stoff“ des „mythischen Vortrags“, die „Mythe“, zur Sprache gelangt. Zum „mythischen Vortrag“ kann daher durchaus auch die Übersetzung der „heiligen Nahmen“ gehören, in denen sich eine geschichtlich besondere Sphäre „objectiviert“ (StA V, 267). Eben darum glaubt Hölderlin auch in seinen ‚Anmerkungen zur Antigona‘ die „Mythe [...] überall *beweisbarer* darstellen“ (StA V, 268) zu müssen: die Sphäre ihrer Entstehung und die ihrer Rezeption sind so weit auseinandergetreten, daß der heilige „Name“ allein keine Verbindung mehr schafft. „Die Mythe“ ist also an dieser Stelle nichts anderes als der heilige Name selbst, in diesem Fall „Zeus“, der nicht als Signifikant für einen Gegenstand antiker Mythologie konserviert werden kann, sondern erst wieder auf die veränderte Welt und Zeit des Übersetzenden bezogen werden muß, um lebendig erfahrbar zu bleiben. Nur so kann nach Hölderlin noch „im Ernste“ und das heißt „in Wahrheit“ die Rede von ihm sein.

Eben diese radikale Form der Übersetzung vom zeitlosen Vorstellungsgegenstand in eine je konkrete geschichtliche Sphäre ist auch ein Hauptanliegen von Hölderlins Spätstil. Der Gesang ‚Patmos‘ spricht darum von der Gefahr, die „seit Christus“ – dem ersten gleichsam gegenständlich faßbaren Gott – von den Namen ausgeht, die nicht mehr einfach übernommen werden dürfen, sondern in ihrer Bedeutung erst zu „erwägen“ und zu „begreifen“ sind, und in derselben Absicht notiert der Entwurf ‚Kolomb‘ neben die Aneinanderreihung antiker und moderner Heroennamen: „alle, als Verhältnisse bezeichnend“. (FHA ‚Homburger Folioheft‘, 103) Nicht allein die Götternamen, auch die Namen der geschichtlichen Schlüsselfiguren, ja die Namen der Naturphänomene selbst müssen demnach übersetzt und so in ein ‚lebendiges Verhältnis‘ zur Zeit gebracht werden, um nicht als abstrakte Realien verkannt, oder als unlebendige Funktionen innerhalb eines Systems mißbraucht zu werden.¹⁵ Das Maß mythischer ‚Beweisbarkeit‘ läge

der Ethnologie getroffen, so z.B. Mark Münzel, Die Kreativität einer Guarani-Mythe. In: Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven, hrsg. v. Karl-Heinz Kohl, Frankfurt a. M./New York 1992, 79-105 und scheint, wie die Lektüre des dazu einschlägigen HJb 27, 1990/91 dokumentiert, namentlich der Hölderlin-Forschung unwichtig.

¹⁵ Eben dies unterstellt freilich Adorno, der bei Hölderlin denselben

demnach in der Fähigkeit der Poesie, ihre Namen nicht als Vorstellungsgegenstände herzuzählen, sondern sie auf ihre konkrete „Sphäre“ hin sprachlich erfahrbar zu machen. Dann aber wäre Hölderlins Vorsicht gegenüber den bekannten Namen und ihrem anschaulichen Vorstellungsbereich kein allegorisierender Verzicht auf die einst geforderte poetische Darstellung konkreter Versöhnung, sondern ein äußerster Versuch, sie ganz aus der Sprache selbst heraus zurück zu gewinnen.

II

Diese These möchte ich an dem bereits erwähnten Abschnitt des hymnischen Entwurfs 'Das Nächste Beste' ausführen. Es handelt sich um den von Groddeck als Allegorie des „Kynismus“ interpretierten Vergleich zwischen der „Stimme“ des lyrischen Ich und einem „Hund“, also um jenen Passus, der direkt auf die Mitte des Entwurfs folgt, ganz gleich ob man nun der Stropheneinteilung Dietrich Uffhausens oder der Seiteneinteilung Dietrich E. Sattlers den Vorzug gibt. Die zentrale Bedeutung der ungewöhnlich dicht beschriebenen Seite ist nicht nur daran abzulesen, daß Hölderlin in verschiedenen Arbeitsstufen immer neue Ergänzungen, Randbemerkungen oder Alternativen anfügt, auch ihr Thema bildet einen Umschlagspunkt: Erstmals taucht hier, ins menschliche Dasein moduliert, die Grundkonstellation vom Gedichtanfang wieder auf. Gelangen dort die „Staare“ aus dem Übermaß der sengenden Hitze des Südens in die gemäßigten Zonen der Heimat und darin unter den „Himmel der Gesänge“, so ist nun vom Dichter selbst und anderen Menschen, vermutlich den Zeitgenossen, die Rede, die „Vom Abgrund“ her anfangen, indem sie „dem Leuen gleich“ in dem „Brand der Wüste“ gehen. Ungewöhnlich ist hier, daß Hölderlin – anders als sonst – die Zugvögel nicht als Metapher für den Dichter oder die Dichtung anführt.¹⁶ Nicht nur das vom „Abgrund“ anfangende „wir“, dem sich der Dichter zurechnet, auch seine „Stimme“ hält sich in jener feurigen Sphäre auf, der die Stare durch ihre „klugen Sinne“ nach

Systemzwang erkennen möchte wie bei Hegel. Vgl. Theodor W. Adorno [wie Anm. 1], 463.

¹⁶ Vgl. dazu 'Dem Allbekannten', StA II, 201, v. 1 oder 'Die Wanderung' StA II, 139, v. 28.

Norden in den „Himmel der Gesänge“ entfliegen sind, indem sie sich „genau ans Nächste“ halten.

Der Weg des „in Zweifel und aergerniß“ gehenden „wir“ erscheint in dieser Gegenüberstellung ebenso wie der Vergleich zwischen „Stimme“ und „Hund“ wie ein mißglücktes Analogon zum sicheren Flug der Zugvögel in die Sphäre des Gesangs.

Dieser Eindruck des Scheiterns bestimmt weithin auch die Interpretationen des Vergleichs. Da nicht recht vorstellbar ist, daß Hölderlin im Gebell eines Hundes seinen Begriff von Gesang nach dessen ästhetischer Seite hin realisiert sehen könne, hat bereits Wolfgang Binder angenommen, das Tertium des Vergleichs ziele nicht auf die Qualität der Stimme, sondern auf ihre Funktion, auf das „Wächteramt“ des bellenden Hundes. Er würde damit zur Allegorie für die Wächterfunktion des Dichters vor dem „Sog des Abgrunds“.¹⁷ Dabei stellt sich freilich die von Binder selbst aufgeworfene und vom Gedicht her unbeantwortete Frage, weshalb Hölderlin diese Wächterfunktion so speziell auf Frankreich bezieht. Hinzu kommt als weit gewichtigeres Problem, daß der Entwurf offenkundig nicht von einem zu Haus und Hof gehörigen ‚treuen‘ Wachhund spricht, sondern ganz im Gegenteil von einem streunenden, oder jedenfalls frei „umgehenden“ Hund. Was aber sollte dessen Bellen bedeuten?

Die Schwierigkeit, vor die Hölderlin seine Leser stellt, besteht nicht darin, die abstrakte Idee zum allegorischen Hund ausfindig zu machen, sondern darin, dem genauen Wortlaut des Vergleichs zu folgen: Tatsächlich ist nämlich nicht vom Bellen des Hundes, sondern nur von der „Stimme“ des lyrischen Ich die Rede. Verglichen werden nicht Dichter und Hund oder die „Stimme“ des Ich und die – sogleich in Analogiebildung vom Leser supponierte – Stimme des Hundes, verglichen werden vielmehr die „Stimme“ des Ich mit dem „Umgehn“ des Hundes. Das Tertium seines Vergleichs setzt Hölderlin also nicht in die Nomina des Satzes, sondern in dessen Verb. Es geht demnach auch um keine Gemeinsamkeit zwischen der Tiergattung Hund und dem Dichter, sondern um einen Vergleich hinsichtlich der Bewegungsform dieses besonderen Hundes und der Stimme des Dichters.

¹⁷ Wolfgang Binder, Äther und Abgrund in Hölderlins Dichtung. In: Friedrich Hölderlin. Studien von Wolfgang Binder, hrsg. v. Elisabeth Binder, Frankfurt a. M. 1987, 124.

Doch mit dieser Beobachtung allein ist die Schwierigkeit nicht behoben, sondern erst aufgegeben. Befremdlich ist nämlich nicht nur die Tatsache, daß ein Bewegungstyp, „umgehen“, mit einem akustischen Phänomen, „Stimme“, in Bezug gesetzt wird, befremdlich ist bereits die Verbindung zwischen dem Tier „Hund“ und dem intransitiven Gebrauch des Verbs „umgehen“. Der Hund, mit dem der Dichter seine Stimme vergleicht, ist nicht irgendein Hund, der um etwas herum geht, es ist vielmehr ein Hund, von dem überhaupt gesagt werden kann, daß er in gespenstischer, unheimlicher Weise „umgeht“ wie ein Toter oder eine Seuche.¹⁸ Der Hund, von dem Hölderlin spricht, befindet sich also in unmittelbarer Opposition zu den am selben Ort „wohnenden“ Menschen, er gelangt durch den adversativen Charakter des Satzes und durch sein Verb aber auch in ein Spannungsverhältnis zu dem eingangs genannten „Wir“ und zu den „Staaren“. Jenes hat „vom Abgrund“ „angefangen“ und ist „dem Leuen gleich“ oder auch „in Zweifel und aergerniß“ „gegangen“, diese finden unbeirrt aus dem Süden Frankreichs oder gar Afrikas, in den milderen Sommer des Nordens: aus „brennendem Lande“ unter die „Wachstum“ gewährenden „Wolken des Gesangs“.

Charakterisiert Hölderlin die Vögel gerade durch die unbeirrbar Zielsicherheit ihres Fluges, so evoziert das Verb „umgehen“ eine Art der Bewegung, der die Ziellosigkeit so wesentlich ist, daß sie, obgleich ein Kompositum von „Gehen“, weniger auf Ortsveränderung oder Bewegung überhaupt als auf einen bedrohlichen Typ von Erscheinung zielt. Was „umgeht“, bewegt sich nicht eigentlich von hier nach dort, sondern begegnet und dies auf eine Weise, die das Gewohnte mit dem Unheimlichen konfrontiert. Der Hund, von dem das Gedicht spricht, ist demnach, obwohl er dem Wildtier „Leu“ syntaktisch und semantisch gegenübersteht, kein einfaches Haustier, sondern eher ein verwilderter, im menschlichen Wohn- und Lebensraum unetw. umhergeisternder Hund, ein Eindringling in den „Gassen der Gärten“.

¹⁸ Vgl. dazu auch Gerhard Kurz, der gleichwohl an der Idee des Wächteramtes festhält: 'Das Nächste Beste'. In: Interpretationen. Gedichte von Friedrich Hölderlin, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 177.

Dieser Typus „Hund“ ist so alt wie das Haustier selbst, er wird bereits von antiken Quellen häufig erwähnt und ist in Südeuropa bis heute anzutreffen. So beschreibt die 'Ilias' an vielen Stellen detailliert jene halbwildten Hunde, die sich den Kriegern anschließen, bei ihren Schiffen leben, und die doch jederzeit bereit sind, über Verwundete und Tote herzufallen ganz so wie die Hunde über ihren eigenen Herrn Aktaion. Nicht bloß die Frage nach Leben und Tod, sondern auch die nach dem Recht auf Feuerbestattung treibt darum die Helden der 'Ilias' um, droht ihnen doch sonst unweigerlich jene Schmach, die Achilleus Hektor antun will und die Antigone von der Leiche des Polyneikes abzuwenden versucht: die Schändung durch umherstreunende Hunde. Der Hund wird in all diesen Überlieferungen zum Inbegriff eines Umschlags von Zähmung in Wildnis, er steht für das unberechenbar Wilde *innerhalb* der Kultur und ist in dieser Hinsicht auf der Grenze zwischen Lebenden und Toten angesiedelt. Nicht zufällig bezeichnet Euripides die kannibalistischen Exzesse der Bakchen als Folge der „Lyssa“ oder Hundswut¹⁹, während der verblendet ganz auf Seiten der Kultur stehende Pentheus aus bakchischer Sicht durchgängig „Wild“ oder „Löwe“ heißt. Als wahrhaft grauenerregend führt uns Euripides aber weder dessen zwanghafte Ausgrenzung des Dionysischen noch das eindeutig Wilde vor, sondern den Umstand, daß die Eindeutigkeit, mit der Pentheus beide Seiten auseinanderhalten möchte, nicht haltbar ist, daß Kulturwesen dergestalt verwildern können wie die um Friedhöfe und Schlachtfelder streichenden Hunde.

Eben diese ambivalente Seinsweise des Hundes bildet offenbar den Hintergrund für die Verbindung von Gottheiten des Totenreichs mit Hunden, wie sie der griechischen Mythologie geläufig ist.²⁰ Daß auch

¹⁹ Euripides, Die Bakchen, v. 977-980.

²⁰ Erwin Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2. Bd., Tübingen (9. und 10. Aufl.) 1925, 83 f.: „Hekate wird selbst [...] hundeköpfig gedacht [...], ja als Hündin [...]; eben darum sind ihr Hunde heilig und werden ihr geopfert [...] Die Hunde, mit denen sie bei Nacht herumschweift, sind ebenso dämonische Wesen wie Hekate selbst.“ Auch die Erinyen werden als Hunde und die „Keren als »Hunde des Hades« gedacht.“ Zu dem v.a. für die erste Fassung von 'Brod und Wein' bedeutsamen Zusammenhang zwischen der

der Wächter der Unterwelt ein Hund ist, wirkt dabei – im Gegensatz zur Lyssa der Bakchen und zur Meute des Aktaion – wie eine Beschwörung gelingender Domestikation. Indem Kerberos die Toten bewacht, hütet er die von den Lebenden her zu ziehende Grenze, die die vorolympische Hekate als Gestirn- und Unterweltsgöttin zumal mit ihrer Hundemeute überquert. Sie ist aufgrund ihres zwiespältigen Wesens insbesondere mit Gassen und Kreuzwegen verknüpft.

Daß Hölderlin mit Überlegungen dieser Art nicht nur vertraut war, sondern sie gerade im ‚Homburger Folioheft‘ auch poetisch umsetzt, zeigt der Blick auf ‚Brod und Wein‘. Hier ist es eben Kerberos, der, von Dionysos bezwungen, einschläft, um so die Grenze zwischen der wilden Sphäre ‚der Todtenwelt‘ und der organisierten Welt der Lebenden zu öffnen. Sein Schlaf ermöglicht den dionysisch-poetischen Zustand des Erinnerns oder gar den ‚mythischen Zustand‘ (FHA 14, 177) der Zeitenwende. Aufschlußreich ist für uns aber besonders die späte Überarbeitungsstufe dieser Elegie. Sie weist nicht nur zahlreiche wörtliche Anklänge an ‚Das Nächste Beste‘ auf, sondern spricht in der Neufassung ihres Schlusses direkt von den ‚Hunden der Nacht‘, d.h. sie ersetzt, den ‚Anmerkungen zur Antigonä‘ entsprechend, den Namen der griechischen Mythologie durch die Beschreibung eines ‚Verhältnisses‘, einer ‚Sphäre‘. Der ehemals personifizierte Höllenhund weicht dabei einer mythologisch nicht mehr eindeutig definierbaren und dafür mehr am Phänomen Hund orientierten Vorstellung. Die Annahme, Hölderlin habe sich dabei grundsätzlich von seiner früheren, mythischen Denkweise distanzieren wollen und spreche nunmehr reale Hunde, d.h. ideale Vertreter einer biologischen Gattung an, erscheint allerdings voreilig, denn auch hier begegnen die ‚Hunde‘ als unheimliche Zwischenwesen. Sie sind ‚allwissend‘ und gemahnen so in Hölderlins Wortgebrauch an den ‚allesmerkenden Abgrund‘, die titanische, abgründige Seinsweise des Tartaros. Weit eher als auf eine biologische Realität sieht sich der Leser durch das befremdliche Epitheton ‚allwissend‘ auch an dieser Stelle auf antike Überlieferungen wie die der aischyloischen Erinyen verwiesen, die ihr Recht bellend und hechelnd einklagen.²¹

Schlange der Hesperiden und ihren hundegestaltigen Verwandten Kerberos und Orthos s. Hesiod, Theogonie, v. 309-335.

²¹ Zu denken wäre aber auch an die nachts in Hundegestalt zu den Lebenden zurückkehrenden Toten. Vgl. auch Rohde [wie Anm. 20], 44-55.

Doch selbst wenn Hölderlin in beiden Dichtungen den bedrohlichen und unheimlichen Aspekt des ‚Hundes‘ betont, bleibt es fraglich, wie der unterweltliche Charakter der ‚Hunde der Nacht‘ mit der ‚Hizze‘, dem hellen Tag zu vereinbaren sei, an dem der Hund des hymnischen Entwurfs ‚umgeht‘.

Diese Frage führt uns zurück in den Mittelpunkt des Vergleichs, zum Verb, und genauer zu dessen Zeitstruktur, dem Futur. Die Stimme, die demnach ‚bald‘ umgehen wird, kündigt der Dichter nicht für eine ungewisse Zukunft an²², sondern sehr präzise für die Zeit der ‚Hizze‘, also aus der anfänglichen Perspektive der aufbrechenden Zugvögel, dem Frühjahr, für den bevorstehenden Hochsommer. Bei allen inhaltlichen und temporalen Gegensätzen zwischen dem vom ‚Abgrund‘ her gekommenen ‚Wir‘ und der ‚bald‘ umgehenden ‚Stimme‘ des Dichters bildet die ‚Hizze‘, dort geographisch als ‚Brand der Wüste‘ beschrieben, hier temporal als Zeit des Hochsommers, beider Koinzidenzpunkt. In beiden Fällen spricht Hölderlin jenes inspirierende und gefährliche Licht des Himmels an, das ihm zumal seit seiner Rückkehr aus Südfrankreich die unmittelbarste Erscheinungsform des Göttlichen und in seinem Lauf auch das Zeitmaß des Tragödienhergangs ist.²³ Hölderlins Name dafür lautet ‚Apollon‘. Als Inbegriff der begeisterten und versengenden Sonne begegnet er uns in beiden Böhlendorff-Briefen als die beherrschende Gestalt der vorgriechischen Welt. Sein ‚Feuer des Himmels‘, für das Homer ‚junonische Nüchternheit‘ erst habe ‚erbeuten‘ müssen, bezeichnet diesen ‚orientalischen‘ Grund der griechisch-abendländischen Organizität, ohne doch als vergangene Vorzeit gedacht zu werden. Hölderlin erfährt ihn im himmlischen

²² So Burdorf in der Selbstbeschränkung seiner methodischen Naivität, der ‚bald‘ nur relativ zum vorhergehenden Löwenvergleich versteht (Dieter Burdorf [wie Anm. 5], 371), nicht aber auf die jahreszeitlich gedeutete Topographie des gesamten Entwurfs bezieht: vom Frühling in Südfrankreich – zum bevorstehenden Sommer in Deutschland, was die Zugvögel angeht und umgekehrt: im ‚Brand der Wüste‘ und in der ‚Hizze‘ Frankreichs, was das menschliche ‚Wir‘ und die ‚Stimme‘ des Dichters betrifft.

²³ Vgl. Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff, Nr. 240, wahrscheinlich im November 1802, StA VI, 432 f. und StA V, 266.

„Feuer“ als die weiterhin gegenwärtige und wirksame Macht des „Elements“ schlechthin. Sie kann, wie der zweite Böhlendorff-Brief eindrucksvoll verdeutlicht, das Leben von Natur und Geist inspirieren und fördern, es aber auch herausfordern und vernichten. Selbst das „üppige Unkraut“ titanischen Wachstums, das „dem Brande gleich“ emporschlägt, kann als eine, wenngleich maß- und ziellose Reaktion auf dieses Licht verstanden werden. Es „will“ mit irdischen Mitteln und daher in hybrider Anmaßung an das himmlische Element „göttlich scheinen“²⁴, führt aber in Wahrheit durch sein überbordendes Wachstum zur maßlosen Verstärkung des Lichts und damit zur Ver- ausgabung, ja Verwüstung der Erde, ganz so, wie es die ‘Anmerkungen zur Antigonä’ für die in Hybris gipfelnde Fruchtbarkeit der Niobe schildern. Die „Wüste“ erscheint darum in Hölderlins Spätdichtung – wie zuvor schon die Ströme – als der spekulativ geographische Spielraum einer solch krisenhaften Begegnung zwischen göttlichem Übermaß und irdischer Antwort, sie ist der konkrete Erfahrungshorizont für die immer von neuem zu bestehende Begegnung zwischen Mensch und „Element“, in der das Maß einer je geschichtlichen Welt gefunden werden muß. Aufgrund dieser geschichtlichen Variabilität kann „Wüste“ so Unterschiedliches bedeuten wie den lebensbedrohlichen Ort des Übermaßes einerseits und den Ort reiner Inspiration, prophetischer Rede und weltgeschichtlicher Umbrüche andererseits. Und eben weil sie diese Gegensätze vereint, kann Hölderlin von der Wüste sagen, sie sei der „Ort“, an dem die sonst so unterschiedlichen Halbgötter Christus, Herakles und Dionysos „sich gleich“²⁵ sind. Jeder von ihnen begegnet in dieser Sphäre dem himmlischen Übermaß, um es auf seine je eigene Weise zu meistern.

Bedeutsam ist also, daß auch die „Stimme“ des Dichters der feurigen Sphäre nicht entgegengesetzt wird. Sie gelangt, anders als der „Gesang“ der Stare, erst in der maximalen „Hizze“ des Südens, im Hochsommer, auf eine fremde und unheimliche Weise zur Erscheinung. Die sommerliche Sphäre der „Stimme“ ist identisch mit jener Jahreszeit, in der nach Hölderlin das apollinische „Feuer des Himmels“, seine gewaltigste Entfaltung findet, sie erhebt sich zur Zeit der ‚Hundstage‘,

²⁴ Vgl. FHA ‚Homburger Folioheft‘ [wie Anm. 3], 74.

²⁵ Ebd., 43.

die im Juli mit dem Sichtbarwerden des „hitzigen“ Seirios, des Hundsterns, beginnen. Daß Hölderlin auf diese Verbindung zwischen „Hund“ und „Hundstagen“ anspielt, legt bereits die Alliteration nahe, die einen engen Bezug zwischen „Hund“ und „Hizze“ einerseits und „Gassen“ und „Gärten“ andererseits schafft. Bewußt dürfte ihm diese Wortassoziation zwischen der hochsommerlichen Hitze, dem hellsten Fixstern Sirius und dessen Bezeichnung als Hund spätestens seit seiner Stiftszeit gewesen sein, wo er sich begeistert der Astronomie und nach eigenem Bekunden insbesondere dem Studium des Orion und jenes Sirius zuwendet, den bereits die ‚Ilias‘ als „Hund des Orion“ bezeichnet.²⁶

Das Gestirn taucht gegen Ende Juli nach längerer Abwesenheit erstmals wieder am Morgenhimmel auf und erscheint somit als Vorbote oder gar als Doppel der in höchster Entfaltung stehenden Sonne²⁷, die wie er „seirios“: heiß, gleißend, flackernd genannt werden kann.

In allen antiken Überlieferungen²⁸ ist der Hundstern Inbegriff versengender Hitze und erhält in dieser Hinsicht eine außerordentlich große und durchgängig ambivalente Bedeutung. Als Hochsommergestirn par excellence verweist er durch die Sonne auf Reife und Ernte, doch zugleich wird ihm das Verdorren der Vegetation, ja das Verbrennen des ganzen Kosmos zugeschrieben.²⁹ Auf dem Lande wie zu Wasser kann der Hundstern weltuntergangsähnliche Naturkatastrophen auslösen³⁰, und auch die Pest fällt in seinen Wirkungsbereich. So gelingt es Aristeios, dem in Afrika geborenen Sohn des Apollon und

²⁶ Nr. 47, 28.11.1791, StA VI, 70 f. Aufschlußreich ist auch, daß Hölderlin sein Studium von Orion, Sirius und dem „Götterpaar Kastor und Pollux“ durchaus mythologisch versteht.

²⁷ Z.B. bei Manilius, *Astronomica* I 407-411.

²⁸ Vgl. etwa Hesiod, *Werke und Tage*. Homer, *Ilias* XXII 26-31. Horaz, *Carm.* 3,13,9-12. Manilius [wie Anm. 27], I 399 f. und V 17.

²⁹ Homer [wie Anm. 28], XXII 26-31 und Manilius [wie Anm. 27], V 207-217. Vgl. dazu Giorgio de Santillana und Hertha v. Dechend, *Die Mühle des Hamlet*, Wien/New York 1994, 259 ff. und die interessante Verbindung, die sie zwischen dem Frühaufgang des Sirius am 20.7., der gleichzeitigen Hochsommer-Lamentation über den Tod des orientalischen Getreidegottes Tammuz/Adonis und dem Tod des großen Pan herstellen.

³⁰ Vgl. Manilius, *Astronomica* V 207-217 und Giorgio de Santillana/Hertha v. Dechend [wie Anm. 29], 198.

Vater des Aktaion nur dadurch, eine Pestepidemie zu bekämpfen, daß er dem Hundsstern opfert.³¹ Doch nicht nur Seuchen belegen seinen verderblichen Einfluß auf die leib-seelische Harmonie des Menschen, allein schon seine unbezwingbare Hitze ist bedrohlich: Er bewirkt Erschöpfungszustände oder auch deren direktes Gegenteil, die Hundswut oder Lyssa und reißt so den Menschen in jene chaotischen Zustände, die uns Euripides als dionysische Verwilderung schildert.³²

Wenn daher Priamus den auf Hektor zustürmenden Achill durch das Bild des feurig heranrollenden Hundssterns beschreibt, so scheint dessen Schicksal bereits durch den Vergleich mit diesem schlechthin bedrohlichen Gestirn besiegelt.

Das Auftreten des Hundssterns markiert also nicht trotz, sondern wegen seines Lichtcharakters einen Zustand kosmischer Auflösung, der Untergang und Erneuerung, Leben und Tod, Lähmung und Raserei zugleich bedeuten kann³³ – mit ihm setzt in attischer Zeitrechnung das Neujahr ein.³⁴

Die Verbindung zwischen Hundsstern, Hitze, Tod und krisenhaften Umschlägen ist in der antiken Literatur notorisch und war Hölderlin durch Horaz, Hesiod, Homer und Plutarch mit Sicherheit bekannt. Schwieriger zu beantworten ist dagegen die Frage, was den „Seirios“, den flirrend „heißen“ oder „glänzenden“, prädestiniert, als „Hund“ zu erscheinen.

³¹ Vgl. Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Bd. I. Die Götter und Menschheitsgeschichten, München 1979, 113.

³² Vgl. *Lexikon der Alten Welt*, hrsg. v. Carl Andresen u. a., Zürich/Stuttgart 1965, 2918. Tatsächlich findet sich die Gleichsetzung von Sirius und Hund auch in der alten chinesischen Astrologie. Vgl. Giorgio de Santillana/Hertha v. Dechend [wie Anm. 29], Abb. 19.

³³ Bereits die griechische Mythologie betont eine enge Verwandtschaft zwischen unterweltlichem und himmlischem Aspekt: so ist Hekate als Tochter von Leto Schwester Asteria zugleich Gestirngöttin und die von Hunden umringte Unterweltsgestalt. Ebenso stehen Leto Kinder Apollon und Artemis in engstem Bezug zu den bedrohlichen, unterweltlichen Tieren Wolf und Hund sowie zur Sonne und zur Zeit des Hochsommers. Vgl. Hesiod [wie Anm. 20], v. 411-415; Euripides [wie Anm. 19], v. 977-980; erläuternd dazu: Karl Kerényi [wie Anm. 31], 104 f.

³⁴ Zu astronomischen Erläuterungen s. Giorgio de Santillana/Hertha v. Dechend [wie Anm. 29], 261.

Diese sehr alte, vermutlich schon vorgriechisch-ägäische oder kretische Überlieferung³⁵, die sich das gesamte Abendland hindurch gehalten hat, erscheint schon bei Homer erläuterungsbedürftig. Er beschreibt den gleißenden Sirius als ‚heranstürmend‘, um so die Brücke zu dessen Beinamen zu schlagen. Auf Achill trifft freilich beides zu, er glänzt in seiner Rüstung wie der Sirius und stürmt wie ein Hund auf Hektor zu, der eben noch erwogen hat, wie die Hunde, die bei Tisch zu seinen Füßen liegen, ihn als Toten zerreißen werden.

Vollends erklärungsbedürftig erscheint der Beiname des Hundes jedoch Plutarch, dessen Ausführungen Hölderlin besonders vertraut gewesen sein dürften. Interessant ist seine Schrift ‚Isis und Osiris‘ zusätzlich dadurch, daß sie eine Hauptquelle für den Revolutionsanhänger und Orientreisenden Francois de Volney darstellt, dessen von Dorothea M. Forkel und Georg Forster 1792 ins Deutsche übersetztes kulturkritisches Werk ‚Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche‘ Hölderlin mit großer Wahrscheinlichkeit gelesen hat.³⁶

Doch halten wir zunächst fest, daß Plutarch den Beinamen des Sirius ohne Rückgriff auf die Verbindung zum Orion und sogar gänzlich unabhängig von griechischen Traditionen als bloßen Übersetzungsfehler aus dem Ägyptischen erklärt, der auf die Verschiebung des Akzents im Wort *kyon*, Schwangerschaft, zurückgehe.³⁷ Dahinter verbirgt sich nach Plutarch das Bild der ägyptischen Himmelskuh Sothis – eigentlich die mit dem Horus oder Apollon schwangere Isis – die die hochsommerliche Nilschwelle bedeutet, als deren Ankündiger der Sirius betrachtet wird. Plutarch betont also den spezifisch ägyptischen Zusammenhang zwischen dem Frühaufgang des Sirius, der hochsommerlichen Hitze und der in paradoxer Gleichzeitigkeit damit stattfindenden Nilüberschwemmung. Auch in Ägypten markiert der Sirius so die Rückkehr des primordialen Chaos und damit den Jahresbeginn.

³⁵ *Lexikon der Alten Welt* [wie Anm. 32], 2918.

³⁶ Daß dieses Werk die Vorlage für Hölderlins Gedicht ‚Lebensalter‘ darstellt, hat bereits Ludwig von Pigenot vermutet. Nun hat Wolfram Groddeck diese These untersucht und sie durch detaillierte Sprachvergleiche überzeugend erhärten können: vgl. Wolfram Groddeck, *Betrachtungen über das Gedicht ‚Lebensalter‘*. In: *Interpretationen* [wie Anm. 18], 153-165.

³⁷ Plutarch, *Isis und Osiris*, 375 F - 376 A.

Doch trotz seiner Rationalisierung des Hundenamens stellt auch Plutarch den bis zur Identifizierung gehenden Zusammenhang zwischen apollinischem Sonnenkult, Sirius und ägyptischer Hundeverehrung heraus. Schwanger ist zur Zeit des Sirius nämlich nicht nur Isis mit dem von Plutarch als Apoll identifizierten Horus, sondern auch Nephthys, das unfruchtbare, wüstenhafte ägyptische Weltende, die in Form der Nilschwelle von Osiris den hundegestaltigen Totengott Anubis empfängt. Eben diesen zieht Isis als düsteren Zwilling des apollinischen Horusknaben an Kindes Statt auf.³⁸

Plutarch bestätigt damit nicht nur den Zusammenhang zwischen Sonne, Sirius, Totenreich und Hund, er schafft durch seine Herleitung aus der ägyptischen Tradition eine erste aufschlußreiche Verbindung zwischen dem Neujahrgestirn und der Wüste. Sie ist der genuine Lebensraum des Löwen, zugleich fallen aber auch Hundstern, Nilüberschwemmung, Jahresanfang und größte Hitze im Sternzeichen des Löwen zusammen. Diese paradoxe Verbindung repräsentieren nach Plutarch die löwengestaltigen Wasserspeier der ägyptischen Tempel.³⁹



Bei Plutarch begegnen uns also alle zentralen Motive aus Hölderlins Vergleich: Der Anfang, der Löwe, die Wüste, der Hund und die hochsommerliche Hitze.

Dieser zunächst recht äußerlich bleibende Befund erhält in der Lesart des erwähnten Comte de Volney eine neue und für Hölderlin überraschend produktive Wendung. De Volney interpretiert Plutarchs allegorische Deutungen um, indem er sie kulturkritisch auf die eigene Zeit bezieht. So beschreibt er die im Juli einsetzende Nilschwelle nicht von ungefähr als die „jährliche Revolution“⁴⁰ und deutet den Namen des „Hundsterns“ durch seinen Bezug auf diese Revolution. Eben weil der Hund Naturveränderungen oder Katastrophen eher als der Mensch wahrnimmt, kann er sie – wie der Sirius die Nilschwelle – frühzeitig

³⁸ Ebd., 366 B, C und 368 E, F.

³⁹ Ebd., 366.

⁴⁰ Vgl. Constantin Francois de Volney, Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche, Frankfurt a. M. 1977, 169.

ankündigen. Der gemeinsame Bezugspunkt zwischen Sirius und Hund ist in de Volneys Lesart demnach nicht die Wächterfunktion als solche, sondern deren Voraussetzung, die Fähigkeit, zwischen den Zeichen der Natur und der menschlichen Sphäre vermitteln zu können.⁴¹ Daraus zieht de Volney nun weitreichende Schlüsse, die für unsere Überlegungen zu Hölderlins Entwurf bedeutsam sind. Der Hundstern ist ihm nicht nur gleichbedeutend mit dem hundegestaltigen Totengott Anubis, er versichert: „Sie bezeichnen einen Propheten durch das Bild eines Hundes“⁴² und mehr noch: er leitet vom Namen Anubis das hebräische Wort für Prophet, Nabi, in de Volneys Lesart: „Nubi“, ab. Nicht die Richtigkeit dieser Herleitungen muß uns hier beschäftigen, sondern die Tatsache, daß de Volney den Hund – wie Hölderlin und die griechischen Unterweltsmythen – als Grenzgänger zwischen Wildnis und Menschenwelt ansiedelt und daraus seinen prophetischen Charakter ableitet.

Nicht erst als Haushund, sondern bereits in seiner Wildform, als Schakal oder Wolf, stellt der Hund darum nach de Volney denselben prophetischen Zusammenhang zwischen Sonnenlicht und Menschenwelt her wie der Hahn, von dem – auffälligerweise – auch in Hölderlins Entwurf die Rede ist. Daß beide Tiere dem Apollon heilig sind, ist de Volney offenbar bewußt, und so leitet er in gewagter Spekulation den Namen „Gott“ vom Wolf des Apollon her, der analog dem Hundstern als Lichtverkünder erklärt wird: „Div-us [...] scheint mir von dem orientalischen div – für dib, Wolf und Schakal, einem der Sinnbilder der Sonne abzustammen. [...] Die Ursache dieses Bildes ist wahrscheinlich, daß der Schakal durch sein Geschrei, so wie der Hahn, den Aufgang der Sonne ankündigt; und sie wird durch die Analogie des Wortes lykos, Wolf, und lyke, Licht des Morgens, woraus lux geworden ist, bestätigt.“⁴³ Doch auch damit nicht genug: den Löwen, der bei Plutarch bloß allegorisch, als Sternbild des neuen Jahres in Verbindung mit dem Sirius gebracht wird, erklärt de Volney aus dessen besonderem Bezug

⁴¹ Eben diese Fähigkeit, zwei Sphären anzugehören und beide zu vermitteln, betont übrigens auch Plutarch, der den Hund als göttliches Tier der Unterwelt zuordnet, weil er bei Tag und bei Nacht sehen kann: Plutarch [wie Anm. 37], 368 E.

⁴² Constantin Francois de Volney [wie Anm. 40], 257.

⁴³ Ebd., 268.

zur Zeit des Sirius. In der größten Hitze finde nämlich der Löwe nicht mehr genug Wasser, so daß er seinen eigentlichen Lebensraum, die Wüste, verlassen müsse, um, von Durst getrieben, in die Nähe der Flüsse und damit der menschlichen Besiedlungen vorzudringen.⁴⁴

VI

Die komplexe Fülle von Sinnbezügen, die sich damit für die Lektüre von Hölderlins Entwurf ergibt, ist offenkundig. So ist die überraschende Wendung vom Hund zur Dimension prophetischer Dichtung an Hölderlins Vergleich nicht einfach herangetragen, sie wird von ihm selbst vollzogen. Die auffällig nebeneinandergestellten Worte „Frankreich“ und „Frankfurt“ alliterieren nicht nur äußerlich, sie bezeichnen den feurigen Wirkungsbereich Apollons, in dem die dichterische „Stimme“ als befremdliches Phänomen laut wird, und dessen gegenwärtigen Kultort, den „Nabel dieser Erde“, der das ungeheure Element⁴⁵ des Südens gleichsam in gemäßigter „hesperischer“ Form bewahrt. Schon Wolfgang Binder hat auf einen Zusammenhang zwischen der deutschen Stadt, in der Hölderlin erstmals zu seiner eigenen Dichtungsprache findet, und jener südfranzösischen Sphäre hingewiesen, in der sich die Wende zum Spätstil vollzieht. Hölderlin geht es dabei offenbar um keine Alternative, sondern um die Erweiterung des nationalistisch verengten Begriffs vom Vaterland, das uns nicht zum „kleinen Raum“ werden darf, sondern wie im Brief an Wilmans gefordert, synonym mit einer epochalen Aufgabe zu begreifen ist, als „das Vaterland [...] oder die Zeit“. (Nr. 242, 8.12.1803, StA VI, 435)

Die dem Vergleich unmittelbar vorausgehende Notiz: „Und kehre in Hahnenschrei den Augenblick des Triumphs“ wäre vor dem nun erschlossenen prophetischen Hintergrund nicht nur als Hölderlins Kritik am Verrat der Revolution durch die französischen Großmächte-

⁴⁴ Ebd., 170.

⁴⁵ Daß Hölderlin mit dem Erdnabel eben jene Bändigung und Befestigung der Elemente und insonderheit des Feuers meint, wird im Entwurf 'Griechenland' eigens thematisch. Vgl. Friedrich Hölderlin. „Bevestigter Gesang“. Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806, hrsg. und textkrit. begr. v. Dietrich Uffhausen, Stuttgart 1989, 175, v. 26-30.

sprüche zu lesen⁴⁶, sie könnte zugleich einen Neuanfang andeuten, der nach Maßgabe jener „in der Hitze“ „umgehenden“ „Stimme“ poetisch wäre. Wie bei de Volney Hund und Hahn durch ihren Bezug auf den neuanbrechenden Morgen als Verkünder des Lichts erscheinen, so ordnet Hölderlin die Stimme des Dichters nicht zufällig jener Jahreszeit in Frankreich zu, die auch die Zeit der Revolution ist.⁴⁷

Und um eben dieses Thema eines von „Zweifel und aergerniß“ geprägten Anfangs dreht sich schließlich der für den ganzen Abschnitt zentrale Vergleich des „wir“ mit dem im „Brand der Wüste“ lugenden Löwen, auf den wir zuletzt noch einmal zurückkommen. Auffallend daran ist, daß Hölderlin ein wildes Tier dem Menschen gerade da vergleicht, wo er sonst den schärfsten Gegensatz sieht: zwischen den, wie die Randnotiz zeigt, durch „Zweifel und aergerniß“ beirrten Menschen und „dem Tier“, das sich sonst – wie die „Staare“ – unbeirrt „ans Nächste Beste“ hält⁴⁸ und so in der Zeit des Umbruchs gerade zum Vorbild für den Menschen werden kann. Die Schwierigkeit, daß hier nun von einem Wildtier die Rede ist, das sich gerade in problematischer Hinsicht menschenähnlich zeigt, setzt sich in dem kryptischen Zusatz: „Den sinnlicher sind Menschen / In dem Brand der Wüste, / Lichtrunken und der Thiergeist ruhet / Mit ihnen“ fort.

Ganz so, als hätte Hölderlin hier das Scheitern eines quasi Herderschen Entwicklungsgangs vom Grob-Sinnlichen zum Geistigen im Sinn gehabt, ist der Komparativ „sinnlicher“ als dumpf-tierischer, vormenschlicher Zustand gedeutet worden und das „Ruhem“ des „Thiergeistes“ gar als „körperliche Vereinigung mit der Tierheit“.⁴⁹ Dagegen spricht aber nicht allein Hölderlins Sprachgebrauch von

⁴⁶ Vgl. dazu Gerhard Kurz [wie Anm. 18], 183 f.

⁴⁷ Schon Jahre zuvor hatte Hölderlin eine „künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ antizipiert: vgl. Nr. 132, 10.1.1797, StA VI, 229.

⁴⁸ Ich tendiere mit Sattler und Groddeck dazu, die links- und rechtsbündige Notiz: „Der Gelehrten halb / In Zweifel und aergerniß“ als eine von Hölderlin erwogene mögliche Alternative zum ursprünglichen Vergleich mit dem Löwen, die rechtsbündig und in den Text eingefügte Passage „den sinnlicher sind Menschen // Lichtrunken und der Thiergeist ruhet / Mit Ihnen“ jedoch als Ergänzung zu lesen.

⁴⁹ Wolfgang Binder [wie Anm. 17], 124. Weitere sexualpsychologische Überlegungen bei Dieter Burdorf [wie Anm. 5], 372.

„Geist“, der in jener späten Arbeitsphase häufig den Namen „Gott“ ersetzt⁵⁰, sondern auch seine frühere Deutung vom polaren Verhältnis zwischen aorgischer und organischer Naturtendenz. Da nach Hölderlins Überzeugung Sinnlichkeit und Reflexion eben nicht wie für Kant oder Herder einfache Gegensätze darstellen, sondern sich dergestalt verschränken können, daß ein Übermaß an „Reflexion“, „Organisation“ und „Kunstgeist“ geradezu als unmittelbare Wirkung gesteigerter Sinnlichkeit aufzufassen ist, – wie bei den „Agrigentinem“ „der glühende Himmelsstrich und die üppige gefühltere Natur Siciliens“ das „negative Räsonniren“ hervorbringt (FHA 13, 874 f.) – dann muß der Komparativ „sinnlicher“ keineswegs als Gegensatz zu „Zweifel“, „aergerniß“ und den „Gelehrten“ gelesen werden, er wäre vielmehr dessen Bestätigung.

Im Übermaß des Lichts äußerte sich die gesteigerte Sinnlichkeit als Unfähigkeit, sich dem inspirierenden Licht gegenüber abzugrenzen, oder wie Hölderlin an Böhlendorff schreibt, „die Regel“ zu finden, womit sich das endliche Wesen Mensch vor „des Elements Gewalt“ bewahrt, so daß die Folge ein selbstvergessenes, „Lichtrunkenes“ Übermaß an Begeisterung wäre, wie bei den „hyperreflexiven“ Agrigentinem. Das Ruhen des „Thiergeistes“ mit den sinnlicheren Menschen bedeutete dann keinen Rückfall ins Triebhafte, sondern ganz wörtlich das Einschlafen oder gar Ersterben jener „klugen Sinne“, kraft deren sich das Tier unangefochten ans „Nächste Beste“, und das heißt auch ans jeweils Bestehende hält.⁵¹

⁵⁰ So in den Überarbeitungsfassungen von ‚Brod und Wein‘ oder ‚Stutgard‘ s. Dietrich Uffhausen [wie Anm. 45], 81, v. 27 f. und 82, v. 20.

⁵¹ Die Mutmaßung sei erlaubt, daß der „Thiergeist“ Dionysos ist, der „beschieden / Die Seele dem Thier“ und der nun, im Übermaß der apollinisch „lichtrunkenen“ Aufklärung ebenso „ruht“, wie die „zweifellose“ Versöhnung zwischen Wildnis und Organisation. Daß gerade ein dionysischer „Thiergeist“ ausgleichendes Gegenstück zum Übermaß der Hitze darstellen könne, klingt an dieser Stelle wiederholt an. Eine Verbindung beider Einflußbereiche bildet bereits die Wortprägung „Lichtrunken“, aber auch der Löwe ist zugleich eine Erscheinungsform des Dionysos *und* Inbegriff der apollinischen Sphäre; der Hund ist Leitbild bakchischer Raserei *und* heiliges Tier von Artemis und dem Apollonsohn Asklepios, und schließlich nennt der Entwurf als einzige Götternamen „apoll“ und „Bacchus“.

Doch wie ist diese Gegenüberstellung auf den ursprünglichen Vergleich mit dem Löwen zu beziehen? Auch an dieser Stelle ist de Volneys Interpretation am Leitfaden des jeweiligen Lebensraums aufschlußreich. Wenn der Löwe gerade in der von Hölderlin beschriebenen Zeit übermäßiger Hitze, im „Brand der Wüste“, seinen eigentlichen Lebensraum verlassen muß, um zu überleben, so wird auch er im Übermaß des Lichts vom eigenen Instinkt in die Sphäre der Menschen und damit in die Irre getrieben. Auch auf den Löwen träfe das paradoxe Attribut „Lichtrunken“ zu, auch er muß sich „der Sonne Peitsch und Zügel“ fügen, jenem nur in einer Notiz erwähnten „Apoll“ in seiner Ausrichtung auf die Erde.

Von da aus läßt sich der adversative Bezug zum „Hund“ konkretisieren: Die Stimme, die zur Zeit der Hitze umgeht, teilt mit anderen Menschen das Anfangen „vom Abgrund“ her, der in beiden Fällen als Übermaß der elementaren Lichtkraft zu beschreiben wäre. Sie unterscheidet sich aber darin, daß sie diesem Weg nicht bloß instinktgebunden oder unbewußt folgt, wie das ums Überleben kämpfende Tier oder die ‚hyperreflexiv‘ „in Zweifel und aergerniß“ gehenden modernen Menschen, sondern wie der „Hund“ eine Verbindung zwischen bloßer Wildnis und bloßer Organisation herstellt. Diese Verbindung deutet Hölderlin weder als Idylle noch als Domestikation, sie äußert sich in der unheimlichen Erscheinung eines Wesens, das die Durchlässigkeit der Grenze zwischen organisiertem Dasein und aorgischer Auflösung bewußt macht, da es zwischen zahm und wild wechseln kann und eben darin zum Boten des „Thiergeistes“ unter den Menschen wird. Er weist – wie wir in Analogie zu den Staren sagen können – gerade dadurch ins Eigene, daß er sich im Fremden „ans Nächste“ hält. Was die „wie ein Hund“ umgehende Stimme des Dichters also von den „Leuen gleich“ beirrten Menschen unterscheidet, ist ihre Fähigkeit, die „klugen Sinne“ des Tiers als befremdliche Eigenschaft einer dichterischen oder gar prophetischen „Stimme“ mit dem Wohnort der Menschen in Bezug zu setzen.

VII

Aufschlußreich ist die Lektüre de Volneys aber nicht nur wegen dieser Verbindung zwischen der Hitze und dem prophetischen Wesen des Hundes, ebenso bedeutsam ist die Umgangsform mit den mythischen

Überlieferungen selbst, der methodische Ansatz dieser Schrift. Wie Hölderlin ist nämlich auch de Volney bei seiner spekulativen Mythen- deutung nicht an deren historischer Konservierung interessiert, sondern an der Übersetzung in die Verhältnisse der eigenen revolutionär verstandenen Umbruchszeit. Wie Hölderlin untersucht er daher den Bezugspunkt zwischen mythischer, philosophischer und politischer Bewußtseinsform, den er in der Herkunft von Abendland und griechischer Antike aus der orientalischen „Wüste“, genauer: aus Ägypten erblickt. Nicht nur sein gewagter Synkretismus mutet aus der Sicht Hölderlins vertraut an, sondern mehr noch sein erklärter Anspruch, die alten Mythen weder als Allegorie, noch als irrationale Vorstufe von Wissenschaft zu begreifen, sondern als eigenständige Vernunftform, die nur aus ihrem konkreten geschichtlichen Erfahrungszusammenhang heraus zu verstehen ist. Aufklärung bedeutet für de Volney dabei zweierlei: zum einen den Nachweis, daß nicht nur das Christentum, sondern auch die Philosophie auf konkrete ‚mythische‘ Weltverhältnisse zurückgehen, sodann aber auch die Forderung, diese Mythen als Sprache und Vernunftform eines jeweiligen Weltverhältnisses begreifbar zu machen. Ihr spezifischer Wahrheitscharakter soll mit der zugehörigen Lebensform wieder zutage gefördert und gegenüber einer – aus de Volneys Sicht – ignoranten Nachwelt verteidigt werden. Allein auf diesem Wege sei die Auflösung der – uns „in Ungewißheit und Zweifel“ belassenden – prinzipiellen Widersprüche zwischen verschiedenen Religionen und gelehrten Systemen zu erwarten.

Dieser Ansatz entspricht nicht nur Hölderlins poetischem Verfahren, mythische Überlieferungen auf „das Vaterland [...] oder die Zeit“ zu beziehen, er weist auch auffällige Parallelen zu seinem frühen philosophischen Brieffragment auf und entspricht Hölderlins eigenem Verfahren im Magisterspecimen. Schon in Tübingen hatte er dafür plädiert, den Wahrheitscharakter der hesiodeischen ‚Werke und Tage‘ aus deren konkretem Lebensbezug und gegen die Abstraktionsansprüche der modernen Philosophie als eine an Erfahrung überlegene Form von Philosophie zu begreifen. Und auch Hölderlin betrachtet wie de Volney die Sphäre jener erfahrungsbezogenen Philosophie als Wechselverhältnis zwischen elementarem und menschlichem Dasein, nicht als eine unabhängig zu Grunde liegende „Natur“. Ebenso wie Hölderlin daher die Weisheit Hesiods nicht als allegorische Natur-Wissenschaft, sondern als eine vom Ackerbau geprägte erfahrungsbezogene Erkennt-

nis und Ethik deutet, deutet de Volney den Zusammenhang zwischen Sternkunde, Hund und Prophet im Blick auf die agrarische Lebensform, für die diese Beobachtungen von elementarer Bedeutung und Evidenz sind.

Beide Autoren verstehen die mythischen Überlieferungen als eine je geschichtlich gültige Form, den elementaren Bezug zwischen Himmel und Erde zur Sprache zu bringen.

Unser Versuch, die mythologischen und geschichtlichen Bezüge von Hölderlins Vergleich freizulegen, unterstellt nicht, daß seine Dichtung in Mythologie zurückübersetzt werden müsse. Ebenso deutlich, wie der Entwurf solche Bezüge öffnet, untersagt er jede eindeutige Reduktion auf antike Mythologie oder auf das revolutionäre Zeitgeschehen. Was Hölderlin stattdessen unternimmt, ist die Übersetzung historisch getrennter Weltbezüge und Ereignisse in einen epochalen Zusammenhang, der durch die fortbestehende Elementarerfahrung des himmlischen „Feuers“ hergestellt wird. Indem er die heterogenen semantischen Felder beider Vergleiche: „Leu“ und „Zweifel“, „Hund“, „Stimme“ und „umgehn“, in der gemeinsamen Sphäre der „Hizze“ oder des „Brandes“ zusammenspannt, übersetzt er den gefährdeten kosmologischen wie politischen ‚Anfang‘ in eine Zukunftsperspektive für die eigene Zeit. Weder der griechische Mythos noch die alte Welt des Ackerbaus werden dabei regressiv beschworen, sie werden vielmehr am Leitfaden des gemeinsamen feurigen Elements in die neue Lebenssphäre der „Stadt“ übertragen, der nicht nur das entscheidende Revolutionsereignis entstammt, sondern auch die „Stimme“ des Dichters in ihrer musikalischen Qualität als „bevestigter Gesang“.

Die „Gassen der Gärten“ nämlich, von denen der Entwurf so pronociert sagt, „in denen wohnen Menschen“, haben nichts von der verwinkelten Enge bäuerlicher mittelalterlicher Kleinstädte wie Tübingen, Lauffen oder Nürtingen an sich, sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht als Nutzgärten oder Felder vor die Stadtmauern verlegt werden, sondern zum urbanen Wohnraum gehören. Obgleich „Gärten“ als Inbegriff einer Versöhnung von Himmel und Erde, Wildnis und Kultur für Hölderlin stets Orte der Dichtung sind⁵², scheint ihm eine von Gärten, womöglich von Parks geprägte großstädtische Lebensform im

⁵² Z.B. in der Ode ‚Der Prinzessin Auguste von Homburg‘, FHA 5, 713.

Süden Frankreichs, an Bordeaux⁵³ aufgegangen zu sein, das nicht nur Ursprungsort der Spätdichtung ist, sondern zugleich Inbegriff einer Öffnung zur Neuen Welt und damit zu einem neuen Geschichtsverständnis.

Die neue „Sangart“, deren der zweite Böhlendorff-Brief gewiß ist, wird demnach zwar wie die Feldfrucht von der sommerlichen Hitze großgezogen, doch setzt Hölderlin sie deutlich ab von der „ursprünglich aus Korn“ hervorgehenden Bildung, die auf einer funktionalen und klaren Trennung zwischen menschlichem Wohnort, Garten und „Wildnis“ beruht. Sie ist wie die ‚umgehende‘ Stimme das Zeugnis einer städtischen und so erst republikanischen Lebenssphäre, deren Gärten das Wohnen *und* die Begegnung mit Fremdem ermöglichen. „Bevestigter Gesang von Blumen als neue Bildung aus der Stadt“ wäre dann die Sangart einer hundegleich umgehenden Stimme gerade darin, daß beide, „Blume“ und „Hund“, grenzüberschreitende Gestalten einer Versöhnung zwischen „Wildnis“ und menschlicher Bleibe sind.

⁵³ Vgl. ‚Andenken‘ (StA II, 188), wo explizit „[...] die Gärten von Bourdeaux“ erwähnt sind, aber auch den Beginn von ‚Das Nächste Beste‘ (StA II, 237), wo es von der „Gasgogne“ heißt: „Orte[n], wo viel Gärten sind“.

Poetischer Konzeptualismus Oden von Klopstock bis Hölderlin

Von

Thomas Althaus

daß Begriffe der Geist sich
Reiht und bildend Gedanken schafft
Carl Philipp Conz: An meinen Geist. 1780

Die Lyrik nach antiken Versmaßen, mit wenigen Vorläufern die seit Klopstock geschriebene, bricht mit der gewohnten und geltenden poetischen Rede ihrer Zeit. Der Bruch war vorbereitet worden in der anakreontischen Lyrik, von ihr aus im reimlosen Gedicht, auch theoretisch, in der Diskussion über das Erhabene, und in einer Horazrezeption, die sich dem Vorbild nun genauer anmessen konnte. Nur überschritt die Versrede bis dahin noch nicht die Grenzen ihrer ausgemachten Normalität. Diese Normalität hat freilich auch ihre Väter gehabt, von Opitz' Versregeln bis zu Gottscheds Regeln einer ‚vernünftigen Schreibart‘. Ihre Stimmigkeit mußte noch erst erarbeitet werden. Aber es war dann eine Stimmigkeit geworden. Es konnte geschehen, daß nicht mehr zu unterscheiden war, ob der Reim die Gedankenverbindung ergeben hatte oder die Gedankenverbindung den Reim. Vers (die dominant werdenden Drei- und Vierheber) und Wahrnehmungseinheit ließen sich fast randlos überlagern. Mit dem weiter und weiter entwickelten Rhythmus der Alternation war ein Versduktus entstanden, der auf Herzschlag und Atemwechsel zurückhören ließ. Das war auf schwierigen Wegen die Gewinnung eines natürlichen Tones, und ebenso hatte es bedeutender Anstrengungen bedurft, den Versverlauf, die Versfolge und die Strophenreihe, wie natürlich, zu Mittlern zwischen dem Fluß der Empfindungen, der Vorstellungsfolge und den Ordnungen der diskursiven Reflexion zu machen. So zog sich eine Spur zum allgemeinen Richtigen, vom Vers mit genauer Perspektive über die Verfahren der Argumentation zum ausgemachten Wissen und zur Erkenntnis der Welt, Zeile für Zeile wie Stufe um Stufe.

Im großen Horizont der Entwicklungen erscheint der Bruch mit dieser Normalität als das Abbrechen eines Prozesses umfassender Stabilisierung von Versrede und Bewußtsein. Denn es war ja auch derjenige Prozeß gewesen, der aus den Irritationen des 17. Jahrhunderts herausgeholfen hatte, aus Gegensatz, Unsicherheit und plötzlicher Wende. Daß es daraus hervor zu Konstanten kommen konnte und noch einmal unter den Bedingungen der Neuzeit zu einer genauen Entsprechung von Denken und Welt im Kreuzungspunkt der Texte, ist die zweite generelle Bedeutung jedes Gedichts in der Konstitutionsphase der Aufklärung, die sich mit dieser Leistung allerdings literarisch eher unauffällig machte. Mag es im einzelnen sehr unfeste Punkte gegeben haben, vielleicht war es überhaupt eine labile Konstruktion. Aber die formativen Kräfte ergänzten einander zu einem durch alle seine Enden gefestigten System.

I. Lyrische Vehemenz und Konstruktion der Ode

Als die neue Lyrik geschrieben wird, ist es mit der Affinität vorbei. Das neue Gedicht wird ein kaum zur Schrift beruhigter heftiger Anlauf. Er will aus der Horizontale heraus, in der das Nacheinander der Buchstaben, Wörter, Sätze den Eindruck einer möglichen Anordnung der Welt auf der langgezogenen Linie einer Vorstellungsebene vermittelt, als sei die Welt flächig, eine gerade Schichtung. In Goethes Hymne 'An Schwager Kronos' geht es in schnellstem Wechsel „Auf denn! nicht träge denn!“, „Ab dann frischer hinab“, „Dass der Orkus vernehme: ein Fürst kommt“.¹ Deshalb gibt es in die neue Lyrik hinein keinen Weg der bloßen poetischen Intensivierung bisheriger Verssprache. Das Maß der Verfremdung entscheidet. Primäre textuelle Strukturen werden zerstört. Die Satzfolge ist nicht mehr durchzuhalten. Die einzelnen Kola brechen auf. Wörter, die zusammengehören, werden voneinander weggezerrt, solche, die es nicht tun, kollidieren. In 'An Schwager Kronos' kommen der fortreißen Bewegung, hemmend und wieder auch treibend, die Dinge dazwischen, über die die Bewegung hinweg will:

¹ Johann Wolfgang Goethe, An Schwager Kronos. In: Der junge Goethe. Neu bearb. Ausgabe in fünf Bdn., hrsg. v. Hanna Fischer-Lamberg, Bd. 4, Berlin 1968, 270 f., v. 12, 26 u. 39.

Frisch, den holpernden
Stock, Wurzeln, Steine den Trott
Rasch in's Leben hinein. (v. 6-8)

Mit Nachdruck werden differente, äolische Versmaße imitiert, um in jedem Fall einen gleichmäßigen Versgang zu vermeiden. Es entsteht ein „zusammengedrangter Affekt“², eine eigene basale Rhythmik der Vehemenz („Dieß Toben in der Brust“³) im paradoxen Gleichlauf von Aufbau des Textes und Auflösung seiner Strukturen. Die Verwilderung des Gedichts bedeutet das Ende einer Welt erwartbarer Bezüge, vorgewußter Dispositionen.

Trotzdem ist es nur ein Teil der neuen Lyrik, der tatsächlich auf Entbindung und Dekonturierung beharrt. Es ist Kennzeichen der bedeutenden Hymne, von Klopstocks 'Die Frühlingsfeyer' bis zu Hölderlins 'Der Rhein', daß sie ihr Forttreibendes auch als Problem und Gefahr reflektiert. Ihr Vollzug wächst sich auch zu einer Drohung aus. Wenn in 'Die Frühlingsfeyer' unter dem „Donner des Herrn“ schon „der geschmetterte Wald dampft“, wird die hymnische Vehemenz gerade noch rechtzeitig abgelenkt. Sonst schlug es den Glauben selbst hart, der an den Zerstörungen des Gewitters den mächtigen Gott hat: „Unser Vater gebot / Seinem Verderber, / Vor unsrer Hütte vorüberzugehn!“⁴ Und der drängende Strom, dem sich Hölderlins „Vaterländischer Gesang“ emphatisch widmet:

[...] wenn in der Eil'
Ein Größerer ihn nicht zähmt,
Ihn wachsen läßt, wie der Blitz, muß er
Die Erde spalten [...] (StA II, 144, v. 71-74)

² Anonymus, Von der Ode. Ein Versuch. In: Vermischte Beyträge zur Philosophie und den schönen Wissenschaften, Bd. 1, Breslau 1763, IV. Stück, 152-177; 156.

³ Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Genius. In: Göttinger Musenalmanach auf das Jahr 1774, Darmstadt 1978, (Nachdruck der Ausgabe Göttingen 1774), 227 f., v. 7.

⁴ Friedrich Gottlieb Klopstock, Die Frühlingsfeyer. In: Friedrich Gottlieb Klopstocks Oden, hrsg. v. Franz Muncker und Jaro Pawel, 2 Bde., Stuttgart 1889, Bd. 1, 133-137, v. 94, 96 u. 98-100.

In Goethes 'Prometheus' soll die hymnische Vehemenz transformiert werden in eine euphorisch zu behauptende Statik: „Mußt mir meine Erde / Doch lassen stehn“, „Hier sitz' ich“.⁵ Daß aber die Bewegung derart zu Feststellendem gewendet werden könnte, bleibt wohl eher eine gegen die Gattungstendenz inszenierte Pointe. Sie ist so fragwürdig wie insgesamt der Versuch des Subjekts, mächtiger zu sein als der mächtige Zeus und durch den prometheischen Akt der Selbstsetzung die Gewalten zu regieren, die auch dabei noch in der Versbewegung ihren Ausdruck haben.⁶ Eigentlich treibt denn auch die Bewegung vom lokalisierenden Reflexionsverhalt weg. In Tiecks Hymne 'Leben' (1795) geht es schließlich mit selbstzerstörerischem Willen gegen den Boden unter den eigenen Füßen:

Da beugt sich der Fremdling
Und mäht mit raschen zitternden Händen
Die kleine Stelle
Auf der er steht.⁷

Das Hymnische solcher Art und Konsequenz wirkt wie die lyrische Dokumentation eines gefährlichen Weges nach oben: auf dem Gipfel ist man dem Abgrund am nächsten. Daraus folgt das ganz andere einer in hohem Maße konzipierten Lyrik, in viel höherem Maße als jemals in der deutschen Literaturgeschichte. Mit der ins Freirhythmische entlassenen Lyrik wird zugleich die Alternative einer dezidierten Typik entwickelt. Vielleicht springen in der Alternative die Bereiche erst wirklich auseinander, handelt es sich doch auch bei den Freien Rhythmen im Grunde um sehr ‚ausgerechnete‘ Verse, jedenfalls in den theoretischen, poetologischen Entwürfen von Klopstock oder Hölderlin. Der hymnische Gesang erhält ein Gegengewicht; er selbst kann dabei immer noch

⁵ Johann Wolfgang Goethe, Prometheus. In: Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, I. Abth., Bd. 2, Weimar 1888, 76-78, v. 6 f. und 51.

⁶ Vgl. dazu Ulrich Gaier, Vom Mythos zum Simulacrum: Goethes 'Prometheus'-Ode. Lenz-Jahrbuch. Sturm-und-Drang-Studien 1, 1991, 147-167; 159: Der „schöpferische Titanismus erweist sich als Illusion.“

⁷ Ludwig Tieck, Leben. In: Gedichte von L. Tieck, Zweiter Theil, Heidelberg 1967, (Nachdruck der Ausgabe Dresden 1821-23), 194-197, v. 20-23.

konturloser werden, bei Hölderlin bis zur Reinschrift als Entwurf und bei Novalis bis zur Prosaauflösung der 'Hymnen an die Nacht'.

Herder schreibt noch 1767, „daß der Kunstrichter die Elegie in kein eigensinniges Sylbenmaaß einkerkeret“. Aber da verfährt die Kunst selbst bereits so, drückt die Elegie fast ohne Ausnahme ins Distichon, ins „förmliche Elegische Sylbenmaaß“, mit der besonderen Schwierigkeit des Pentameters, der Herder „immer im Deutschen noch sehr hart und gezwungen vorgekommen“ ist.⁸ Die Schwierigkeit (insbesondere die der Bildung eines deutschen Spondeus) ist auf einmal kein Argument mehr dagegen, sondern eines dafür. Denn es beginnt der komplizierte Textaufbau eben als solcher die elegische Klage zu tragen. Er wird Strukturierungsvorgabe und Regulativ mit nicht zuletzt auch dieser guten Wirkung, daß zur Trauer über einen Verlust wenigstens der Gewinn des Textes hinzukommt, wenn nur die Elegie gelingt.⁹

Vor allem der lyrische Schematismus der Ode bildet die Entscheidung für das Gesetz, die strikte Form ab. Er läßt aus der Textproduktion, jedenfalls von außen betrachtet, eine rasterhafte An- und Auffüllung der Strukturen durch die Wörter werden. Es scheint der Text erst dann *nicht* kriterienlos zu sein, wenn das Metrum die Versbewegung so weit durchdringt, daß davon die Folgen auch im Thematischen spürbar werden. Zum Beispiel bleibt Friedrich Stolbergs Ode 'Das Seyn' von 1790 ohne die Sicherung des hymnischen Aufschwunges durch das Strophengerüst, es gelingt die Festigung nicht. Die Ode ist zunächst eine emphatische Selbstbehauptung des Subjekts („Ich bin! – Es schalle laut in die Höh': ich bin! / Ich bin! – Es schalle laut in die Tief!"), gesteigert bis zur Entrückung ins Höhere und Höchste, – „daß sich mit Schwanensang / Mein Geist erhebe, wenn ihm die Hüll' entsinkt!“ Aber dann mengt sich unvorbereitet in den großen Schwung

⁸ Johann Gottfried Herder, Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend, Dritte Sammlung. In: J.G.H., Sämtliche Werke, hrsg. v. Bernhard Suphan, Bd. 1, Berlin 1877, 357-531; 491, Anm.

⁹ Dadurch scheint im Schluß von Schillers 'Nänie' sogar der Selbstverlust, die Verwandlung des elegischen Subjekts in den Gegenstand der Klage, gelindert werden zu können: „Auch ein Klaglied zu seyn im Mund der Geliebten ist herrlich“ (Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 2, I, hrsg. v. Norbert Oellers, Weimar 1983, 326, v. 13).

eine Totalirritation ein. Mit der vorletzten Strophe ist alles bis hier Gefeierte auf einmal unkenntlich, die Ode wird zu einer radikalen Infragestellung ihres eigenen Beginns:

Uneingedenk der Zukunft frohlockt der Mensch
 Als Thor, und jammert wieder uneingedenk!
 Es staunen Engell unsre Todten
 Schauen herab mit der Liebe Wehmuth;

Vermögen nicht den Nimmergestorbenen
 Das Räthsel *Mensch* zu lösen! wiewohl auch sie,
 So neulich Räthsel, hofften, zagten,
 Sterblich und ewig, und Staub und Geister!¹⁰

Am Ende sind die Toten ratlos wie die Lebenden. Der letzte Vers nivelliert in bezug auf diese Ratlosigkeit die Unterschiede. „Sterblich und ewig, und Staub und Geister!“, alles gleich (wie es vorher schon keinen Unterschied mehr macht, ob Begeisterung herrscht oder ein völliger Nihilismus). Und so zwischen den Gegensätzen, die keine mehr sind, hin und her verschoben, geht das Ganze, „das Seyn“, verloren.

Ist aber die Entscheidung einmal für das Darstellungskonzept Ode gefallen, wird es eben auch zu derjenigen Fassung des Gedankens, die ihn sicher machen kann. Dann bedarf es der odischen Prägung nur um so mehr, wo sie nicht durchdringt. Das schließt zugleich eine Interpretation gattungsgeschichtlicher Anfänge ein. Das Schwierige des Verfahrens, die Brüche und von hierher im epochalen Kontext die eigene Krisenzeit erscheinen als Wiederholung eines Gleichen. Das war alles schon einmal da, als auf die Regellosigkeit der pindarischen Lyrik die ausgeprägte Regelmäßigkeit der horazischen reagierte, den Impetus der Begeisterung erhaltend, aber so, wie Hölderlins „Rhein“ zu guten Wirkungen doch ins Strombett muß. „In solcher Esse wird dann / Auch alles Laute geschmiedet“ (StA II, 144, v. 81 f.). Mit der Alternative Pindar oder Horaz sind, wie längst entwickelt worden ist, die Strukturen falsch erfaßt. Weder ist die pindarische Lyrik so regellos

¹⁰ Friedrich Stolberg, Ode. Das Seyn. In: Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg, Bd. 2, Hamburg 1821, 76 f., v. 1 f., 17 f. und 21-28.

noch die horazische so regelhaft, wie es dem 18. Jahrhundert dann mit einem Interesse an solcher Trennung erschien. Das hängt eben damit zusammen, daß sich bei der großen Differenz der Sprachen die feine Strukturierung der pindarischen Gesänge auf der anderen Seite des Deutschen lange nur als anarchisches Verfahren ausnahm und daß sich der Schematismus des Horaz, der noch auf die freie Wortstellung im Lateinischen rechnen konnte, beim Übertrag von einem behutsamen System der Textgliederung in eine starre Form verwandeln mußte. Die Mißverständnisse sind aber produktiv. Sie führen zur Etablierung der Gedichtstruktur als Maß für den Entwurf des Gedankens.

Dabei setzen sich in weiterer Restriktion gegen die Variationsbreite der horazischen Odenlyrik, die immerhin noch 13 Strophenschemata folgt, zwei Formen allmählich durch, eine spezifische Form der asklepiadeischen Strophe (zumeist als dritter Asklepiadeus bezeichnet) und die alkäische Strophe.¹¹ Letztere ist bestimmt von der Konkurrenz zweigliedriger und dreigliedriger, trochäischer und daktylischer Metren. Die Trochäen sind durch die Daktylen an ihrer ruhigen Entwicklung gehindert, die Daktylen durch die Trochäen an ihrem Forttreiben. Das Ergebnis ist ein ständiger Wechsel von Intensivierung und Kontraktion.

—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—

Die andere, asklepiadeische Ode ist demgegenüber fast ein Raummaß zu nennen, eine Strophenarchitektur. Zwar gibt es hier auch Hemmung und Ausgleich von Hemmung. In den zäsurbestimmten Eingangsversen (den eigentlichen Asklepiadeen) entsteht eine Spannung zwischen den Vershälften, die jedoch in den gleitenden Schlußversen (Pherekrates und Glykoneus) ausgeglichen wird. Gleichzeitig wirken die längeren, von der Mittelzäsur geprägten Verse wie die Gegenüberstellung einer spezifischen metrischen Konstellation, die dann in den kürzeren Versen

¹¹ Vgl. für die Restriktion in Hölderlins Lyrik: Wolfgang Binder, Hölderlins Verskunst. In: W.B., Friedrich Hölderlin. Studien, hrsg. v. Elisabeth Binder und Klaus Weimar, Frankfurt a.M. 1987, 82-109, insbes. 84.

Zentrum und Mitte bildet. Es ist der Choriambus, das metrische Muster für Symmetrie (– ∪ ∪ –), aus dem sich das Schema ableitet.

– ¯ – ∪ ∪ – | – ∪ ∪ – ∪ ¯
 – ¯ – ∪ ∪ – | – ∪ ∪ – ∪ ¯
 – ¯ – ∪ ∪ – ¯
 – ¯ – ∪ ∪ – ∪ ¯

Aber das sind nur abstrakte Bestimmungen. Dem Blick auf die Texte wird schnell deutlich, wie Wortakzent und Versakzent ständig gegeneinander verschoben sind, metrische Zäsuren und Sprechpausen einander falsch überlagern. Akzentuierende, silbenbetonende Dichtung des Deutschen und quantifizierende, silbenmessende antike Tradition sind nicht aufeinander abzustimmen. Doch dient gerade die Differenz einer genauen Beobachtung des Sprechvorgangs. Spannungen, die sich ergeben, bis zur metrischen Drückung und Tonbeugung, erhöhen tatsächlich die Ausdrucksfähigkeit des Gedichts. Jede Silbe kann eine zweite Wertigkeit erhalten, als unbetonte oder betonte und kurze oder lange Silbe. Dabei sind einerseits die Vorschriften des Versmaßes sehr genau, andererseits lassen sie in produktiver Weise unentschieden, ob die metrischen Zeichen „–“ „∪“ für Längen und Kürzen stehen, durchgehend für Längen und Kürzen oder auch für den Versakzent oder schon für diesen ausschließlich. Die Funktion des Bezugs auf zwei metrische Systeme zugleich, ein quantifizierendes und ein akzentuierendes, liegt darin, noch die sich aus solchem Zugleich und solchen Abweichungen ergebenden Spannungen für die Ausdrucksfähigkeit des Gedichts einsetzen zu können. Dadurch läßt sich jede Silbe anders gewichten, zu dem Zweck, daß es in dem poetischen Text der Ode in einem strikten Sinn nichts Unbetontes mehr geben soll, keine Stelle, für die nicht mit großem Vorbedacht ein eigener Ton auszufinden wäre.¹²

¹² Vgl. grundsätzlich zum ‚metrischen Ausdruck‘ als Semantisierung der Struktur im Anfang bei Klopstock: Hans-Heinrich Hellmuth, *Metrische Erfindung und metrische Theorie bei Klopstock*, München 1973, 211-267.

Klopstocks ‘Ode Von der Fahrt auf der Zürcher=See’ ist das Programm der neuen Dichtung. Der Anlaß der Ode ist bekannt, eine Reise mit Freunden über den Zürcher See im Sommer 1750. Da hört Demoiselle Schinz andächtig zu, wenn Klopstock aus seinem biblischen Epos ‘Messias’ rezitiert, und Klopstock selbst, wenn Madame Hirzel Albrecht von Hallers Lied ‘Doris’ singt. „Mich“, berichtet Johann Kaspar Hirzel an Ewald von Kleist,

befiel eine Traurigkeit über das Hinschwinden dieses Tages. „Ach“, rief ich, „ach, daß wir so der Ewigkeit zufahren könnten!“ – Klopstock fand diesen Wunsch zu ausschweifend, wünschte sich für einmal nur eine Ewigkeit von vier Tagen und forderte meine Doris auf, noch einmal Hallers ‚Doris‘ zu singen.¹³

Die Ode Klopstocks ist dann alles zugleich, das Gedicht dieses Ganzen: das die Andacht des ‘Messias’ hat und die Leichtigkeit des anakreontischen Liedes (Kleist, Gleim, Hagedorn sind vorkommende Namen). Das ist „zu ausschweifend“ fast, dann aber wieder mit Traurigkeit dazu, auf’s Jetzt und ins Ewige gerichtet.

Ode
 Von der Fahrt auf der Zürcher=See.

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht,
 Auf die Fluren verstreut; schöner ein froh Gesicht,
 Das den grossen Gedanken
 Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Von der schimmernden See weinvollem Ufer her,
 Oder, flohest du schon wieder zum Himmel auf,

5

¹³ Johann Kaspar Hirzel, Brief über das Jugendfest auf dem Züricher [sic] See an Ewald von Kleist. Zürich, den 4. August 1750. Zit. nach: *Der Anbruch der Gefühlskultur in den fünfziger Jahren*. In: *Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen*. Reihe Aufklärung, Bd. 7, hrsg. v. Fritz Brüggemann, Darmstadt 1966 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1935), 134-144; 144.

Komm, im röthenden Strale,
Auf den Flügeln der Abendluft,

Komm, und lehre mein Lied jugendlich heiter seyn!
Süße Freude, wie du! Gleich dem aufwallenden
Vollen Jauchzen des Jünglings!
Sanft, der fühlenden Sch====inn gleich!

Schon lag hinter uns weit Uto, an dessen Fuß
Zürch im sicheren Thal freye Bewohner nährt;
Schon war manches Gebirge
Voll von Reben vorbeygeflohn;

Izt entwölkte sich fern silberner Alpen Höh;
Und der Jünglinge Herz schlug schon empfindender,
Schon verrieth es beredter
Sich der schönen Begleiterinn.

Hallers Doris sang uns, selber des Liedes werth,
Hirzels Daphne, den Kleist zärtlich, wie Gleimen, liebt;
Und wir Jünglinge sangen
Und empfanden, wie Hagedorn.

Izt empfieng uns die Au, in die beschattenden
Kühlen Arme des Walds, welcher die Insel krönt:
Da, da kamst du, o Freude!
Ganz in vollem Maß über uns.

Göttinn Freude! Du selbst! Dich, dich empfanden wir!
Ja, du warest es selbst, Schwester der Menschlichkeit,
Deiner Unschuld Gespielinn,
Die sich über uns ganz ergoß!

Süß ist, frölicher Lenz, deiner Begeistrung Hauch,
Wenn die Flur dich gebiert, wenn sich dein Odem sanft
In der Jünglinge Seufzer,
Und ins Herze der Mädchen gießt.

[...]

Aber süsser ists noch, schöner, und reizender,
In dem Arme des Freunds, wissen ein Freund zu seyn!
So das Leben geniessen,
Nicht unwürdig der Ewigkeit!

Treuer Zärtlichkeit voll, in den Umschattungen,
In den Lüften des Walds, und mit gesenktem Blick
Auf die silbernen Wellen,
That mein Herze den frommen Wunsch:

Möchtet ihr auch hier seyn, die ihr mich ferne liebt,
In des Vaterlands Schoß einsam von mir verstreut,
Die in seligen Stunden
Meine suchende Seele fand;

O so wollten wir hier Hütten der Freundschaft baun!
Ewig wohnten wir hier, ewig! Wir nannten dann
Jenen Schattenwald, Tempe,
Diese Thäler, Elysium.¹⁴

Die Lyrik der Zeit ist durchaus präsent, als ginge es doch um Fortsetzung. Wenn aber Hagedorns Lied von der „Freude, Göttinn edler Herzen!“ singt¹⁵, feiert Klopstocks Ode ihre Ankunft im Gedicht. Es ist ein Advent: „Da, da kamst du, o Freude!“ (v. 27) Indem die Ode so ihre literarischen Bezüge zu Ereignissen einer Fahrt auf dem Zürcher See macht, wird die Intention der neuen Lyrik erkennbar, das Dargestellte als ins Wirkliche übertretend zu zeigen. Mögen dann die Namen Hagedorn, Kleist, Gleim für Poesie überhaupt stehen, ja dadurch nur um so mehr wird in der neuen Lyrik, mit der alten als Gegenstand, das Lyrische als ein eigener Erfahrungsbereich erschlossen: „Und wir Jünglinge sangen / Und empfanden, wie Hagedorn.“ (v. 23 f.)

Auch in diesen asklepiadeischen Strophen sind Satzteile verschoben, nach vorn oder nach hinten gebracht oder einfach freigestellt. Das berühmte Beispiel ist die sechste Strophe. Die Eingangsverse bringen

¹⁴ Friedrich Gottlieb Klopstock, Zweyte Ode Von der Fahrt auf der Zürcher=See. In: Oden von Klopstock. Zürich im August 1750, 5-8.

¹⁵ Friedrich von Hagedorn, An die Freude. In: Des Herrn Friedrichs von Hagedorn Sämmtliche Poetische Werke, Dritter Theil, Hamburg 1757, 42 f., v. 1.

alles durcheinander. Einschub auf Einschub stört den Satzverlauf, und es ist nicht mehr erkennbar, was eigentlich das Subjekt ist, „Hallers Doris“ oder „Hirzels Daphne“. Die Schlußverse wirken aber auf neue Weise ordnend und verteilend, als Formen eines dann geklärten Bezugs.

Hallers Doris sang uns, selber des Liedes werth,
Hirzels Daphne, den Kleist zärtlich, wie Gleimen, liebt;
Und wir Jünglinge sangen
Und empfanden, wie Hagedorn. (v. 21-24)

Der Eindruck des Chaotischen löst sich auf in die Wahrnehmung intensivster Entsprechung. Das Durcheinander gilt, weil die, die singt, „selber des Liedes werth“ wäre und weil Kleist Hirzel so liebt wie Gleim, schließlich weil – doch da ist es schon kein Durcheinander mehr – „wir Jünglinge sangen / Und empfanden, wie Hagedorn.“ So sind die poetischen Verhältnisse tatsächlich auch die natürlichen geworden, als stünden die Texte auf und begäben sich unter die Menschen. (Der inversive Strophenanfang provoziert nachgerade ein Verstehen, dem „Hallers Doris“ nicht das Lied, sondern die Geliebte ist – und „Hirzels Daphne“ nicht die Geliebte, sondern das Gedicht.)

Die asklepiadeischen Strophen überwinden in ihrem Verlauf die harte Fügung ihrer Eingangsverse. Mit der metrischen Barriere scheinen sie dann auch an ihren Gegenständen etwas überwinden zu können, was einer harten Fügung und Hemmung des Versflusses gleichkommt. Dieser lyrische Prozeß läßt die geregelte Wortfolge, die sonst übliche, wie eine falsche Zusammensetzung wirken, deren Teile erst wieder auseinandergebracht werden müssen, um dann anders, richtiger verbunden zu werden. In der Konsequenz dessen liegt eine extreme Gewichtung der Ode als Gedicht: wo die Ode ausbleibt, herrscht die Rede des Alltags fort, in der immer die ‚prosaischen Verhältnisse‘ reproduziert und sedimentiert werden, während es doch auf ‚poetische‘ ankäme.

In der Umstrukturierung der Sätze zu schönen Verhältnissen zeigt sich die metrische Figur des Choriambus (– ∪ ∪ –) auf besondere Weise wirksam. Ihre Symmetrie wird weitergegeben an das Ganze (wie Klopstock diese asklepiadeische Strophe dann schlicht auch als „zweyte Choriambé“ bezeichnet¹⁶). Die thematischen Zusammenhänge zitieren

¹⁶ Friedrich Gottlieb Klopstock, Von der Nachahmung des griechischen

förmlich die schöne Proportion. Was geschieht, gedacht, gewünscht wird, erhält alles solche Rundung und spiegelbildliche Übereinstimmung, von:

[...] Gleich dem aufwallenden
Vollen Jauchzen des Jünglings!
Sanft, der fühlenden Sch====inn gleich! (v. 10-12)¹⁷

Und der Jünglinge Herz schlug schon empfindender,
Schon verrieth es beredter
Sich der schönen Begleiterinn. (v. 18-20)

bis:

[...] In dem Arme des Friends, wissen ein Freund zu seyn! (v. 62)
[...] Ewig wohnten wir hier, ewig! (v. 74)

Aber da übersteigt die Choriambé ihre Möglichkeit im Wirklichen zum „frommen Wunsch“ (v. 68). „Tempe“, „Elysium“ (v. 75 f.) bleiben Namen ohne Gegenstand, die Freunde bleiben „einsam [...] verstreut“ (v. 70).

Von ähnlicher Störung der Verhältnisse ist allerdings schon ganz früh in der Ode die Rede, nur aus einer derart grundsätzlichen Perspektive, daß dies an seiner Stelle nicht die Spezifik eines bestimmten

Sylbenmaßes im Deutschen. Aus dem zweyten Bande der Halleschen Ausgabe des Messias vom Jahre 1756. In: Klopstocks sämtliche Werke, Bd. 15, (Klopstocks sämtliche sprachwissenschaftliche und ästhetische Schriften, Bd. 3), Leipzig 1830, 1-20; 16.

¹⁷ Eine ganz andere Choriambé, nicht in der Horizontale des Textes, sondern in der Vertikale entstehungsgeschichtlicher Bezüge legt hier Anselm Haverkamp offen. In „Sch====inn“ werden zwei Namen ausgeglichen, der jener Demoiselle Schinz aus Zürich und der von Demoiselle Schmidt aus Langensalza, Klopstocks „Fanny“: „Die Leerform der «Sch – – inn» markiert in [...] diakritischen Zeichen die Rolle der literarischen Fanny, die in der Realität des Fests von der Schinzinn gespielt, in der Realität des Alltags aber von der Schmidtinn eingenommen wurde.“ (Fest/Schrift – Festschreibung unbeschreiblicher Feste: Klopstocks ‘Ode von der Fahrt auf der Zürchersee’. In: Das Fest, hrsg. v. Walter Haug und Rainer Warning, München 1989, [Poetik u. Hermeneutik XIV], 276-298; 296).

Problems und damit eine entsprechende Deutlichkeit gewinnt. Wenn nämlich am Schluß die Freunde nicht zusammen sind, so verhält es sich in einer negativen Entsprechung, gleichsam in einer negativen Choriamben über den ganzen Text hinweg am Beginn bereits mit der „Natur“ nicht anders. Ihrer „Erfindung Pracht“ unterliegt, wie der erste Versübergang pointierend deutlich macht, einer Dispersion: zwar „schön“, aber „verstreut“. „Schöner“ ist darum „ein froh Gesicht“, das das Ganze „noch einmal denkt“. Also schon da tritt eine Reflexion ein, die das Verhältnis des Gedichts zum Wirklichen neu bestimmt. Das Kriterium der Fügung als synthetisches Moment des Textaufbaues wird in den Maßstab und Richtpunkt des Wirklichen verwandelt. Als eigentliche Wirklichkeit gilt, was aus der vorhandenen werden könnte, nach dem Vorbild des Anfangs und den Prinzipien eines nicht-zerstreuten Schönen: ein sympathisches Weltverhältnis im Gegensatz zur Entfremdung als Tatsache des Lebens. Die Welt soll so sein, wie die Ode sie vorstellt: daß man in ihr ewig wohnen kann. Damit weist die Ode auf das Problem und ist zugleich in der Art, in der sie das Problem verhandelt, die poetische Strategie seiner Lösung.¹⁸

¹⁸ Auf bestimmte, leicht übersehene Weise wird die in der Ode erhobene Forderung bereits erfüllt mit Klopstocks Wiederlesen des eigenen Gedichts. Die Abschrift der Ode von zweiter Hand für die sogenannte Darmstädter Ausgabe von 1771 verstärkt zwar noch das Auseinander der Welt: „Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht, / Auf die Fluren zerstreut“ (Klopstocks Oden und Elegien, Faksimiledruck der bei Johann Georg Wittich in Darmstadt 1771 erschienenen Ausgabe, Mit einem Nachwort und Anmerkungen hrsg. v. Jörg-Ulrich Fechner, Stuttgart 1974, 95). Klopstock selbst nimmt aber in der Überarbeitung für die fast gleichzeitig bei Bode in Hamburg erscheinende Ausgabe und für alle weiteren Ausgaben den Bruch vollständig zurück, indem er die Dispersion ins Ästhetische transformiert. Er gibt einfach das Komma auf, das den ersten und zweiten Vers trennt. Damit ist das Schöne durch seine Verstreuung plötzlich nicht mehr gemindert, sondern ergänzt und erhöht, eine Verschwendung aus Fülle geworden – „Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht / Auf die Fluren zerstreut“ (Friedrich Gottlieb Klopstock, Oden, Bern 1971, [Nachdruck der Ausgabe bei Johann Joachim Christoph Bode, Hamburg 1771], 116). Das Vorhaben, etwas in der eigenen Art Reales entstehen zu lassen, setzt im Text ein, mit der Vermeidung eines Zeichens der Trennung, wodurch die Dinge sich zum Guten wenden lassen. Die Intensität des Lyrischen kommt damit an sich selbst zu Folgen. Das verringert nicht den Abstand des Gedichts zu den

Die Lösung liegt in einer Analogie zur Verfassung des Textes. Deshalb geht der Odenschwung wohl auf ferne Ziele, aber er enthält gleichzeitig seinerseits die Wirklichkeit zum „frommen Wunsch“. Er meint ein Hinkommen zu dem Poetischen, das die Ode selbst ist, die Erhebung des Lebens zum Gedicht. „Wir nannten dann / Jenen Schattenwald, Tempe, / Diese Thäler, Elysium.“

Damit rückt ans Ende als Utopie und Entbehrtes allerdings nur die gängige Vorstellung von der zum Garten umgebauten Welt, wie sie zeitgenössisch ihre Derivate in künstlichen Laubenzimmern hat, dem ‚Salet‘ des Neuen Schloßes zu Bayreuth (1770), dem Speisesaal des Hameau im Park von Chantilly (um 1775) oder den Landschaftsappartements von Schloß Schönbrunn (um 1780). Der Ode liegt demnach wenig daran, die Setzung des ästhetischen Scheins gegen die Aporien des Wirklichen als solche zu verbergen. Für eine im Thematischen bleibende Lektüre hebt sie das Defizit abgetrennter Sphären des Schönen ohnehin nur darin auf, daß sie die Motivbereiche der Anakreontik versatzstückartig anreicht: „So das Leben genießen / Nicht unwürdig der Ewigkeit!“ (v. 63 f.) Aber es geht um eine Definition vom Poetischen her, und dafür sind die Signale um so deutlicher, wenn sie sich im Tradierten halten.

III. Textgärten

Die künstliche, ja stereotype Topographie wird an die neue Odendichtung weitergegeben. Die Oden werden zu Textgärten mit einer wenig abwechslungsreichen Variation der Aufrufung von Tempe und Elysium, so die ganze Odendichtung des Göttinger Hain, schon dem Namen nach. Hölty, der „Haining“ des Bundes, bezieht sich in der asklepiadeischen Ode ‚Der Bach‘ von 1774 ausdrücklich auf Horaz, carmina, 3,

„prosaischen Zuständen“ – und verringert ihn doch: es macht deutlich, wie leicht die Korrespondenz im einzelnen gelingen mag, wird nur erst mit ihr begonnen. Vgl. zum programmatischen Charakter der Eingangsstrophe für die neue Odenlyrik auch: Georg Guntermann, Von der Leistung einer poetischen Form – Wandlungen der Ode im 18. Jahrhundert. In: Aufklärung. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels, Königstein/Ts. 1984, 183-205; 188 f.

13, das berühmte 'O fons Bandusiae', nach einer Quelle auf dem Sabinergut:

Wie Blandusiens Quell rausche der Afterwelt
Deine Lispel, o Bach, tanze der Enkelin
Silberblinkend vorüber,
Grünt, ihr Erlen des Ufers, ihr!¹⁹

Anders gerichtete Erfahrung dringt da nicht ein, nicht einmal das Private: daß der schwindsüchtige Hölty schon ein Jahr zuvor sagt, „Meine Kraft geht zu Grabe“²⁰, daß er, wie er bald notiert, „alle Morgen Blut und Eiter auswerfen“ muß²¹; dann kann auch der berühmte Leibmedikus Zimmermann in Hannover nicht mehr helfen. Deshalb genügt es nicht, die arkadischen Visionen einfach aufzurufen. Gerade wegen ihrer Diskrepanz zur Erfahrung folgt Hölty den Konsequenzen der Klopstock-Ode, daß die Welt noch einmal neu gedacht werden muß. Er verwandelt die poetische Beschreibung in eine poetische Genese. „Grünt, ihr Erlen des Ufers, ihr!“, ist Aufnahme des zweiten Befehls des zweiten Schöpfungstages (Gen 1, 11), nach der Erschaffung der Ufer. „Vnd Gott sprach / Es lasse die Erde auffgehen Gras vnd Kraut / das sich besame / vnd fruchtbare Bewme“.

Der Anspruch auf das Idyllische weiß sich abhängig von der Setzung durch das Bewußtsein. Das gilt in so basaler Hinsicht, daß die Ausblendung dieses Wissens nicht einmal mehr für naiv erklärt werden darf.

¹⁹ Ludwig Christoph Heinrich Hölty, Der Bach. In: Ludwig Christoph Heinrich Hölty's Sämtliche Werke kritisch und chronologisch hrsg. v. Wilhelm Michael, 2 Bde., Hildesheim 1969, (Nachdruck der Ausgabe Weimar 1914-1918), Bd. 1, 162 f., v. 1-4. Die Vorstellung wird im Sinne poetischer Referenz dominiert von der lautlichen Qualität des Gedichts: Hölty hält für diese Ode an einer Verschreibung fest, die die Horazforschung längst korrigiert hat. Er besteht auf ‚blandusisch‘ statt ‚bandusisch‘, weil dadurch der Name sprechend wird, ein blande loquor, wie Wellen sanfte Worte.

²⁰ Hölty an Johann Martin Miller, 14. Okt. 1773. In: Hölty's Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 2, 123 f.; 124.

²¹ Hölty an Charlotte von Einem, 24. Febr. 1775. In: Aus dem Nachlaß Charlottens von Einem. Ungedruckte Briefe von Hölty, Voß, Boie, Overbeck u.a. Jugenderinnerungen, hrsg. v. Julius Steinberger, Göttingen 1923, Nr. 8, 30-32; 31.

Denn die Bedingungen für ‚wirkliche‘ Naivität sind bei Hölty selbst erst durch die Setzung gegeben. Sie ist kein Rückfall, sondern Steigerung und Festigung der Imagination:

Dann durchhüpf ich, als Kind, wieder die Frühlingsflur,
Trage Blumen im Hut, tummle mein Steckenroß,
Oder schaffe mir Welten,
Und bin König und Herr darin.

Ein balsamischer Hayn säuselt um mich empor,
Eine Hütte darin winket dem Schaffenden,
Und ein freundliches Mädchen
Hüpft im Garten, und lächelt mir. (v. 13-20)

Das Idyllische der neuen Oden zieht die primären Funktionen des Wahrnehmungsaufbaues an sich, organisiert das Vorstellungsfeld und scheint dann auch wirklichkeitsfähig das Bewußtsein im derart konzentrierten Raum orientieren zu können. Bei Gottlob Friedrich Ernst Schönborn sind es die „heiligen Seelenblumen / Des Göttergartens, den um mich erschafft / Die hohe Liederentzückung!“²² Voß beschreibt den Entwurf einer Landschaft für das Ich programmatisch in der späten alkäischen Ode 'Der Rebenspross' von 1802. Da kann auf die Entwicklung bereits zurückgesehen werden:

Der Rebenspross.

Ü - U - Ü - U U - U -
Ü - U - Ü - U U - U -
Ü - U - Ü - U - Ü
- U U - U U - U - Ü

Fruchtschwer an Lesbos sonnigen Höhn erwuchs
Ein hehrer Weinstock, welcher Ambrosia,
Voll Hochgeföhls und Hochgesanges,
Zeitigte, durch Dionysos [O]bhut,

²² Gottlob Friedrich Ernst Schönborn, An Claudius. In: Oden der Deutschen, Erste Sammlung, Leipzig 1778, 133-138, v. 6 ff.

Der rohen Thiersinn zähmte zu Menschlichkeit. Anstaunenswürdig, mitten im Tempelhain, Dichtlaubig, schwer von reifem Purpur, Stand der ambrosische Lebensweinbaum.	5
Hier trank Arion schmelzenden Zauberhall, Mit Nymf' und Satyr schwärmend im Hain; es trank Sturmlauten Freiheitsschwung Alkäos, Brautmelodien die entzückte Saffo.	10
Zwar ach! verhallt sind ihre Gesäng' in Nacht: Doch weht' in Flaccus lebende Harmonie Nachhall; und sanft um todte Rollen Tönt in den Schlacken Vesuvs ihr Lispel.	15
Mir trug Lyäos, mir der begeisternden Weinrebe Sprössling; als, dem Verstürmten gleich Auf ödem Eiland', ich mit Sehnsucht Wandte den Blick zur Hellenenheimat.	20
Schamhaft erglühend, nahm ich den heiligen Rebschoss, und hegt' ihn, nahe dem Nordgestirn, Abwehrend Luft und Ungeschlachtheit, Unter dem Glas' in erkargter Sonne.	
Vom Trieb der Gottheit, siehe, beschleuniget, Stieg Rankenwaldung übergewölbt, mich bald Mit Blüte, bald mit grünem Herling, Bald mit gerötheter Traub' umschwebend.	25
Im süßen Anhauch träum' ich, der Zeit entflohn, Wettkampf mit alterthümlichem Hochgesang. Wer lauter ist, der koste freundlich, Ob die Ambrosiafrucht gereift sei. ²³	30

²³ Johann Heinrich Voß, Der Rebenspross. In: Sämtliche Gedichte von Johann Heinrich Voss, Dritter Theil, Bern 1969, (Nachdruck der Ausgabe [...] Königsberg 1802), 279-282.

Hier ist direkt die Rezeption poetisiert, deren Ergebnis das Gedicht ist und überhaupt die neue Ode in der werkgeschichtlichen Entwicklung bei Voß und in der gattungsgeschichtlichen Entwicklung, angesichts der reichen Odenproduktion in den fünf zurückliegenden Jahrzehnten seit Klopstock. In dieser Zeit bilden die Definition des Subjekts durch sein Tun und der literarische Prozeß eine Symbiose. Das erzwingt im vorgegebenen Rahmen den Gründungscharakter des poetischen Entwurfs. Vorher ist dem „Verstürmten“ nichts da.

Das Verhältnis von Autor und Text wird umgestülpt. Zwar bleibt natürlich das Gedicht immer davon abhängig, daß einer es schreibt. Mit dem hundertfachen Ereignis seines Entstehens gewinnt es aber Dimensionen, die die einzelne Gedichtproduktion, damit auch die Position des Schreibenden zu einem integrierten Moment des herausgebildeten Zusammenhangs werden lassen, überhaupt erst zu einer Position als Standpunkt. Der den „Rebenspross“ pflanzt, den überwölbt die „Rankenwaldung“. Er wohnt in diesem zunächst sehr künstlichen, dann aber vertrauter und natürlicher werdenden Haus, ohne daß je das Konstruierte des Vorgangs negiert würde. Im Gegenteil: es kommt darauf an, daß, wie immer die Dinge sein mögen, wie „öde[s] Eiland“, hierauf trotzdem die Frucht wachsen kann.

Sinnliche Gewißheit, Präsenz, haptische Erfahrung sind im Spiel. Der Weg vom Sprößling über die Blüte zur Traube ist nachgerade syntaktisch mitvollziehbar („bald / [...] bald [...] / Bald“), und die umständlichen Präsenstheorien („schmelzenden“, „begeisternden“, „erglühend“, „Abwehrend“...) machen die Darstellung zu Geschehen. Schließlich laufen die Linien zum Text zurück. Er verweist nicht auf einen schönen Gegenstand, sondern es wird auf ihn selbst als schönen Gegenstand verwiesen. „Wer lauter ist, der koste“ von der „Ambrosiafrucht“ poetischer Bestrebung (v. 31 f.). Dabei ist die Ode keineswegs leicht zugänglich. Mythologisches, Literaturgeschichtliches bedarf der Erklärung („Lesbos“, „Dionysos“, „Arion“, „Alkäos“, „Sappho“...), wenn das Gedicht verstanden werden soll. Schwierige verstechnische Überlegungen wollen nachvollzogen sein, die das Strophenschema eine übergenaue Beachtung finden lassen. Demgegenüber nehmen sich fast schon die Variationen des Alkäos selbst wie Inkonsequenzen aus.²⁴ Je mehr aber dies

²⁴ Vgl. Johann Heinrich Voß, Zeitmessung der deutschen Sprache. Beilage zu

alles entwickelt wird und eine Kenntnis der ‚inneren‘ Vorgänge einsetzt, je mehr der Leser um die durchaus angestrengte und puristische Aufnahme weiß, um die Spondeewut von Voß („Fruchtschwer“, „Thiersinn“, „Purpur“, „Nachhall“, „Eiland“...), desto mehr befindet er sich gewissermaßen selbst in seinem Wissen. Es geschieht ihm, was beobachtet wird, das Überwölbtwerden vom wachsenden Rebensproß.

Das poetische Konzept erhält eine historisch-mythische Herleitung, die den Anfang der Geschichte der Ode und den Anfang der Geschichte des Menschen in einen Punkt fallen läßt. Die „lebende Harmonie“ der horazischen, die „Brautmelodien“ der sapphischen, der „Freiheitsschwung“ der alkäischen Ode (v. 11-14) folgen aus „Hochgefühl und Hochgesang“ unter „Dionysos [O]bhut“ (v. 3 f.), aus Pindarischem. Das ist seinerseits nicht sehr weit und doch sehr weit vom „rohen Thiersinn“ entfernt, indem es diesen nämlich zur Intensität eines Menschlichen zähmte. Da erscheint der gattungsgeschichtliche Prozeß als Bedingung des Humanen. Die rigoristische Behandlung der Odenstrophe spiegelt die strenge Erziehung zum Menschsein. Mit dem schönen Erfolg wird zugleich in einem genauen zeitgeschichtlichen Bezug der Anstrengungen einer neuen Wissenschaft gedacht, der Pomologie, als Lehre davon, wie man den Keimling „aus dem Kerne ziehen, veredeln, verpflanzen, und dann in seinem tragbaren Zustande warten und erhalten“ kann.²⁵ Hierin hat das konzeptuelle Vorstellen seine Wirkungen in die Natur hinaus.

den Oden und Elegieen, Königsberg 1802, 191 f.: „Weil aber die jambischen Vertheile [...] auch die Kürze im Anfang sowohl als im Absatz, aufnehmen; so erlaubte sich Alcäus zur Veränderung den kurzen Auftakt, [...] welchen Horaz [...] nachahmte, und die Schwebung des Absatzes [...] im dritten jambischen Verse [...] Wohl verstanden, als Ausnahme.“

²⁵ Der teutsche Obstgärtner oder gemeinnütziges Magazin des Obstbaues in Teutschlands sämtlichen Kreisen; verfasst von einigen practischen Freunden der Obstcultur und herausgegeben von J.V. Sickler, Bd. 1, Weimar 1794, Ankündigung, 4. Da lassen sich auch im Sinne des Eingangs der Zürchersee-Ode „die Schönheiten“, die die Natur „in ihren Landschaften verstreuet, auf Einen Platz sammeln“ (Christian Cay Lorenz Hirschfeld, Theorie der Gartenkunst, Bd. 1, Mit einem Vorwort von Hans Foramitti, Hildesheim/New York 1973, [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1779-1785], 145). In Goethes Roman ‚Die Wahlverwandtschaften‘ gelingt neben der Beziehungskatastrophe her die zweite Geschichte von der gärtnerischen Tätigkeit trotz eklatanter Rückschläge am Ende

Was ist, wenn es ohne solche Entwürfe einfach bei den Dingen bleibt, wie sie sind? So allerdings überhaupt schon zu denken, kann kaum mehr für vernünftig gelten, zeigen doch im selben historischen Verlauf die Entwicklungen der Philosophie, daß es sich nicht sagen läßt, wie, was, ja überhaupt daß die Dinge sind, die sogenannten ‚Dinge an sich‘. 1780 erprobt Christian Gottfried Bardili in der alkäischen Ode ‚Der Zweifler‘ die Vermeidung des poetischen Konzeptualismus. Wie der Zweifler sich selbst keinen Kontext schafft, haben auch die Dinge keinen:

Welt ohne Schöpfer! planlose Gährungen
Des ew'gen Urstoffs stie[ß]en in Formen dich,
Aus ew'gem Urstof riß der Sonnen
Feuer sich los und der finstre Irrstern.

Die Ode wird zu einer mehr und mehr auf den archimedischen Punkt des Subjekts zurückgreifenden Zerstörung (wie es schon für Tiecks Hymne ‚Leben‘ zu sagen war). Das Subjekt ist res cogitans, die ‚denkende Sache‘ immer noch, aber substratlos, besetzt von dem Suizidgedanken.

Hier lieg' ich, bin noch, denke Gedanken noch,
Göß aus zur Erde mit meinem Blute sich
Die Seele, ha so wärest, Mordstall
Du mir noch Gottheit, der Quaalen Lindrung.²⁶

fast unbemerkt, auf stille Weise. Als Eduard in der Fremde ist, fern von Park und Schloß, schafft er sich durch die Gartenarbeit eine neue vertraute Umgebung, eine neue Umwelt sogar. Die Spur zu ihm hin führt durch eine Kulturlandschaft. Die Kulturlandschaft ist selbst die Spur, in der ihn Mittler ausmacht wie die Spinne im Netz:

Auf den sanften Anhöhen zogen sich fruchtbare Felder und wohlbestandene Obstpflanzungen hin. Die Dörfer lagen nicht zu nah an einander, das Ganze hatte einen friedlichen Charakter und die einzelnen Partien, wenn auch nicht zum Mahlen, schienen doch zum Leben vorzüglich geeignet zu sein.

Ein wohlerhaltenes Vorwerk mit einem reinlichen bescheidenen Wohnhause, von Gärten umgeben, fiel ihm endlich in die Augen. Er vermuthete, hier sei Eduards gegenwärtiger Aufenthalt, und er irrte nicht. (Goethes Werke, a.a.O., I. Abth., Bd. 20, Weimar 1892, 184 f.).

²⁶ Christian Gottfried Bardili, Der Zweifler. 1780. In: Schwäbische Blumenlese

Das ist der eigentliche Gegensatz zur Idylle in den Dimensionen ihrer Geltung für die Ode. Sorgt hingegen das Bewußtsein für die stabilen Kontexte seines Wirkens, muß es sich nicht verloren geben. Die radikal negative Konsequenz von Bardilis Ode weist darauf hin, daß das Bewußtsein notwendig vorstellungsbildend zu wirken hat. Es findet sich selbst in der Schaffung seiner Welt. Carl Philipp Conz' Ode 'Die Bäume' bindet die Positionsfindung des Subjekts an den Aufbau des idyllischen Raumes. Wo Bäume gepflanzt werden, geht die Schöpfertätigkeit auf den Menschen über. Hier liegt der Bereich erster Feststellung. Dabei wird noch einmal neu begonnen mit dem verstreuten Schönen, nun ganz ins Positive gehoben. So wird Natur konstelliert:

Wie seydt ihr mir, ihr Zeugen des Herrlichen
So theuer, wo ihr immer, gesondert, steht,
Verstreuet durch die Fluren, von dem
Fleiß der Menschen mit Müh erwartet,

Und lohnend seinen Fleiß mit der späten Frucht,
Pomonens süßer Gabe, der mannichfach
Gestalteten, willkommen; oder
Wo ihr gesellig in dichten Scharen

Auf Bergesrücken, welche der Pflug nicht kennt,
Die Sense nicht besucht, die Sichel kaum;
Vom Weidmann nur begrüßet, wo ihr
Bildet des Waldes geweihte Schatten.

[...]

O nicket freundlich oft noch dem Wanderer,
Und deutet ihm die Bilder des Lebens, bis
Die Rinde springt, die Dryas lebet,
Und in Erkenntniß das Räthsel aufgeht.²⁷

Auf das Jahr 1784, hrsg. v. Gotthold Friedrich Stäudlin, Tübingen [1783], 24-27, v. 9-12, 37-40.

²⁷ Carl Philipp Conz, Die Bäume. In: Gedichte von Carl Philipp Conz, Erster Band, Tübingen 1818, 95 f., v. 9-20, 33-36.

Die Bäume sind die Anhaltspunkte der Wahrnehmung. Sie halten den Blick, der sich sonst verlore. Der Blick führt von innen nach außen, und mit der Festigung des idyllischen Raumes geht das Poetische über ins Objektive. Am Ende werden die Bäume zurückverwandelt vom gegenständlichen Halt in die kognitive Funktion. Es tritt der Erschließungscharakter der Gegenstände dieses Raumes wieder hervor. Damit bleibt deutlich, daß die Naturdarstellung nicht mehr unter den Bedingungen einfacher Nachahmung steht, vielmehr aus der Dialektik des Bewußtseins zu verstehen ist. „Dieses *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*“.²⁸

Mit dem förmlichen Abwerfen der metaphorischen Qualität, wie eine „Rinde“, wird aber kein Begriff, sondern Mythologisches erreicht. „Die Dryas“ ist der Geist des Baumes. Da führt der Weg, statt vom Mythos zum Logos, vom Mythos wieder zum Mythos. Das sagt noch einmal etwas über die Krise der Aufklärung. Es muß schon poetisch philosophiert werden. Um so mehr ist die Funktion des dargestellten Gegenstandes als Bezugsgröße, zum Baum aufgestellter Parameter zu gewichten. Er deutet dem Wanderer „die Bilder des Lebens“. Der Wanderer für sich ist, um die Ode von Voß wieder aufzunehmen, nur einem „Verstürmten gleich“. So werden erst mit dem ästhetischen Prozeß Antworten auf die Frage ‚Wo bin ich?‘ möglich.

Der Eindruck einer bloß idyllischen Verschränkung faßt die Intention nicht auf. Zwar vollzieht sich die Selbstbestimmung des Bewußtseins in der Metaphorik von Baum, Bach und Garten, wirklich als verblümter Rede (wie man früher sagte). Das verlangt aber nach ausgreifender Behauptung im tätigen Leben, wenn nur erst die Möglichkeit zu eigener Setzung gegeben ist, und drängt fordernd ins Politische.²⁹ Die Freiheitsode, die Revolutionslyrik als Odenlyrik auf der einen Seite und die idyllische Ode auf der anderen sind weit weniger

²⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, (Werke in 20 Bdn., Bd. 3), Frankfurt a.M. 1970, Einleitung, 76.

²⁹ Vgl. Karl Viëtor, Geschichte der deutschen Ode, Hildesheim 1961, (Nachdruck der Ausgabe München 1923), 120: „Man kann verfolgen, wie die Ode immer mehr öffentlich wird, sich mehr und mehr zur Stimme des Zeitgeistes macht.“

voneinander entfernt, als es die Dichotomie von politischem Bewußtsein und Eskapismus zulassen kann. Es sind gar nicht zwei Seiten, deutlich schon bei Klopstock nicht, aber auch nicht bei Friedrich Stolberg: wem „der Eiche Schatten“ „heilig“ ist, heißt es in Stolbergs Ode 'Die Natur', der kann „Sohn der Freiheit“ sein; wem nicht, dessen „Erb' ist Taumel oder Schlagsucht“.³⁰ In Christian Ludwig Neuffers Ode 'Naturgenuß' gibt es zwischen der Sorge nach innen und der Sorge nach außen nur den Übergang von Strophe zu Strophe. Dem in seiner Idylle Lebenden,

Ihm lacht das Glück der freien Verborgenheit,
Wo Lieb' und Freundschaft zärtlich das Leben krönt;
Entfernt vom lauten Weltgeräusche
Fühlt er sich selig am stillen Herde.

Sein Herz voll Eifers schenkt er dem Vaterland,
Er opfert Gut und Leben dem Volkesrecht,
Fürs Wohl der nothumringten Brüder
Glüht ihm die muthige Heldenseele.³¹

IV. Entfremdung und odische Integration

Freilich haben die odischen Utopien bald nur noch in kleinbürgerlichen Besetzungen ihr Fortleben, in den Gartenlauben des 19. Jahrhunderts. Das prononciertere Denken findet sich nicht mehr im Hain wieder, sondern definiert sich durch den Abstand zur Idylle oder übt das Wohnen im letzten Rest: „Müde labet auch wohl Schatten am Weg' / In der Öde, der weit umher sich krümt“.³²

³⁰ Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Die Natur. 1773. In: Der Gedichtband des Göttinger Hains 'Für Klopstock', hrsg. v. Anton Lübbering, Tübingen 1956, 66 f., v. 26 f. und 11 ff.

³¹ Christian Ludwig Neuffer, Naturgenuß. In: Ludwig Neuffer's Poetische Schriften, Bd. 1, Leipzig 1827, 215 f., v. 9-16.

³² Friedrich Gottlieb Klopstock, Mein Irrthum. In: Friedrich Gottlieb Klopstocks Oden, a.a.O., Bd. 2, 82 f., v. 37 f.

Als es so weit gekommen ist, rekonstruiert Hölderlin das konzeptualistische Verfahren in seinen Bedingungen. Er nennt es in einer seiner bekanntesten alkäischen Oden 'Mein Eigenthum'. Auf dem Rückzug, wie es scheint, intensiviert er noch einmal die lyrische Konstruktion. Die Gefährdung der poetischen Objektivation trägt wenigstens dieses Gute ein, daß sie auf die Konstitutionsleistungen des Bewußtseins rückschließen läßt. Es ist doch alles –

Mein Eigenthum

*In seiner Fülle ruhet der Herbsttag nun,
Geläutert ist die Traub und der Hain ist roth
Vom Obst, wenn schon der holden Blüthen
Manche der Erde zum Danke fielen.*

*Und rings im Felde, wo ich den Pfad hinaus
Den stillen wandle, ist den Zufriedenen
Ihr Gut gereift und viel der frohen
Mühe gewähret der Reichthum ihnen.*

*Vom Himmel blicket zu den Geschäftigen
Durch ihre Bäume milde das Licht herab,
Die Freude theilend, denn es wuchs durch
Hände der Menschen allein die Frucht nicht.*

*Und leuchtest du, o Goldnes, auch mir, und webst
Auch du mir wieder, Lüftchen, als segnetest
Du eine Freude mir, wie einst, und
Irrst, wie um Glückliche, mir am Busen?*

*Einst war ichs, doch wie Rosen, vergänglich war
Das fromme Leben, ach! und es mahnen noch,
Die blühend mir geblieben sind, die
Holden Gestirne zu oft mich dessen.*

*Beglückt, wer, ruhig liebend ein frommes Weib,
Am eignen Heerd in rühmlicher Heimath lebt,
Es leuchtet über vestem Boden
Schöner dem sicheren Mann sein Himmel.*

Denn, wie die Pflanze, wurzelt auf eigenem Grund 25
 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 30
 Ihr mich empor, bei Stürmen, am beitem Tag
 Fühl ich verzehrend euch im Busen
 Wechseln, ihr wandelnden Götterkräfte.

Doch heute laß mich stille den trauten Pfad 35
 Zum Haine gehn, dem golden die Wipfel schmücket
 Sein sterbend Laub, und kränzt auch mir die
 Stirne, ihr holden Erinnerungen!

Und daß mir auch zu retten mein sterblich Herz, 40
 Wie andern eine bleibende Stätte sei,
 Und heimatlos die Seele mir nicht
 Über das Leben hinweg sich sehne,

Sei du, Gesang, mein freundlich Asyl! sei du
 Beglückender! mit sorgender Liebe mir
 Gepflegt, der Garten, wo ich, wandelnd
 Unter den Blüten, den immerjungen,

In sichrer Einfalt wohne, wenn draußen mir 45
 Mit ihren Wellen allen die mächtige Zeit
 Die Wandelbare fern rauscht und die
 Stillere Sonne mein Wirken fördert.

Ihr seegnet gütig über den Sterblichen 50
 Ihr Himmelskräfte! jedem sein Eigentum,
 O seegnet meines auch und daß zu
 Frühe die Parze den Traum nicht ende. (StA I, 306 f.)

Der Text führt ins Eigene und ist doch zugleich die lyrische Behandlung eines zentralen Terminus der idealistischen Philosophie. Fichte, den Hölderlin in Jena gehört hat, schreibt in seiner 'Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre' von 1796: „Der mir bekannte, und meinen Zwecken, sei es auch nur in Gedanken,

unterworfenen Teil der Sinnenwelt ist *ursprünglich* [...] mein Eigentum.“³³ ‚Eigentum‘ ermöglicht Fichte den Übergang von der „Handlungsart des menschlichen Geistes“ zur „Kategorie der Realität“³⁴ und ist somit eine entscheidende Gewährleistung des Idealismus überhaupt. „Es muß demnach ein Surrogat des Leibes geben, durch welches das, was damit verknüpft ist, als mein Eigentum bezeichnet werde. So etwas nennen wir das *Haus*. (Gehäuse, im weitesten Sinne des Wortes [...])“³⁵

Bei Hölderlin ist es allerdings ein sehr gefährdetes Zuhause. Der Reflexion droht innerhalb des festen Strophenbaues Bezugslosigkeit. Deshalb wird auch hier sorgfältig auf die Einhaltung von Maß und Gesetz der alkäischen Strophe gesehen, obwohl es doch um ‚Mein Eigentum‘ gehen soll. Es kommt lediglich zu *einer* merkbaren Veränderung, und auch sie ist noch regelbestimmt, ein Wechsel als Positionstausch der Quantität aufeinanderfolgender Silben, als Anaklasis im sonst genau alternierenden Neunsilber:

[...] wenn draußen mir
 Mit ihren Wellen allen die mächtige Zeit
 U - U - U - [- U] U
 Die Wandelbare fern rauscht und die
 Stillere Sonne mein Wirken fördert. (v. 45-48)

Die Versetzung hebt Bestimmtes in Vers und Strophe hervor. Die schweren, spondeisch wirkenden Silben („fern rauscht“) bringen in der metrischen Struktur das von „draußen“ Bedrohliche der „mächtige[n] Zeit“ zur Erscheinung. Die Abweichung vom Schema ist so als Störung integrierbar und funktional. Deutlich wird aber, wie Veränderungen des Strophenbaues und Gefährdungen des Ich zusammen gedacht werden.

³³ Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Mit Einleitung und Registern v. Manfred Zahn. 2., verb. und mit bibliograph. Hinweisen erg. Nachdruck Hamburg 1967, 3. Hauptstück, Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs oder die Rechtslehre, § 11, 115.

³⁴ Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Nach der 2., von Fritz Medicus hrsg. Aufl. von 1922 mit einem Sachregister von Alwin Diemer, Hamburg 1956, 1. Teil, Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre, § 1, 19.

³⁵ Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, a.a.O., II. Teil oder Angewandtes Naturrecht, § 19, 236.

Odenschema und Existenzrahmen des „ich“ sind einander ganz nah. Deshalb drängt Hölderlins Ode zur gesetzmäßigen Beachtung des Strophenbaues. Sie zielt auf den Erhalt des Schemas.

Es wirkt nur jetzt ganz anders als etwa in den Oden von Voß. Bei aller Ordnung sind die Sätze völlig gegen die Versgrenzen verschoben. Die damit provozierte Fragmentierung sowohl der Sätze durch die Versgrenzen als auch der Verse durch die Satzgrenzen ist das für Hölderlin Eigentümliche. Diese Spannung wird zudem nach innen ins Versgeschehen verlagert. Es kommen Zäsurverschiebungen hinzu und Kommata, die den Verslauf an anderen als den im Metrum vorgegebenen Stellen, wie zu einer Zäsur, unterbrechen. Wird die regelmäßige Zäsur überbrückt, entstehen mehrere neue, und doch bleibt der Vers immer auch noch für die alte transparent. Der durchgängige Umbruch ergibt voneinander separierte Kola. Jedes „und“ wird schließlich zu einem Bindewort, das ein fast gleiches Maß an Bindungslosigkeit einschließt. „Und“ heißt überhaupt erst, hier muß Verbindung hergestellt werden. Das macht die Gewinnung von Vers und Satz wirksam kenntlich, statt bloß den Zusammenhang zu offerieren. Zur Charakterisierung eignen sich Begriffe medizinischer Diagnostik fast besser als literaturwissenschaftliche Begriffe: Man könnte es Katatonie im Sprachlichen nennen oder Aphrasie, Disgrammatismus, ein Herstottern der Dinge.

*Und leuchtest du, o Goldnes, auch mir, und wehst
Auch du mir wieder, Lüftchen, als seegnestest
Du eine Freude mir, wie einst, und
Irrst, wie um Glückliche, mir am Busen? (v. 13-16)*

„Irren“ wird zum Ausdruck für die Erscheinungsweise des Satzes, und überleitende Partikel nützen nichts, sie verbinden sich mit Irrealem („als seegnestest / Du eine Freude mir“), oder sie werden zur *Erinnerung* eines Zusammenhangs verschoben („wie einst“), oder sie bedeuten einfach den bloßen Schein von Analogie („wie um Glückliche“). Die ungläubige Nachfrage des Ich, wieso ihm denn überhaupt noch Eindrücke vom erfüllten Leben in Zusammenhängen geblieben sind, nimmt sich als ständige Selbstunterbrechung aus („auch mir“, „Auch [...] mir wieder“, „mir, wie einst“, „mir [...]?“). Das macht die Zerrissenheit am Schein eines anderen total. Die Zäsuren bedeuten hier mehr als alles über sie hinweg Gesagte.

Longinus beschreibt diese Störungen einmal an den Versen Homers, wenn es um den Ausdruck von Gefahr geht: „die abgehackten und dennoch dahineilenden Worte erwecken den Eindruck der Angst, die hemmt und hetzt zugleich.“³⁶ Von der Art dieses Extremen ist bei Hölderlin nahezu jeder Vers. Der Kontextverlust, der droht, ist die strukturelle Entsprechung zur Bindungslosigkeit des Subjekts und zur Diskontinuität seines Lebens.

*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. (v. 25-28)*

Zu Beginn gibt es noch ein nicht-verstörtes Leben, mit Trennung und Teilung in ganz anderem Sinn: da teilen sich Menschen und Götter in die Arbeit an der Natur („[...] denn es wuchs durch / Hände der Menschen allein die Frucht nicht“), und es „bliket“ „milde das Licht herab, / Die Freude theilend“ (v. 9-12). Gegenüber der Verlagerung ins Ungewisse als direkter Konsequenz aus Hölderlins Verfahren erscheint jener Beginn wie ein Wunderbares, utopisch fern, ganz an den Anfang derjenigen Entwicklung zu stellen, um die es nun eigentlich, leider geht. Nie wird die Ode zu dem ‚großen Gedanken‘ einer solchen Stimmigkeit wirklich zurückkönnen. So liegt die Gattungsentwicklung, mit Klopstock als dem neuen Ausgangspunkt, nun paradox in einer zunehmenden Ferne vom Ziel.

³⁶ Longinus, Vom Erhabenen. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 1988, 59. Vgl. Andreas Thomasberger, „mein freundlich Asyl“. Hölderlins Odendichtung Homburg 1798-1800. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1986/87, Bad Homburg 1986/87, 7-21; 12 f.: Die „widerstreitenden Kräfte“, „entgegengerichtete[n] Tendenzen“ in Versbau und Satz sind für die Verhältnisse des Bewußtseins „die Wirklichkeit [...], die in der Gesamtheit ihrer Spannung nur von der Sprache des Gedichts erreicht werden kann.“ – Über die Möglichkeiten der Interpretation wird hier in den methodischen Voraussetzungen entschieden. Wird „die Einsicht in die wesentliche Wirklichkeitskonstitution“ nicht vollzogen, bleiben „Lyrikinterpretationen [...] deshalb gerade oft dem schieren Lyrismus verhaftet.“ (Winfried Nolting, Die Objektivität der Empfindung. Hölderlin. Mit einer Einleitung zu Kant und Hegel, [Studien zu einer Geschichte der literarischen Empfindung, Bd. 2], Stuttgart 1989, 89).

Aber der Gedichtfortgang ist nicht nur ein Wechsel in die Entfremdung, auch einer von Anschauung zu Reflexion. Deshalb verweist die Erinnerung des Anfangs in der sechsten Strophe nicht mehr nur auf das wunderbar Ferne, horazisch zur Idylle verklärt – „Beatus ille [...]“ (Epoden, II, 1), „Beglückt, wer, ruhig liebend ein frommes Weib, / Am eignen Heerd in rühmlicher Heimath lebt“ (v. 21 f.). Die Wiederaufnahme, wenn die Wörter des Glücks gehäuft werden, ist gleichzeitig überschattet von dem Verdacht eines aus Reflexionslosigkeit zu einfachen Genügens. Das „einst“ („wie einst“, „Einst war ichs“ [v. 15, 17]) wird zur Erinnerung der prinzipiellen Kindheit des vorbewußten Lebens. Wenn der nun Bewußte „stille den trauten Pfad / Zum Haine geh[t]“, dann sieht er enttäuscht, daß „dem golden die Wipfel schmückt / Sein sterbend Laub“ (v. 33-35). Das hätte auch schon vorher gesehen werden können, in jenem scheinbar völlig Schönen, begann doch da für manches „sterbend Laub“ der Herbst, ohne daß es jemals einen Sommer hatte. Freilich war es in diesem Sinne auch wieder kein Tod gewesen, vielmehr eine Hingabe: „wenn schon der holden Blüten / Manche der Erde zum Danke fielen.“ (v. 3 f.)

In jedem Fall fehlt den Synthesen des „Beglückt“ die Reflexion, die erst der Mangel gebiert. Damit steht die Reflexion aber auch unter der Voraussetzung des Mangels. So gehen das Unglück und das entwickeltere Bewußtsein eine genaue Verbindung ein, werden unglückliches Bewußtsein, das seine besseren Zeiten als Täuschung wahrnimmt. Kein Odenschwung ändert etwas daran. Der Odenschwung wird an einer Stelle sogar als thematisches Moment in der Darstellung direkt negiert: daß „die Seele mir nicht / Über das Leben hinweg sich sehne“ (v. 39 f.). Darin liegt ein Immanenzgebot; man muß sich zurechtfinden in dem, was ist.

Danach wird die Ausgangssituation des Gedichts für das Bewußtsein in seiner Distanz zurückgewonnen, aber nur als Allegorie, keineswegs so, wie es im Darstellungszusammenhang für etwas Wirkliches gelten könnte. „Sei du, Gesang [...] / Beglückender! mit sorgender Liebe mir / Gepflegt, der Garten“ (v. 41 ff.). Es ist etwas ausgestellt Poetisches innerhalb des Poetischen, eine Vermittlung, die lediglich noch Assoziationen folgen kann. Trotzdem hat sie als literarisch gewollte Indifferenz zugleich den realitätsfundierenden Charakter der Entscheidung. Durch ein im Sinne der Entscheidung „mit sorgender Liebe“ Tätiges wird aus dem Als-ob tatsächlich das Eigentum, das Fichte meinte – „Gehäuse,

im weitesten Sinne des Wortes“. Zu den voraussetzungslos guten Wirkungen der Entscheidung gehört dann nicht nur, daß eben das Gedicht entsteht, sondern auch, daß Hölderlins Verfahren durchgehender Zäsurierung eine neue, umlenkende Definition erfährt. Es kommt nun zu einer Rücknahme des Irritierenden, die sich konkret darin vollzieht, daß es zwar bei der von Einschnitten geprägten Erarbeitung des Textzusammenhangs ‚Stück für Stück‘ in die Strophe hinein, beim stockenden Sprechduktus und bei der Reflexion in Schüben bleibt. Dabei ist aber nicht mehr zielend zu lesen, sondern gewissermaßen in die Fläche der Strophen hinein. Der lyrische Zusammenhang Strophe wird zur freien Fügung semantischer Einheiten, das Schreiben und das Lesen werden zu einer Orientierung zwischen Textstellen, wie man sich denkt, daß einer „wandelnd / Unter den Blüten, den immerjungen, / In sichrer Einfalt wohne“ (v. 43 ff.).

„Der mit dem Tageslichte nur, ein / Armer, auf heiliger Erde wandelt“ (v. 27 f.), ist noch in einem fortdauernden Exil; die „wandelnden Götterkräfte“ (v. 32) entziehen sich noch proteushaft dem wünschenden „ich“, es fühlt sie nur „verzehrend [...] / Wechseln“ (v. 31 f.); „die mächtige Zeit / Die Wandelbare“ (v. 46 f.) ist gar das bedrohlich Unkenntliche. Aber dagegen steht ein anderer Gebrauch von ‚wandeln‘, der in der Leitmetaphorik vom „Gesang“ als „Garten“ auf die Reflexionsweise des Gedichts überstrahlt: Es ist kein Gehen, sondern ein Ergehen, wo „bleibende Stätte“ (v. 38) ist. Diese Bewegung meint den schönen Aufenthalt in schönen Räumen, nicht deren Durchqueren. Man geht „zum Haine“ (v. 34), aber man wandelt in ihm, fast bereits richtungslos, wie „rings im Felde“ (v. 5). So entsteht ja auch, an den Textzeugnissen nachprüfbar, Hölderlins Gedicht aus seinen Vorstufen: irgendwo in der Strophe wird die Konfiguration mit semantischen Stellen begonnen, deren Hölderlin sich bereits sicher ist, um von dort aus nach rechts, nach links, oben und unten einen Kontext aufzubauen. Hierdurch werden aus Reflexionsfragmenten ebenso viele Reflexionsanhaltel, als nähere und vertrauter werdende Umgebung für einen Wahrnehmungsvorgang. In der „Verfahrungsweise des poetischen Geistes“ (StA IV, 248) ‚steckt‘ Erfahrung.

Das „ich“ definiert sich in seiner eigenen Sphäre. In einer Vermischung von Strukturellem und Thematischem konstituiert die Ode den Erfahrungsraum des Subjekts. Ohne die odische Integration ist es nur ein Punkt des Nichtzurechtfindens in einer „Zeit“ des Nichtzu-

rechtfindens. Was den Charakter sinnvoller Objektivität gewinnen soll und damit auch eine Perspektive, muß im Entwicklungsgang des Gedichts durch spezifische Referenz zur Vorstellung gebracht werden. Und daran werden die Möglichkeiten der Konturierung von Bewußtsein im historischen Gefüge entworfen. Alles würde falsch, wenn das Glück im großen Zusammenhang nicht als mythisch entrücktes Ideal erkennbar bliebe. Entfremdung ist der Zustand, und Aufhebung der Entfremdung kann dann nur etwas sein, das gleichzeitig „bleibende Stätte“ und „Traum“ genannt werden muß.

V. *Poetischer Konzeptualismus*

Einfach um Täuschung handelt es sich trotzdem nicht. Die „Hütten der Freundschaft“, in denen wir „Ewig wohnten“, und das „freundlich Asyl“, „mit sorgender Liebe mir / Gepflegt“, weisen auf den Überschuß an Intention, der die Subjektivität in ihrem Wirklichkeitsaufbau prägt. Das ist, statt Widerspruch zu sein, wahrer Ausdruck der utopischen Sphäre bis zu dem Augenblick ihrer Durchsetzung als Realität. Damit werden gleichzeitig die imaginativen Antriebe jeder Verwirklichung wahrgenommen. Der Konjunktiv, in dem bei Klopstock und Hölderlin von den Lösungen gesprochen wird, enthält die Einsicht in die Begrenztheit des Projektierbaren und die Ferne des Ziels. Das ist schon deshalb richtig, weil die weitreichenden Forderungen, die menschliche Geschichte schließlich als Qualität ausmachen, immer mit der Schnitthaftigkeit menschlicher Existenz auskommen müssen. Es ist gut, wenn die Parze den Traum nur nicht zu früh endet.

Bei Fichte müssen die Gestalten des Selbstbewußtseins als Welt behauptet werden. Auf dem Weg von Klopstock zu Hölderlin kann sich das Bewußtsein entidealisiert in seinen Produkten finden. Die Differenz bleibt mitgesetzt; was sich ereignet, ist ein literarisches Erkennen. Und immer muß das eigene Relative beachtet werden, bei Hölderlin sogar als *sum cuique* („jedem sein Eigentum, / [...] meines auch“ [v. 50 f.]). Das hilft Totalisierung und Dogmatisierung des jeweiligen Realitätsentwurfs vermeiden. Damit wird verzichtet auf die Systemansprüche der Philosophie Fichte-Hegelscher Prägung. Aber deren Grundmotiv wird gerettet, daß die Deutungsleistungen des Bewußtseins der Bereich seiner Orientierung auch sind, ein poetischer Konzeptualismus also. Dabei können die Einschränkungen die Wertigkeit der Vorhaben im letzten

nicht mindern. Und „daß zu / Frühe die Parze den Traum nicht ende“, heißt schließlich nicht nur, daß er ein Traum ist, sondern auch dies, daß er das Leben ausmacht.

Das Paradigma hat Nachwirkungen, denen der umgestellte Blick nun vom Literarischen auf die Dinge, nicht umgekehrt, noch erst auf die Spur zu kommen hätte. Etwa argumentiert Pückler-Muskau noch 1834 für sein Ideal einer Landschaft als Garten so, daß es sich ausnimmt, als kommentiere er damit Hölderlins Gedicht, und zwar in einer Weise, die trotz der Privatheit des Vorhabens Anspruch macht auf ein Kümmern ums Ganze:

[...] wenn Jeder in dem Seinigen auch all das Seinige rastlos und vollständig thut, und die tausend Facetten sich dann zu einem Ringe leicht und schön verbinden, kann jener liebliche Traum der St. Simonisten: einer allgemeinen Verschönerung unserer Mutter Erde, einst verwirklicht werden. Gut möchte es aber zu diesem Zwecke seyn, uns einmal wieder von der traurigen Politik, die alles absorbiert und nicht viel dafür herausgiebt, ein wenig ab, dagegen der heitern Kunst, deren Dienst schon an sich Belohnung ist, ein wenig mehr zuzuwenden. Für die Regierung des Staats können wir doch in der That Alle nicht sorgen, sich aber und sein Eigenthum auf alle Weise zu veredeln suchen, das kann ein Jeder – und es ist sogar die Frage, ob auf solchem einfachen Wege, mit redlicher und schlichter Gesinnung, nicht selbst die so gewünschte Freiheit ruhiger und sicherer erreicht werden möchte, als durch noch so viel neue Proben äusserer theoretischer Staatsformen.³⁷

Aber alles verlangt nach Setzungen, im kleinen wie im großen. Das gilt sowohl für die Erfindung der Menschenrechte in der „Virginia Bill of Rights“ von 1776 wie für die Erfindung einer bürgerlichen Gesellschaft in der Revolution von 1789 oder für die Erfindung der Kategorien eines metaphysiklosen Denkens in der ‘Kritik der reinen Vernunft’ von 1781 oder für die Erfindung des Fliegens, der Luftschiffahrt mit der Montgolfière von 1783. Alte Wünsche, alte Träume. Alles kann ,noch

³⁷ Hermann Fürst von Pückler-Muskau, Andeutungen über Landschaftsgärtnerei verbunden mit der Beschreibung ihrer praktischen Anwendung in Muskau [...] Mit [...] einer Einleitung v. Albrecht Kruse-Rodenacker, Stuttgart 1977, 149.

einmal schöner gedacht werden', als es ist. In der Pomologie werden durch Pfropfung des Edelreises neue Obstsorten erfunden, „von dem / Fleiße der Menschen mit Müh gewartet“ und mit „Pomonens süsser Gabe, der mannichfach / Gestalteten“, als Lohn. Oder es reift im Treibhaus, „Unter dem Glas' in erkargter Sonne“ die „Ambrosiafrucht“. Die Fabrikation des Rübenzuckers wird aufgenommen. Und Alexander von Humboldt glaubt in seiner großen „physischen Weltbeschreibung“ erkennen zu können, wie die Pläne der Menschen allmählich den Gottesplan durchdringen. Sie machen aus seiner Welt die ihre: „Schneller als das Licht trägt in die weiteste Ferne Gedanken und Willen der geschlossene elektrische Strom.“³⁸

Allerdings läßt sich da vom Fortschritt längst auch ganz anders sprechen. Orte, an denen sich die Spuren des Menschen verlieren, Reservate der Natur werden zu Idyllen. Pückler-Muskau hat es sich nicht träumen lassen, daß durch seinen Landschaftsgarten, die Neiße entlang, in ferner Zukunft einmal eine Hauptkampflinie, noch später eine Grenze zwischen Ost und West gezogen wird. Die Poesie des Lebens ist unter diesem Aspekt immer utopischer geworden. Mit Desillusionierung und Scheitern wird aber je nur die Notwendigkeit zu neuer Definition freigelegt, und es muß keine sein, die sich noch aus der Nähe zur bald für elitär geltenden Philosophie des Idealismus verstehen läßt. Die Menschen müssen erfinden, was sie eigentlich zu Menschen macht, Gesetz und Freiheit, ihre ganze Theorie und Praxis, Erkenntnis und Wahrnehmung sogar. Es wäre ein Mißverständnis, wenn die Zurückdrängung der lyrischen Konstruktion Ode, die allmähliche Zurückdrängung des Lyrischen überhaupt und der Vorzug, der dann Drama und Prosa gegeben wird, bedeuten sollte, das alles ließe sich doch mimetischer haben. Und um so mehr auf der anderen Seite der konzeptualistische Charakter der Setzungen durchscheint, um so mehr bedürfen sie des Gewinns an Wirklichkeit, der aus der Mühe um sie und der Arbeit an ihnen hervorgeht. Ohne sie ist nichts, das dem „ich“ Gegend wäre. So schiebt sich, zu sinnvollen Entwürfen, das Fiktionale in das Reale hinein, und das Poetische muß in dieser allgemeinen Hinsicht seinen Anteil an der Lebenspraxis wahren.

³⁸ Alexander von Humboldt, Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. In: Gesammelte Werke von A.v.H., Bd. 2, Stuttgart 1844, 277.

Hölderlins Klauseln

Von

Hans Gerhard Steimer

Von Anfang an schien den Lesern des 'Hyperion' Hölderlins Sprache mehr der Poesie als der Prosa anzugehören. Bereits vor Erscheinen des zweiten Bandes bemerkt Suzette Gontard, die vielleicht erste Leserin, „[...] daß du deinen lieben *Hyperion* auch einen Roman nennst, ich denke mir aber immer dabey ein schönes Gedicht.“ („Den 19ten März“ 1799, Abbildung FHA 18, 335) In der ersten Rezension beider Bände sagt der Freund und Lehrer Carl Philipp Conz wohlwollend, wenn auch nicht ohne kritischen Unterton: „Das Ganze ist, nach unsrer Ansicht, mehr ein Poëm, als ein Roman: ein lyrisches Gedicht von grösserer Ausdehnung könnte man es nennen.“¹ Und in der ersten Biographie Hölderlins spricht Wilhem Waiblinger von 'Hyperion' als einer „Sammlung lyrischer Gedichte“.² Dieses Diktum übernimmt Wilhelm Sigmund Teuffel, der kompetente Rezensent der Ausgabe von 1846. Er kommt auch schon der dichterischen *μηχανή* auf die Spur, die diesen Eindruck wesentlich bewirkt:

Als Gedicht aber, oder vielmehr eine Sammlung von (lyrischen) Gedichten, gibt sich der *Hyperion* zu erkennen durch seine dichterische Form. Ein fester edler Rhythmus durchzieht das Ganze, und unzähligmale wird durch die Zusammenstellung einer Reihe gleichartiger Rhythmen die poetische Prosa in vernehmliche Poesie verwandelt, [...] Diese metrische Form ist häufig genug durch ungewöhnliche Wortstellung absichtlich herbeigeführt, [...] Durch dieses alles bekommt die Sprache eine stolze, fast dithyrambische Haltung [...]³

¹ In: Tübingsche gelehrte Anzeigen 1801, 4. Stück, 12.1., 25-28; vgl. Nr. 17 e, StA VII 4, 68 und 72.

² Wilhelm Waiblinger, Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn. In: Zeitgenossen, Biographisches Magazin für die Geschichte unserer Zeit, 3. Reihe Bd. III, Nr. XXIV, Leipzig 1831, 161-189; vgl. Nr. 499, StA VII 3, 50-80.

³ In: Monatblätter zur Ergänzung der Allgemeinen Zeitung, Augsburg, [Jan./

An Stelle der von Teuffel gegebenen Beispiele genüge hier das Ende des Romans: „Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.“ (FHA 11, 782) Acht Daktylen aneinandergereiht, wobei der katalektische Schluß sich mit dem Auftakt am Satzbeginn zu einem neunten Daktylus verbindet, so daß die Metapher des Kreislaufs auch in der metrischen Struktur realisiert ist. Schon hier läßt sich allerdings beobachten, daß der spezifisch Hölderlinische Ton erst durch die beiden abschließenden Meißelschläge zum Klingen kommt, die gegenrhythmische Unterbrechung: „So dacht' ich. Nächstens mehr.“ Die „vernehmliche Poesie“ entsteht offenbar nicht einfach aus der Reihung gleichartiger Rhythmen, eher aus ihrem kalkulierten Wechsel.

Im 20. Jahrhundert hat es nicht an Untersuchungen zum Rhythmus der poetischen Prosa Hölderlins gefehlt. Dietrich Seckels Standardwerk 'Hölderlins Sprachrhythmus' unterscheidet im 'Hyperion' fünf rhythmische Typen: ‚schwingend-springend, wellenhaft-pulsierend, stoßhaft-gespannt, schreitend-eben, drängend-wuchtig‘. Solche Typologien an Hand von Metaphern aus Motorik und Kinetik trifft Hölderlins Vorwurf aus den 'Anmerkungen zum Oedipus', die Kunstwerke seien „bis izt mehr nach Eindrücken beurtheilt worden, die sie machen, als nach ihrem gesezlichen Kalkul und sonstiger Verfahungsart, wodurch das Schöne hervorgebracht wird“ (FHA 16, 249). Wie aber sonst sind rhythmische Phänomene zu fassen, Bewegungen aufzuzeichnen, gar Gesetze abzuleiten, handelt es sich doch hier um Prosa, ungebundene Rede, der die numerischen Normen der Metrik fremd sind?

Die Gleichsetzung von Prosa mit metrisch ungebundener Sprache stimmt nicht ganz. Das hängt mit der Geschichte der Prosadichtung zusammen. In der griechischen Literatur erschien sie erst, als auf allen Gebieten Poesie bereits entwickelt war. Sie emanzipierte sich zunächst in Theogonie, Genealogie und Periegese. Der Satz, ihre wichtigste Gliederungseinheit, weist zumindest an einer Stelle noch das Mal der Abkunft von der älteren Versstruktur auf. Es ist der Satzschluß. Er war

Febr.], Jg. 1847, 61-72; vgl. Nr. 19 e, StA VII 4, 122-132; 131. Die entsprechende Passage der dem Artikel zugrunde liegenden Tübinger Vorlesung Teuffels zitiert Ulrich Hötzer, Hölderlins Dichtung als Gegenstand einer zeitgenössischen Vorlesung von W. S. Teuffel. Eine Mitteilung. In: HJb 1952, 123 f.

in der klassischen Prosa meist metrisch geregelt. Zweck dieser Normierung war, den Sprachfluß durch wiedererkennbare rhythmische Muster zu gliedern. Sprachkunstwerke wurden ja, auch als schon schriftlich tradierte, weithin mündlich verbreitet. Dabei war das auditive Profil von entscheidendem Gewicht. Lange schrieb man laut sprechend oder diktierte. Dichten kommt von diktieren. So verfaßt Paulus seine Briefe, in antiker Tradition. Und man las laut. Wenn in der Apostelgeschichte der äthiopische Kämmerer auf seinem Wagen den Propheten Jesaja liest, so hören die Fußgänger auf der Straße mit (Act. 8, 26-31). Noch Augustinus berichtet mit Staunen, daß Ambrosius als Bischof in Mailand schweigend zu lesen pflegt und macht sich Gedanken über die Ursache dieser sonderbaren Gewohnheit (Conf. VI, 3). Vor diesem Hintergrund wird die Forderung des Aristoteles verständlich, die Satzgrenze dürfe nicht heteronom von der Interpunktion des Schreibers – oder, wie Cicero hinzufügt, vom Atem des Sprechers – „sondern allein durch den Rhythmus verdeutlicht werden“ (Rhet. III, 8).

Wer Hölderlins 'Hyperion' laut liest, wird bemerken, wie sich der Rhythmus zum Satzende hin verdichtet und vereindeutigt. Der Satz wird zur autarken Einheit und weist zugleich über sich hinaus, indem die folgende Sprechpause, meist durch Verlangsamung vorbereitet, mitkomponiert ist. Die vernehmliche Schlußkadenz mischt sozusagen die Hefe des Schweigens unter. Jeder Leser kann die Probe aufs Exempel machen und in den Rhythmus der Satzschlüsse des Romans eingreifen. Man ändere etwa „Die Priesterin darf aus dem Tempel nicht gehen. Du bewahrst die heilige Flamme, du bewahrst im Stillen das Schöne, daß ich es wiederfinde bei dir.“ (FHA 11, 706)⁴ zu ‚[...] darf nicht aus dem Tempel gehen.‘ und ‚[...] es bei dir wiederfinde.‘ – der charakteristische Tonfall ist zerstört, die Sprache ‚atmet‘ nicht mehr. Beim Bau der Kadenzen bedient sich der Dichter verschiedener Kunstmittel: meist Versetzungen, oft Elisionen, gelegentlich Silbenauffüllungen. Beispiel für rhythmisch bedingte Inversion: „Unsre Seelen mußten um so stärker sich nähern, weil sie wider Willen *waren verschlossen gewesen*.“ (607) Für Silbenauslassung: „Ach! der königliche Jüngling hätt'

⁴ Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die in Klammern angeführten Seitenverweise im folgenden auf FHA 11.

ein *besser* Loos verdient.“ (730) Für Silbenerweiterung: „[...] laß alles Leben in mir und allen Geist nur dir zufliegen; nur dir, in seeliger endloser Betrachtung!“ (670)

Hölderlin las griechische, aber auch jene lateinischen Autoren im Original, die Meister waren in der Kunst der Klausel, dem metrisch geregelten Abschluß von Kola und Perioden in gehobener Prosa: Cicero, Seneca, Quintilian, Tacitus, Plinius d. J., Curtius Rufus. Auch im Theologiestudium war er mit dem Gebrauch der Klausel konfrontiert, die seit Augustinus von quantifizierender zu akzentuierender Metrik übergeht. In der mittellateinischen Prosa spricht man von ‚cursus‘; die vielfältigen Klauselmetren werden vereinfacht, zugleich bestimmen sie auch die Lage der Wortgrenze. Die in den klassischen Mustern beobachteten Klauselgesetze sind erst von Philologen des 19. Jahrhunderts erkannt worden – Wiederentdeckung lange verschütteten Wissens. In der Rhetorik wurde aber der Prosarhythmus immer behandelt, meist mit besonderer Rücksicht auf die Klauseln.⁵

Die früheste und seither kanonische Zusammenfassung findet sich in Hölderlins Bibliothek bei Aristoteles:

Die Beschaffenheit des Prosaausdrucks darf weder in Versmetrik noch im Fehlen des Rhythmus bestehen. [...] Was des Rhythmus entbehrt, ist ohne Begrenzung. Begrenzung muß aber vorhanden sein, nur nicht durch das Versmetrum; denn unangenehm und unerkennbar ist das Unbegrenzte. Alles aber wird durch die Zahl begrenzt. Das Zahlensystem für die Beschaffenheit des sprachlichen Ausdrucks aber ist der Rhythmus, wovon die einzelnen Metra Abschnitte sind. Daher muß die Prosarede einen Rhythmus haben. (Rhet. III, 8)⁶

⁵ Das ungewöhnliche Interesse der Schriftstellergeneration Hölderlins am Prosarhythmus zeigt sich etwa bei Novalis, in Jean Pauls ‚Streckvers‘-Konzeption oder in der brieflichen Diskussion über den Numerus in Schleiermachers ‚Monologen‘ (Friedrich und Dorothea Schlegel an Schleiermacher, 2. Juni 1800, Schleiermacher an Brinkmann, 27. Mai 1800; vgl. auch Friedrich Schlegel an Schleiermacher, 2. März 1799. Zur Versmetrik in der Prosa August Ludwig Hülsens. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 3. Abt., Bd. 24, hrsg. v. Ernst Behler, unter Mitwirkung anderer Fachgelehrter, Paderborn 1985, 235).

⁶ Übersetzung nach Sieveke, de Groot und Schmid; vgl. Franz G. Sieveke,

Nach dem Vorbild der pythagoreischen Auffassung von musikalischer Harmonie als sinnlich wahrnehmbarem Zahlenverhältnis ist hier der Rhythmus arithmetisch gefaßt. Folgenreich ist vor allem die Funktionsbestimmung als Grenzmarke. Die Ächtung des Versmetrums bedeutet nicht nur den von der Gattung gebotenen Verzicht auf ein metrisches Schema, sondern zugleich die Ablehnung der in der Poesie bevorzugten Maße. Aristoteles empfiehlt für Satzanfang und -ende geeignete Metren. Ihr Gebrauch soll nur unterschwellig wahrnehmbar sein, beim Hörer und Leser nicht eigens Aufmerksamkeit beanspruchen.

Als Teil einer vierbändigen Ausgabe, Lyon 1588, besaß Hölderlin Ciceros ‚Orator‘, der die bis dahin ausführlichste Theorie des Prosarhythmus (III, 173-236) mit vorbildlicher Anwendung verbindet. Cicero legt das Schwergewicht seiner Darstellung auf die metrischen ‚clausulae‘ (199, 204, 212-226). Sie sollen organisch aus dem Satzrhythmus hervorgehen, dabei Eintönigkeit vermeiden. Er erwähnt ihren mnemotechnischen Nutzen und betont als Redner das Performative, die suggestive Wirkung.⁷

Dionysios von Halikarnass, den Hölderlin in der Magisterarbeit ‚Geschichte der schönen Künste unter den Griechen...‘ (FHA 17, 41-66) zitiert, stellt in seiner Schrift über die Wortfügung die Nähe der Kunstprosa zur Poesie heraus. Ihrem Rhythmus widmet er die beiden Schlußkapitel. In detaillierten Analysen weist er an Textbeispielen aus Demosthenes nach, daß dessen Prosarhythmus kalkuliert ist. Er zeigt, daß ausgefeilte Technik und gelehrtes Wissen keinen Gegensatz zur

München 1980, 183-185. Hölderlin besaß die dreiteilige ‚Rhetorik‘ des Aristoteles vermutlich in der Edition des Antonius Riccobonus, Hannover 1630. Im Unterschied zu einer vorangehenden Ausgabe mit wortgleicher Titelfassung, Rostock 1572, bietet sie im Titel ἈΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΕΧΝΗΣ ῬΗΤΟΡΙΚΗΣ βιβλία γ die von Adolf Beck (StA VII 3, 394) gesuchte Erklärung für die fehlerhafte Wiedergabe ‚Aristotelis Technae Rhetoricae Biblia V.‘ in der nach Hölderlins Tod angefertigten Liste seiner Nürtinger Bücher (Nr. 653, StA VII 3, 388-391): nur als Minuskel ließ sich die griechische Zahl ‚γ‘ mit einer römischen ‚V‘ verwechseln.

⁷ Johann August Ernesti, Clavis Ciceroniana, von Hölderlin in der Auflage Halle 1769 benutzt, grenzt im Artikel ‚Numerus‘ den (Prosa-)Rhythmus vom (Vers-)Metrum ab. Immanuel Johann Gerhard Schellers ‚Anleitung die alten lateinischen Schriftsteller philologisch und kritisch zu erklären und den Cicero gehörig nachzuahmen...‘, in Hölderlins Bibliothek in der 2. Auflage, Halle 1783,

künstlerischen Spontaneität bilden müssen, sondern ihr zu Gebote stehen können. Auf die Kadenz geht er dabei nicht gesondert ein.

Mit Quintilian wird Hölderlin im Rhetorikunterricht bekannt geworden sein, den er seit dem sechsten Lebensjahr besuchte; er behandelt die Klauselmetrik im neunten Buch der 'Institutio oratoria'. In der niederen Klosterschule Denkendorf wurde nach Christoph Caldenbachs 'Compendium Rhetorices' unterrichtet, wo auf die katechisierende Frage „Quid ad Numerum Oratorium pertinet?“ unter anderem mit dem Hinweis auf die Wahl der für Beginn und Abschluß von Perioden geeigneten Silbenquantitäten und Versfüße zu antworten war (Liber III, 'De Elocutione'). In der höheren Klosterschule Maulbronn standen Ernestis 'Initia Rhetorica' auf dem Lehrplan. Sie gehen auf den Prosarhythmus im Kapitel 'De Ornatu & Compositione, Structura et Numero' ein und beschäftigen sich besonders mit der Angemessenheit ruhiger beziehungsweise bewegter Klauseln. Die Darstellung der Prosametrik in den Lehrbüchern erweckt insgesamt den Eindruck, daß hier mehr oder weniger totes Wissen der Vollständigkeit wegen weiter mitgeführt wird.

Unabhängig vom Rhetorikunterricht wurde Hölderlins Poetik früh beeinflusst von der dem Longin zugeschriebenen Schrift 'Vom Erhabenen'. Er kannte daher den Spott, mit dem der Autor asianisch extensive Rhythmisierung der Rede bedenkt, deren Hörer „die obligate Klausel vorauswissen, den Text mit dem Fuß skandieren und wie im Chor die Schlußkadenz vorweg angeben“ (41, 2).

Jean Paul behauptet von Lessing, er habe „die Tonfälle der Perioden-

versucht, den „numerösen Schlußfall“ utilitaristisch vom Gebot akustischer Verständlichkeit öffentlicher Rede herzuleiten. „Hernach hat es Cicero zu einer Sache des Wohlklangs gemacht.“ (359) Der Schulmann, mit den Traditionen antiker Rhetorik nicht mehr genügend vertraut, rügt seinen Cicero, von den 'poetischen Gliedern' in der Prosa „viel Redens“ zu machen, „vermuthlich, weil es eine Lieblingsmaterie damaliger Zeiten war.“ (360) Entgegen seinen Ausführungen in der ersten Auflage verurteilt Scheller jetzt den rhythmischen ‚Wohllaut‘ der Prosa – „vielleicht besteht er nur in der Einbildung“ – pauschal als „ein studirtes, ein erlerntes Gefühl“ (360 f.). „Der wahre Kenner betrachtet ohnedem die Worte nur als die Schalen oder Hülsen der Gedanken, und als Kennzeichen derselben, folglich heftet er seine Aufmerksamkeit bloß auf letztere.“ (362) – „Wozu der Klang?“ (363)

Schlüsse berechnet und gesucht“.⁸ Berechnung setzt Regeln voraus; sie sind für den Prosarhythmus aus Vorbildern zu entwickeln oder der klassischen Rhetorik zu entnehmen. Wenn Hölderlin, wie im folgenden gezeigt wird, metrisch fixierte Satzschlüsse verwendet, ist damit jedoch nicht gesagt, daß er Anleitungen folgt. Die lebendige Sprache ist immer zuerst da, Regeln sind abgeleitet. Auch rhythmische Traditionen haben sich im Klangkörper der Sprache selbst sedimentiert und müssen nicht erst von außen an sie herangetragen werden. Andererseits kann zu der Aufmerksamkeit, die Hölderlin der rhythmischen Gestaltung seiner Kadenz schenkt, durchaus das von der Rhetorik tradierte Wissen beigetragen haben.

*

Die ausgeprägte Rhythmik der Sprache des 'Hyperion' ist in den Satzkadenz metrisch faßbar. Zur Messung ist hier ein möglichst einfaches und voraussetzungsloses Verfahren gewählt. So wird auf die übliche Benennung von Versfüßen verzichtet, deren Abgrenzung immer problematisch ist. Auch beschränkt sich die Untersuchung auf das Satzende. Kriterium ist der Punkt bzw. Großschreibung nach Ausrufzeichen, Fragezeichen, Doppelpunkt oder Gedankenstrich; bei obligatorischer Großschreibung ist analog dem Gebrauch in vergleichbaren Fällen entschieden. Eine für weiterführende Studien zu empfehlende Einbeziehung der Kadenz vor Sprechpausen innerhalb des Satzes ist, da mit allen Schwierigkeiten der Kolometrie belastet, nicht vorgenommen. Schließlich werden nur Takte⁹ mit einfacher und mit Doppelsenkung berücksichtigt. Weitaus die meisten Satzschlüsse lassen sich darauf zurückführen. Für die Diktion des Romans ist nämlich charakteristisch, daß sie den Hebungsprall ebenso meidet wie Folgen von mehr als zwei gleichmäßig tonlosen Senkungen. Hans-Werner Bertallots Behauptung, in Hölderlins Roman „stoßen [...] nie zwei Tonsilben unmittelbar aufeinander, und nie werden sie durch mehr als zwei Nebensilben

⁸ Vorschule der Aesthetik, § 86 Wohlklang der Prose. In: Jean Paul, Werke, Bd. 5, hrsg. v. Norbert Miller, München 1963, 328.

⁹ ‚Takt‘ hier abkürzend für die aus Hebung und einer oder mehreren Senkungen bestehende Einheit. Die in der Verslehre mit dem Begriff verknüpfte Dimension der Zeitmessung ist in dieser Untersuchung ausgeklammert.

getrennt“¹⁰ bezeichnet richtig die auffällige Tendenz, übersieht allerdings Ausnahmen wie: „Sechs Tage nach der Schlacht lag ich in einem peinlichen tödähnlichen Schlaf.“ (738). Solche rhythmischen Ereignisse sind selten und, wie hier, fast regelmäßig als ‚Programmusk‘ mit Signalcharakter gesetzt. Daher erfaßt dieser Filter, trotz des Ausfalls der für die Messung zu kurzen Sätze, im ‚Hyperion‘ immerhin 91% der Satzschlüsse.

Antike Klauselanalysen beachten in der Regel die zwei oder drei letzten ‚pedes‘, neuere berücksichtigen statistisch bis zu acht Silben. In dieser Untersuchung wird der Umfang von den drei letzten Hebungen im Satz konstituiert. Die Einheit hat den Vorteil der Griffbarkeit, sie reicht vergleichsweise weit zurück und hebt markante patterns aus, ohne zu spezifisch und damit unübersichtlich zu werden. Gleichzeitig gewinnt sie Einheiten, die in Hölderlins eigenrhythmischen Gedichten häufig als Verszeile stehen. Wegen des meist leicht einsetzenden Verses der ‚Gesänge‘ ist mit dieser Rücksicht zusätzlich eine unbetonte Auftaktsilbe einbegriffen. Wenn etwa in der ‚Wanderung‘ jede dritte Versfuge genau mit den so definierten Klauselgrenzen übereinstimmt, so erweisen sie sich als nicht ganz willkürlich gewählt. Was hier als rhythmische Einheit auftritt, wird sich auch in den Satzkadenz der Prosa Hölderlins als Ensemble betrachten lassen und am ehesten zur analytischen Maßeinheit taugen. Zusammenfallen von Klausel- und Wortgrenze ist dabei nicht verlangt. Im dreihebigen Abschnitt sind acht Kombinationen von Einfach- und Doppelsenkungen möglich:

- keine Doppelsenkung
- eine Doppelsenkung: nach der letzten Hebung
nach der vorletzten Hebung
nach der drittletzten Hebung
- zwei Doppelsenkungen: nach der letzten und vorletzten Hebung
nach der letzten und drittletzten Hebung
nach der vorletzten und drittletzten Hebung
- drei Doppelsenkungen

¹⁰ Hans-Werner Bertalot, Hölderlin – Nietzsche. Untersuchungen zum hymnischen Stil in Prosa und Vers, Berlin 1933, 57.

Die vier Klauseln mit Doppelsenkung am Ende sind in den hier untersuchten Hölderlintexten so selten, daß sie in der Auswertung zusammengefaßt werden können. Die vier anderen kommen jeweils mit betonter oder unbetonter Schlußsilbe (männlich, stumpf – weiblich, klingend) vor, was durch die Indexziffern _{1 2} bezeichnet ist. Sie sind nach der Reihenfolge ihrer Häufigkeit im ‚Hyperion‘ mit Großbuchstaben benannt. Hier die berücksichtigten Klauseln:

- A₁ U – U – U –
- A₂ U – U – U – U
- B₁ U – U – U U –
- B₂ U – U – U U – U
- C₁ U – U U – U U –
- C₂ U – U U – U U – U
- D₁ U – U U – U –
- D₂ U – U U – U – U
- E U – U – U – U U U – U – U U – U U
- U – U U – U – U U U – U U – U U – U U

Zur Messung werden die Texte skandiert. Betonungen sind zu verstärken, der Unterschied zwischen Haupt- und Nebenton wird nivelliert.¹¹ In der Mehrzahl der Sätze schält sich allein durch Akzentuieren der hebungsfordernden Silben (‚natürlicher Wortakzent‘ im Satz) das Skelett eines regelmäßigen Iktus heraus. In den anderen Fällen wird das metrische Schema mit der größten Kongruenz zur ungezwungenen Betonung ermittelt, wobei nicht allein die hebungsfordernden, sondern auch die hebungsfähigen Silben einen Akzent tragen können.

Karl Philipp Moriz veranschaulicht das Verfahren im vierten Brief seines ‚Versuchs einer deutschen Prosodie‘ von 1786 an dem Kolon

¹¹ Zumal das verpönte ‚Leiern‘ in der Schule ausgetrieben wird – Straub/Huilllets ‚Empedokles‘-Verfilmungen provozieren mit dem Verstoß gegen diese Konvention –, ist ein innerer Widerstand zu überwinden. Es geht aber hier nicht um Rezitation, sondern ausschließlich darum, zu Studienzwecken einen Parameter der komplexen dichterischen Sprachbewegung zu isolieren.

„Klimm’ ich zu der Tugend Tempel“,

wie die prosaische Deklamation über *ich zu der* die Stimme gleich schnell hinweilen läßt:

– u u u | – u | – u
Klimm’ ich zu der | Tugend | Tempel.

die Melodie des Verses hingegen dem *zu*, weil es neben dem unbedeutendern *der* steht, ein gleiches ‚Interesse‘ mit den übrigen bedeutendern Silben giebt, so daß aus dieser Silbenstellung nun ein wohl abgemeßner Trochäischer Vers entsteht:

– u | – u | – u | – u
Klimm’ ich | zu der | Tugend | Tempel.

Bei der Messung entscheidend ist also das relative Gewicht der Silben in ihrer Folge. Von drei tonlosen Silben trägt fast durchweg eine den die Iktierung ermöglichenden Nebenton. Die Klausel ist hier durch kursive Schrift hervorgehoben. Eine von den Klauseltypen A bis E nicht erfaßte Kadenz – neben zu kurzen Sätzen Schlüsse mit Folgen von zwei Hebungen oder drei Senkungen – ist durch Spiegelstrich (–) bezeichnet.

Während bekanntlich die prosodische Festlegung ganzer Sätze in den wenigsten Fällen gelingt, sind weitaus die meisten Kadenzen auf diese Weise metrisch eindeutig zu bestimmen. Skansionen verschiedener Sprecher differieren im Grad der Schematisierung in Richtung auf die erfaßten Klauseln (also im Größenanteil der Rubrik ‚Sonstige‘), kaum jedoch in deren Proportionen. Hier für die häufigsten Klauseln jeweils ein Beispiel.

Klauseltyp A:

u – u – u –
Ich setzte mich ruhig wieder *aufs Pferd und ritt binab.* (A₁) (605)

u – u – u – u
Wir sprachen viel von Freude und Schmerz, *und liebten, haßten beide.* (A₂) (617)

Klauseltyp B:

u – u – u u –
O Freund! am Ende söhnet *der Geist mit allem uns aus.* (B₁) (709)

u – u – u u – u

O es war ein liebes Bild, *gewebt von Größe und Leiden!* (B₂) (719)

Klauseltyp C:

u – u u – u u –
So liebt’ ich, so war ich geliebt. (C₁) (589)

u – u u – u u – u
Geschiehet doch alles aus Lust, *und endet doch alles mit Frieden.* (C₂) (782)

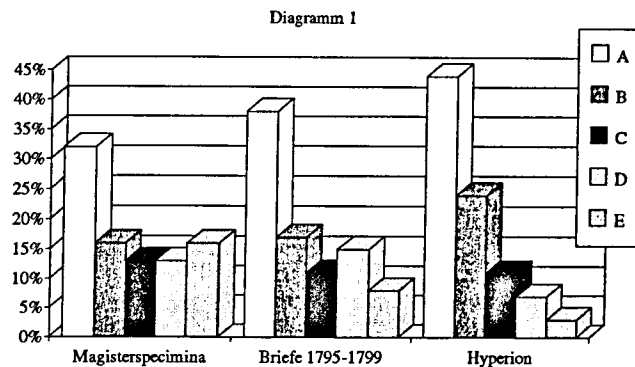
Obwohl die Klauseltypen sich nur durch Versetzung des Akzents um jeweils eine Silbe unterscheiden, sind Fälle, in denen eine Kadenz zwei Klauseln zugeordnet werden kann, selten. Auf eine Festlegung wurde dann nicht verzichtet. In prosodischen Zweifelsfällen orientiert sich die Klassifizierung an Hölderlins Meidung des Hebungspralls und der Folge von mehr als zwei unbetonten Silben. So kann bei unsicherer Grenzziehung zwischen Klausel D₁ und E durch fragliche Betonung der Schlußsilbe (dies die häufigste Ambivalenz; z. B.: „[...] mit verborgener Ordnung untereinanderwirft.“ [637]) der leichte oder schwere Beginn des anschließenden Satzes den Ausschlag geben: diejenige Skansion ist vorzuziehen, die ohne Hebungsprall und Dreifachsenkung auskommt. In den angeführten Beispielen ist die alternative Bestimmung gelegentlich mit Fragezeichen beigefügt.

*

Dem Nachweis, daß ein Autor rhythmisch gewählte Kadenzen als Stilmittel einsetzt, dient der Vergleich mit ametrischer Prosa. Bei Hölderlin hält es schwer, in dieser Hinsicht unverdächtige eigene Referenztexte zu bestimmen. Rhythmisch stilisiert ist selbst die Sprache der poetologischen Arbeiten; die philosophischen Aufsätze sind für statistische Auswertung zu kurz, die beiden Prosaübersetzungen vom Metrum der Vorlage affiziert. Hier sind zu diesem Zweck die vor der Arbeit am ‚Hyperion‘ entstandenen Magisterspecimina herangezogen. Ausgangsvermutung war, daß in Hölderlins wissenschaftlicher Prosa die rhythmische Profilierung der Satzgrenzen die geringste Rolle spielen werde, auch wenn die schlanke, oft lakonische Diktion beider Arbeiten an hervorgehobenen Stellen rhythmisch laborierte Perioden aufweist. In der ‚Geschichte der schönen Künste unter den Griechen...‘ sind, um Verzeichnungen zu vermeiden, Satzschlüsse mit griechischen Personen-

namen ausgelassen, von denen zudem oft nicht sicher ist, wie Hölderlin sie betonte. Entsprechend sind in der 'Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen' (FHA 17, 67-84) die Schlüsse mit Kapitel- und Verszahlen der Belegstellen nicht erfaßt, ebensowenig in beiden Arbeiten natürlich die Zitate.

In der Korrespondenz des Dichters steigert sich die Diktion oft zur Höhe des Briefromans. Daher war zu erwarten, daß der rhythmische Status der Briefe zwischen den Universitätsarbeiten und dem 'Hyperion' angesiedelt sei. Ausgewertet wurden die autograph überlieferten Schreiben der Jahre 1795 bis 1799, ohne Ort- und Datumzeile, Anrede- und Unterzeichnungsformel. Diagramm 1 stellt das Klauselprofil der drei Textgruppen nebeneinander.



Die zuerst auffallende Gemeinsamkeit in den Klauselfrequenzen beruht auf einem generellen Betonungsmerkmal der deutschen Sprache. Ihre bekannte Affinität zu jambischen und trochäischen Versmaßen zeigt sich bei allen drei Textgruppen in der Dominanz des alternierenden Gangs von Klauseltyp A. Sie ist jedoch unterschiedlich ausgeprägt. In den Magisterarbeiten ist sie mit 32% der Satzschlüsse gering, steigert sich in den Briefen auf 38% und erreicht im 'Hyperion' 44%. Auffällig sind die Differenzen vor allem in der Gewichtsverteilung der übrigen Klauselanteile. Während in den Magisterarbeiten die Frequenzen der Klauseltypen B bis E sich zum vergleichsweise homogenen Feld gruppieren, treten sie in den Briefen auseinander, und im Profil des 'Hyperion' zeichnet sich eine klare Gliederung ab. Sie entsteht durch

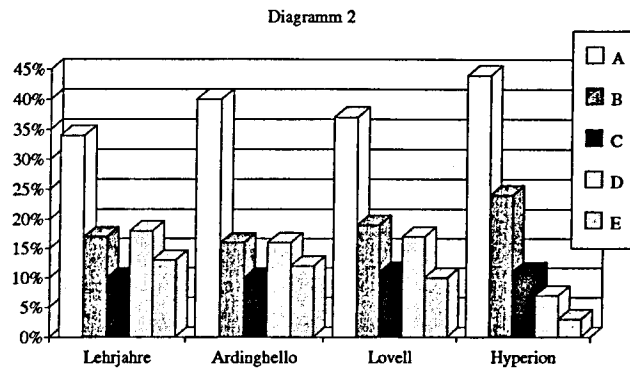
Bevorzugung von B (Magisterspecimina: 16%, Briefe: 17%, 'Hyperion': 24%) und Reduktion von D auf etwa die Hälfte. Außerdem ist die Doppelsenkung am Satzende vermieden: Typ E hält im Roman nur noch ein Fünftel des Anteils in der wissenschaftlichen Prosa. Einige dieser Tendenzen zeigen sich – übrigens, was hier nicht dargestellt ist, chronologisch zunehmend – bereits im Profil der Briefe. Dort findet sich ebenfalls die bei Klauseltyp A gewachsene, bei E verminderte Häufigkeit; nicht ausgeprägt sind dagegen die im Roman kontrastierenden Gewichtungen von B und D. Als Ergebnis der Gegenüberstellung mit der Sprache der Magisterspecimina und der Briefe läßt sich festhalten: Es gibt in der Prosa des 'Hyperion' sowohl gesuchte als auch gemiedene Klauseln.

Ein cursorischer Vergleich mit Texten anderer zeitgenössischer Autoren bestätigt das. Die herangezogenen Proben aus Goethe, 'Wilhelm Meisters Lehrjahre' (1. Buch), Heine, 'Ardinghello und die glückseligen Inseln', (aus Band I, 2. Teil) und Tieck, 'Geschichte des Herrn William Lovell' (5.-8. Buch), können allerdings nur grobe Vergleichswerte liefern. Ihre Sprache läßt sich, im Unterschied zu der Hölderlins, strenggenommen nicht skandieren.¹² Die Ergebnisse werden also bei verschiedenen Sprechern stärker variieren. Goethes der lebendigen Rede verwandte Prosa sperrt sich besonders gegen die für eine Messung erforderliche Vereindeutigung. Heines Sätze verlangen häufig eine auf Wirkung zielende Sinnbetonung, die organische Eigenbewegungen des Wortakzents überlagert. Erst in der Diktion Tiecks zeichnet sich, bei Meidung längerer Folgen unbetonter Silben, gewöhnlich jenes rhythmische Gerüst ab, das metrische Festlegungen ermöglicht; seine Klauselwahl ähnelt der in Hölderlins Briefen. Diagramm 2 bietet das Klauselprofil der drei Proben neben dem des 'Hyperion'.

Das Ergebnis bestätigt den internen Vergleich der Hölderlintexte. Die Streuung der Klauselfrequenzen ist in den Referenzproben erheblich geringer. Während bei den anderen Autoren der beliebteste Klauseltyp höchstens viermal so häufig vorkommt wie der am wenigsten gebrauchte, hat diese Relation im 'Hyperion' den Wert fünfzehn. Auch die Frequenzen der zwischen diesen Extremen

¹² Bei Hölderlins Briefen aus dem Tübinger Turm versagt das Verfahren völlig.

rangierenden Klauseln differieren bei Hölderlin stärker. Seine Bevorzugung der Typen A und B übertrifft die der anderen Autoren deutlich; seine Meidung von D und E findet sich bei ihnen weniger ausgeprägt oder gar nicht. Während daher B und D in den Vergleichstexten etwa gleich oft gebraucht sind, ist der Anteil der B-Kadenzen bei Hölderlin mehr als dreimal so groß. Zusammen ergeben diese Merkmale einen charakteristischen Zug der Physiognomie seiner Prosadichtung.



Vergleicht man einmal die in den Satzkadenzen bevorzugten Muster mit den Verskadenzen in Hölderlins metrischer Lyrik, ergeben sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Natürlich weist der in den Reimhymnen dominierende trochäische Vers so wie die jambische Dichtung die in der Prosa häufigsten A-Klauseln auf. Erstaunlicher ist, daß in den beiden vom Dichter gewählten Odenmaßen die in der Prosa gemiedenen D-Klauseln vorherrschen. Die beiden alkäischen Elfsilbler enden, wenn man die im klassischen Schema anceps notierte Schlußsilbe gemäß Hölderlins Vorliebe akzentuiert, auf D_1 , der abschließende Zehnsilbler auf D_2 . Auch die asklepiadeische Odenstrophe schließt mit D_1 . Der in der Prosa herausragende Klauseltyp B ist nur im adonischen Vers der in Hölderlins Lyrik marginalen sapphischen Strophe vertreten. Dagegen gleicht die dominierende Klausel B_2 , ebenso C_2 , dem Hexameterschluß mit seinem für den vorletzten Fuß vorgeschriebenen Daktylus. Daß Hölderlins Hexameter im drittletzten Fuß den Trochäus um ein Mehrfaches häufiger gebraucht, entspricht der Bevorzugung von B_2 . Die den Klauseltypen B und C gemeinsame Vorliebe für die

Doppelsenkung vor der letzten Hebung könnte auf eine ‚Prägung‘ durch den Hexameterschluß zurückgehen.¹³

C_1 endet wie der Pentameter. In Hölderlins Prosa ist Klauseltyp C quantitativ unauffällig. Aus den Durchschnittswerten geht nicht hervor, daß er dennoch besondere Beachtung verdient. Es wird sich nämlich zeigen, daß auch er unter bestimmten Bedingungen gesucht, allerdings in anderen Zusammenhängen gemieden ist.

*

Die statistische Erhebung zeigt die mittlere Frequenz, nicht aber die Streuung der rhythmischen Ereignisse im Textverlauf. Tatsächlich sind die von Hölderlin bevorzugten Klauseln ungleichmäßig verteilt. Typ A ist häufig passagenweise und ohne Unterbrechung eingesetzt. Typ B, meist mit anderen Klauseln wechselnd, scheint eher refrainartig zu respondieren. Typ C kommt in der Regel isoliert vor, offenbar mit auszeichnender Funktion. Für den ‚Hyperion‘ läßt sich eine Typologie dieser Klauseln in Hinsicht auf ihren charakteristischen Verwendungszusammenhang umreißen.

Der gerade, regelmäßig alternierende Takt des Klauseltyps A dominiert dort, wo affektive Intensität in strenger Reduktion der sprachlichen Darstellung gefaßt ist. Sätze mit A-Klausel ziehen häufig

¹³ Damit steht Hölderlin in einer Tradition, die sich gleich beim Übergang zum akzentuierenden Satzschluß herausbildet. Während die quantifizierende Metrik der klassischen Sprachen in der Klausel die Häufung von Längen bevorzugt (vgl. Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 1990, 487. [§ 997 ‚Bremsprinzip‘]), setzt sich ab dem 5. Jahrhundert die Doppelsenkung vor der letzten Hebung als Regel durch (vgl. Wilhelm Meyer, Der accentuierte Satzschluß in der griechischen Prosa [...] und ders., Die rhythmische lateinische Prosa. In: Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, Berlin 1905) und dringt vom Kanzleistil der päpstlichen Kurie und der europäischen Höfe in die literarische Prosa. In seiner beliebtesten Form, dem ‚cursus planus‘ – er entspricht den beiden letzten Takten der Klausel B_2 – dominiert dieser Satzschluß mit dem Beginn der Renaissance auch in der deutschen Prosadichtung (um 1400 in ‚Der Ackermann aus Böhmen‘; vgl. Konrad Burdach, Über den Satzrhythmus der deutschen Prosa. In: Vorspiel, Bd. 1, Halle 1925). Auch die katalektische Variante, der ‚oxytonische Schluß‘ – er entspricht dem Ende der Klausel C_1 – wird in der deutschen Prosa der Humanisten gern gebraucht.

ein Resümee, verzichten dafür auf lebendige Anschauung. Bewegung ist stillgestellt. In Hölderlins Terminologie wäre dieser Klauseltyp insofern reiner ‚Kunstcharakter‘, der ursprünglichen Tendenz des Stoffes entgegenwirkend. Die Selbstdarstellung der Geheimgesellschaft im 7. Brief des ersten Bandes eignet sich gut zum Studium dieser distanzierten Behandlungsart. In der einleitenden Beschreibung der Mitglieder des ‚Bundes der Nemesis‘ ist von den Spuren des „getöteten Affekts“ die Rede, von der „Stille eines Schlachtfelds“. Es folgt eine in der Erstausgabe zweiseitige Passage, deren bis zur Stereotypie lakonische Sätze Klauseln vom Typ B und C völlig meiden; hier ein Auszug:

Wir sind *am Abend unsrer Tage*. (A₂) Wir irrten oft, wir hofften viel und thaten wenig. (A₂) Wir wagten lieber, als wir uns besannen. (A₂) Wir waren gerne bald am Ende und trauten auf das Glück. (A₁) Wir sprachen viel von Freude und Schmerz, und liebten, haßten beide. (A₂) Wir spielten mit dem Schiksaal und es that mit uns ein Gleiches. (A₂) Vom Bettelstabe bis zur Krone warf es uns auf und ab. (D₁) Es schwang uns, wie man ein glühend Rauchfaß schwingt, und wir glühten, bis die Koble zu Asche ward. (D₁) Wir haben aufgehört von Glück und Misgeschik zu sprechen. (A₂) Wir sind emporgewachsen über die Mitte des Lebens, wo es grünt und warm ist. (A₂) Aber es ist nicht das Schlimmste, was die Jugend überlebt. (A₁) Aus heißem Metalle wird das kalte Schwerd geschmiedet. (A₂) Auch sagt man, auf verbrannten abgestorbenen Vulkanen gedeibe kein schlechter Most. (D₁; B₁?) / Wir sagen das nicht um unsertwillen, rief ein anderer jezt etwas rascher, wir sagen es um euertwillen! (A₂) Wir betteln um das Herz des Menschen nicht. (A₁) Denn wir bedürfen seines Herzens, seines Willens nicht. (A₁) (617 f.)

Stimmungen des Romanhelden, die sich bevorzugt in der durch Klauseltyp A bezeichneten Sprache äußern, sind Resignation und Verzweiflung. Die rhythmisch restriktive Fassung schließt da jeden lamentierenden Tonfall aus, läßt eher knappen Sarkasmus zu. Im folgenden Textbeispiel sind noch über die zitierten 17 Sätze hinaus die Klauseltypen B und C wieder ausnahmslos gemieden:

Was ist's denn, daß der Mensch so viel will? fragt' ich oft; was soll denn die Unendlichkeit in seiner Brust? (A₁) Unendlichkeit? wo ist sie denn? wer hat sie denn vernommen? (A₂) Mehr will er, als er kann! das möchte wahr seyn! (-; A₂?) O! das hast du oft genug erfahren. (A₂) Das ist auch nötig, wie

es ist. (A₁) Das giebt das süße, schwärmerische Gefühl der Kraft, daß sie nicht ausströmt, wie sie will, das eben macht die schönen Träume von Unsterblichkeit und all' die holden und die kolossalischen Phantome, die den Menschen tausendfach entzücken, das schafft dem Menschen sein Elysium und seine Götter, daß seines Lebens Linie nicht gerade ausgeht, daß er nicht hinfährt, wie ein Pfeil, und eine fremde Macht dem Fliehenden in den Weg sich wirft. (A₁) / Des Herzens Wooge schäumte nicht so schön empor, und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schiksaal, ihr entgegenstände. (A₂) / Aber dennoch stirbt der Trieb in unserer Brust, und mit ihm unsre Götter und ihr Himmel. (A₁) / Das Feuer geht empor in freudigen Gestalten, aus der dunkeln Wiege, wo es schlief, und seine Flamme steigt und fällt, und bricht sich und umschlingt sich freudig wieder, bis ihr Stoff verzehrt ist, nun raucht und ringt sie und erlischt; was übrig ist, ist Asche. (A₂) / So geht's mit uns. (-) Das ist der Inbegriff von allem, was in schrökendreizenden Mysterien die Weisen uns erzählen. (A₂) / Und du? was frägt du dich? (A₁) Daß so zuweilen etwas in dir auffährt, und, wie der Mund des Sterbenden, dein Herz in Einem Augenblicke so gewaltsam dir sich öffnet und verschließt, das gerade ist das böse Zeichen. (A₂) / Sei nur still, und laß es seinen Gang gehn! künstle nicht! versuche kindisch nicht, um eine Ehle länger dich zu machen! (A₂) – Es ist, als wolltest du noch eine Sonne schaffen, und neue Zöglinge für sie, ein Erdenrund und einen Mond erzeugen. (A₂) / So träumt' ich hin. (-) Geduldig nahm ich nach und nach von allem Abschied. (A₂) (625-627)

Der strenge Satzschluß in geradem Takt wird generell für Äußerungen der Klage und Anklage gewählt, wie hier im ersten Band am Ende des ersten Buchs:

Über dir und vor dir ist es freilich leer und öde, weil es in dir leer und öd' ist. (A₂) / Freilich, wenn ihr reicher seid, als ich, ihr andern, könntet ihr doch wohl auch ein wenig helfen. (A₂) / Wenn euer Garten so voll Blumen ist, warum erfreut ihr Othem mich nicht auch? (A₁) – Wenn ihr so voll der Gottheit seid, so reicht sie mir zu trinken. (A₂) An Festen darbt ja niemand, auch der ärmste nicht. (A₁) Aber Einer nur hat seine Feste unter euch; das ist der Tod. (-; A₁? C₁?) / Noth und Angst und Nacht sind eure Herren. (A₂) Die sondern euch, die treiben euch mit Schlägen an einander. (A₂) Den Hunger nennt ihr Liebe, und wo ihr nichts mehr seht, da wohnen eure Götter. (A₂) Götter und Liebe? (-) (632)

Ebenso im vorletzten Brief des zweiten Bandes, der ‚Scheltrede‘. Mit Klausel B₂ eingeleitet („*So kam ich unter die Deutschen.*“) und mit C₂ geschlossen („[...] ich sprach für alle, die in diesem Lande sind *und leiden, wie ich dort gelitten.*“), tauchen hier sonst, auf knapp sieben Oktavseiten, B und C nur noch jeweils einmal auf.

Weniger ausgeprägt erscheint der für die Klausel typische Gegensatz von innerer Bewegung und äußerer Ruhe bei ihrem Einsatz in den rätsonnierenden Partien des Romans. Etwa in der Rede auf der Überfahrt nach Attika, wo der idealen Entwicklung Athens die defizitäre des Orients und des Nordens entgegengestellt wird (681, Z. 25 - 683, Z. 4), oder im Streitgespräch mit Alabanda vor der Begegnung mit dem Geheimbund:

Du räumst dem Staate *denn doch zu viel Gewalt ein.* (A₂; -?) Er darf nicht fordern, *was er nicht erzwingen kann.* (A₁) Was aber die Liebe giebt und der Geist, *das läßt sich nicht erzwingen.* (A₂) Das laß' er unangetastet, oder man nehme sein Gesez *und schlag' es an den Pranger!* (A₁) Beim Himmel! der weiß nicht, *was er sündigt, der den Staat zur Sitzenschule machen will.* (A₁; E?) Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu *seinem Himmel machen wollte.* (A₂) (614)

Schließlich findet Typ A in jenen Partien des Romans Verwendung, die dem Rezitativ der Oper entsprechen: Zusammenfassung handlungstragender Ereignisse, Rückblende, Bericht. Auch hier stillgestellte Bewegung. Als Beispiel Notaras Nachricht vom Tod Diotimas:

Den Tag, nachdem sie dir zum letztenmal geschrieben, wurde sie ganz ruhig, sprach noch wenig Worte, sagte dann auch, daß sie lieber möcht' im Feuer von der Erde scheiden, als begraben seyn, und ihre Asche sollten wir in eine Urne sammeln, und in den Wald sie stellen, an den Ort, wo du, mein Theurer! ihr *zuerst begegnet wärest.* (A₁) Bald darauf, da es anfieng, dunkel zu werden, sagte sie uns gute Nacht, als wenn sie schlafen möcht', und schlug die Arme um ihr schönes Haupt; bis gegen Morgen hörten wir sie *athmen.* (A₂) Da es dann ganz stille wurde und ich nichts mehr hörte, *gieng ich hin zu ihr und lauschte.* (A₂) / O Hyperion! *was soll ich weiter sagen?* (A₂) Es war aus und unsre Klagen *wekten sie nicht mehr.* (A₁) (769)

*

Gegenpol zum alternierenden Metrum des Typs A ist der ungerade, durchgehend auf Doppelsenkungen gebaute Takt des Klauseltyps C. Der Kontrast spiegelt sich in der Verwendung. C-Klauseln werden einzeln eingesetzt, ihr rhythmisches Gefälle verleiht ihnen stärkere Schlußkraft. Sie stellen sich regelmäßig an den emphatischen Höhepunkten ein. Sie sind Anzeiger einer Sprache, die begeisterte Einsicht nicht restringierend, sondern offen dithyrambisch formuliert. Dabei kann sich das Maximum an sprachlicher Bewegtheit zugleich zu feierlicher Diktion stilisieren. Einige Beispielsätze:

So liebt' ich, so war ich geliebt. (C₁) (589)

Voll göttlicher Jugend frohlokt mein ganzes Wesen *über sich selbst, über Alles.* (C₂) (638)

Ich starb, und wie ich erwachte, lag ich *am Herzen des himmlischen Mädchens.* (C₂) (669)

[...] voll überwallenden heroischen Lebens, wie immer, wenn ich *aus ihren Umarmungen gieng.* (C₁) (698)

Sie gehörte zu *den sterblichen Menschen nicht mehr.* (C₁) (703)

[...] wie wirst du dann erst, wenn das ächte Klima dich nährt, in *entzükender Glorie blühn!* (C₁) (717)

[...] und alle seeligen Geheimnisse *der Liebe entathmeten mir.* (C₁) (719)

[...] da ists wohl der Mühe werth, für unser Griechenland zu streiten, wenn *es solche Gewächse noch trägt!* (C₁) (719)

Ich reicht' ihm die Hand hin, und der Stolze küßte sie *mit allen Entzükten der Liebe.* (C₂) (739)

[...] in wandelnde Melodien theilen wir *die großen Akkorde der Freude.* (C₂) (768)

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich typische Verknüpfungen von Typ C mit bestimmten Gegenständen. Auffällig ist zunächst die Vorliebe für das Adjektiv ‚unendlich‘ in den mit dieser Klausel schließenden Sätzen. Hier eine Auswahl:

[...] lausch' ich dem wunderbaren *unendlichen Wohl laut in mir.* (C₁) (638)

[...] und den Himmel nannten wir den *unendlichen Garten des Lebens.* (C₂) (646)

[...] und gab meine Seele in ihre *Hand in unendlichen Küssen.* (C₂) (671)

[...] und wir und alle Wesen schwebten, seelig vereint, wie ein Chor von tausend unzertrennlichen Tönen, *durch den unendlichen Aether.* (C₂) (672)

[...] aus der Dichtung eines *unendlichen göttlichen Seyns.* (C₁) (680)

Das weist auf einen der Kernbereiche der Verwendung: die Darstellung von Zuständen der Entgrenzung, von Auflösung oder zeitweiliger Suspendierung der das Individuum konstituierenden Strukturen, insbesondere in der Verschmelzung mit der umgebenden Natur.¹⁴ Dabei kann sowohl die euphorisch-beglückende Seite ekstatischer Erfahrung als auch ihre destruktiv-tödliche Konsequenz im Vordergrund stehen:

Eines zu seyn mit Allem, das ist Leben der *Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.* (C₂) (585)

Aber sie kommen, sie wägen Aeonen des Kampfes auf, die Augenblicke der Befreiung, wo das Göttliche den Kerker sprengt, wo die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche, ha! wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Laiden, der Knechtsgestalt, im Triumph *zurück in die Hallen der Sonne.* (C₂) (643)

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.* (C₂) (647)

Es ist unglaublich, daß der Mensch sich vor dem *Schönsten fürchten soll; aber es ist so.* (C₂) (665)

Und, wie die Vergangenheit, öffnete sich *die Pforte der Zukunft in mir.* (C₁) / Da flogen wir, Diotima und ich, da wanderten wir, wie Schwalben, von einem Frühling der Welt zum andern, durch der Sonne weites Gebiet und drüber hinaus [...]. (667)

Die Seele war vorausgeeilt, und hatte *die irdischen Glieder verlassen.* (C₂) (668)

Konnt' ich glauben an diß Wunder der Liebe? konnt' ich? *mich hätte die Freude getödtet.* (C₂) (670)

[...] nun hatt' ich es, das reizende Bekenntniß, nun hab' ich und halt' es, bis auch mich, mit allem, was an mir ist, in die alte Heimath, in den Schoos der Natur *die Wooge der Liebe zurückbringt.* (C₂) (673)

Ich sah, und hätte vergehen mögen *vor dem allmächtigen Anblik.* (C₂; B₂?) (685)

Huldige dem Genius Einmal und er achtet dir kein sterblich Hinderniß mehr und reißt dir *alle Bande des Lebens entzwei.* (C₁) (756)

¹⁴ Johannes Klein beobachtet in 'Die musikalischen Leitmotive in Hölderlins »Hyperion«' an dem von ihm „Einheitsmotiv“ genannten daktylischen Rhythmus generell ein „kreisendes Rückfluten in den Anfang“ (GRM 23, 1935, 181).

Wir trennen uns nur, um inniger einig zu seyn, *götterfriedlich mit allem, mit uns.* (C₁) (767)

Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, *glühendes Leben ist Alles.* (C₂) (782)

Vor allem im ungeraden Klauseltakt des zweiten 'Hyperion'-Bandes tritt neben die im ersten vorherrschende regressive Bewegung zurück „in den Schoos der Natur“ stärker der befreiende Aufbruch und die verjüngende Erneuerung. So nimmt etwa die Schilderung von Hyperions Reaktion auf das Einladungsschreiben Alabandas den dort am Schluß vorkommenden Klauseltyp auf („*Du mochtest im Sumpfe nicht schwimmen.* (C₂) Komm nun, komm, und laß *uns baden in offener See!* (C₁)“ [699]) und gebraucht ihn ungewöhnlich oft. Auch in diesem zweiten Kernbereich der Verwendung von Typ C scheint nicht selten der zerstörerische Aspekt auf:

Wie erwachte da in seinen Tiefen mein Geist, wie rollten mir die Donnerworte der unerbittlichen *Gerechtigkeit über die Zunge!* (C₂) (608)

Gewiß, Alabanda! *sagt' ich, gewiß es wird anders.* (C₂) (609)

Voll herrlicher Strenge und Kühnheit *war unser gemeinsames Leben.* (C₂) (611)

[...] mir war dabei, als säh' ich einen jungen *Herkules mit der Megära im Kampfe.* (C₂) (613)

Der Tod ist ein Bote des Lebens, und daß wir jezt schlafen in unsern Krankenhäusern, diß zeugt *vom nahen gesunden Erwachen.* (C₂) (615)

Ein verjüngtes Volk wird dich auch wieder verjüngen, und du wirst werden, wie seine Braut und der alte Bund der Geister *wird sich erneuen mit dir.* (C₁) (692)

Wer Äußerstes leidet, sagt' *ich, dem ist das Äußerste recht.* (C₁; B₁?) (700)

Meine Seele tobt nur gegen sich selbst, wenn ich nicht bald durch ein *lebendig Geschäft mich befreie.* (C₂) (712)

Da ist man stark, wie ein Halbgott, und duldet nichts *Unverschämtes in seinem Bezirke!* (C₂) (713)

Sind wir denn, wie ein Irrlicht aus dem Sumpfe geboren oder stammen wir von *den Siegern bei Salamis ab?* (C₁) (714 f.)

O Sonne, die uns erzog! rief Alabanda, zusehn sollst du, wenn unter der Arbeit uns der Muth wächst, wenn unter den Schlägen des Schicksaals unser Entwurf, wie das Eisen *unter dem Hammer, sich bildet.* (C₂) (715)

Es ist ein freudiger Geist in den Worten und er ergreift auch immer *meine Menschen, wie Göttergebot.* (C₁) (721)

Unser Volk will stürmen, aber das würde die aufgeregten Gemüther zum Rausch erhizen und wehe dann unsern Hoffnungen, wenn das wilde Wesen aufgährt und *die Zucht und die Liebe zerreißt*. (C₁) (726)

Es ist kein Zufall, wenn in diesem Zusammenhang das Bild des Feuers als belebendes und zerstörendes Element auffällig häufig Verwendung findet:

[...] rechts wälzten Wetterwolken sich her über den Wäldern des Sipylus; ich fühlte nicht den Sturm, der sie trug, ich fühlte nur ein Lüftchen in den Loken, aber ihren Donner hört' ich, wie man die Stimme der Zukunft hört, und ihre Flammen sah ich, wie das *ferne Licht der geahneten Gottheit*. (C₂) (600 f.)

[...] aber nun war ich auch zum Zorne gestärkt, nun tödtest' ich auch, wie eingelegtes Feuer, *jeden Funken der Liebe in mir*. (C₁) (618 f.)

Aber die reizende Flamme versucht mich, bis ich mich ganz in sie stürze, *und, wie die Fliege, vergebe*. (C₂; B₂?) (673)

Sie müssen heraus, sie müssen hervorgehn, wie die jungen Berge aus der Meersfluth, wenn ihr *unterirdisches Feuer sie treibt*. (C₁) (690)

[...] und mein Schlaf soll werden, *wie Öl, wenn die Flamme darein kömmt*. (C₂) (700)

Das giebt dem Golde die Farbe der Sonne, *daß man ins Feuer es wirft!* (C₁) (701)

Es *entzündete einer den andern*. (C₂) (715)

Liebster! manchmal wills mich überfallen, aber meine größern Gedanken halten, *wie Flammen, den Frost ab*. (C₂) (725)

Unaussprechlich zog die zarte Seele mich an und kindischfurchtlos spielt' ich *um deine gefährliche Flamme*. (C₂) (743)

Starke Affinität zeigt der bewegte Rhythmus des Klauseltyps C aber auch zur Metaphorik des Elements Wasser:

[...] wie ein geistig Wasser, das aus der Tiefe der Berge quillt, und die geheime Kraft der Erde uns mittheilt *in seinem krystallinen Tropfen*. (C₂) (590)

Da hilft *der Reegen vom Himmel allein*. (C₁) (614)

Aber in die tobende See will ich mich werfen, und ihre Wooge bitten, daß sie an *Diotima's Gestade mich wirft!* (C₁) (654)

[...] bis auch mich, mit allem, was an mir ist, in die alte Heimath, in den Schoos der Natur *die Wooge der Liebe zurückbringt*. (C₂) (673)

Ich möchte dir sagen, gehe dahin, gehe dorthin; *da rauschen die Quellen des Lebens*. (C₂) (731)

Schließlich fällt auf, daß in den C-Klauseln Assonanz und Alliteration besonders oft gebraucht sind („[...] *so sicher und seelig am Herzen*.“ (C₂) (588), „[...] *in Augen und Armen zu haben*.“ (C₂) [757]). Dieser emphatische Klauseltyp scheint zugleich eine Gußform für Sätzen und Formeln zu sein: „[...] *prüfe alles und wähle das Beste!*“ (C₂) (599), „Ich spreche *Mysterien, aber sie sind*.“ (C₁) (678), „Alles für jeden und jeder für alle!“ (C₂) (721), „Stille war *mein Leben; mein Tod ist berecht*.“ (C₁) (766)

*

Vom wechselnden, aus geradem und ungeradem zusammengesetzten Takt des Klauseltyps B ist eine Verbindung der Verwendungscharakteristika von A und C zu erwarten. In der Tat steht er für eine Behandlung des Pathos, die zwischen der restringierenden und der feierlich affirmierenden vermittelt, „still und bewegt“. Gegenüber C ist die erste Doppelsenkung durch eine einfache ersetzt. Wo diese Auslassung hörbar bleibt, wie zum Beispiel, akzentuiert durch den Hiatus, in „[...] *ein neu, ein ehrsam Leben*“ (714), klingt die Klausel besonders Hölderlinisch – in der Vorstufe hieß es noch: „[...] *ein neues, ein ehrsam Leben*“ (C₂) (562) –; ihre Bevorzugung ist geradezu ein Erkennungsmerkmal des Dichters.

Bei Einsatz der B-Klauseln an Stellen, wo Gegenstand oder Sprachgestus A bzw. C nahelegen, zeigt sich meist die abweichende Schattierung. So erweist die Fortsetzung des knapp konstatierenden, von daher zum Gebrauch von Typ A neigenden Satzes „*Alabanda schwieg eine Weile*. (B₂) den Rhythmus weniger als stillgestellte Bewegung, sondern, dem Inhalt vorausseilend, als sich ankündigender Aufbruch – dies sowohl im ersten Band: „Ich habe meine Lust an der Zukunft, begann er endlich wieder, und faßte feurig meine beeden Hände.“ (610) als auch im zweiten: „Eine neue Röthe stieg auf in seinem Gesichte, und seine Gestalt wuchs, wie die erfrischte Pflanze, in die Höhe.“ (715) Umgekehrt wirkt auf Diotimas begeisterten Ausruf „[...] *o mein, mein herrlicher Junge!*“, der das Klauselmetrum B₂ durch eindrückliche Verdopplung ausfüllt, bereits die dementierende Fortsetzung ein: „Das alles war mir, wie ein Traum. Konnt' ich glauben an diß Wunder der Liebe? konnt' ich? mich hätte die Freude getödtet.“ (670)

Die Beispiele führen zu den Kernbereichen der Verwendung des Klauseltyps B im 'Hyperion': Erwartung und Ankündigung kommender Ereignisse einerseits und andererseits Erinnerung an vergangenes Glück und Abschied. Die Differenz der Zeitebenen, die hier den elegischen Ton – im Gegensatz zum emphatischen des Typs C – ausmacht, entspricht ja dem für die Architektonik des Romans konstitutiven Baugesetz: der Briefschreiber schildert die erwachende Liebe angesichts des Todes der Geliebten; vom bewaffneten Volksaufstand wird in Kenntnis des Scheiterns und der Pervertierung seiner Ziele berichtet. Die dem Klauseltyp B verbundene affektive Brechung muß im Text nicht offen zutage liegen. In der folgenden Szene aus dem 28. Brief des ersten Bandes bereitet sie die Erscheinung der Geliebten nach „sechs todesbangen Tagen“ der Verstörung vor. Zu studieren ist hier, bei durchgehender Dominanz des Typs B, zugleich der kunstvolle Bogen des rhythmischen *accelerando* und *ritardando*, der nicht additiv, sondern erst im Wechsel der Klauseln – einschließlich einer ‚vorausgeeilten‘ Klausel C₂ und der Zäsur durch die ‚schlechte‘ Klausel D₂ am Ende – sich aufbaut:

Der glühende Sommertag hatte jetzt alles in *die dunkeln Schatten gescheucht*. (B₁) Auch um Diotima's Haus war alles still und leer, und die neidischen Vorhänge standen mir *an allen Fenstern im Wege*. (B₂) / *Ich lebe in Gedanken an sie*. (C₁) Wo bist du, dacht' ich, wo findet mein einsamer Geist dich, süßes Mädchen? (–; A₂?) Siehst *du vor dich hin und sinnest?* (A₂) Hast du die Arbeit auf die Seite gelegt und stüttest den Arm aufs Knie und auf das Händchen das Haupt und gibst den *lieblichen Gedanken dich hin?* (B₁; –?) / Daß ja nichts meine Friedliche störe, wenn sie mit süßen Phantasien ihr Herz erfrischt, daß ja nichts diese Traube betaste und den erquickenden Thau von *den zarten Beeren ihr streife!* (B₂) / So träumt' ich. (–) Aber indeß die Gedanken zwischen den Wänden des Hauses nach ihr spähten, suchten die Füße sie anderswo, und eh' ich es gewahr ward, gieng ich unter den Bogengängen des heiligen Walds, hinter Diotima's Garten, wo ich sie zum *erstenmale hatte gesehn*. (B₁) Was war das? (–) Ich war ja indessen so oft mit diesen Bäumen umgegangen, war vertrauter mit ihnen, ruhiger unter ihnen geworden; jetzt ergriff mich eine Gewalt, als trät' ich in Dianens Schatten, um zu sterben vor *der gegenwärtigen Gottheit*. (B₂) / *Indessen gieng ich weiter*. (A₂) Mit jedem Schritte wurd' *es wunderbarer in mir*. (B₁) Ich hätte fliegen mögen, so trieb mein Herz mich vorwärts; aber es war, *als hätt' ich Blei an den Soblen*. (B₂)

Die Seele war vorausgeeilt, und hatte *die irrdischen Glieder verlassen*. (C₂) Ich hörte nicht mehr und vor dem Auge dämmerten *und schwankten alle Gestalten*. (B₂) Der Geist war schon bei Diotima; im Morgenlichte spielte der Gipfel des Baums, indeß die untern Zweige noch *die kalte Dämmerung fühlten*. (B₂) / Ach! mein Hyperion! rief jetzt mir eine Stimme entgegen; ich stürzt' hinzu; „meine Diotima! o meine Diotima!“ weiter hatt' ich kein Wort und keinen *Othem, kein Bewußtseyn*. (A₂) / Schwinde, schwinde, sterbliches Leben, dürftig Geschäft, wo der einsame Geist die Pfennige, die er gesammelt, hin und her betrachtet und zählt! wir sind zur Freude *der Gottheit alle berufen!* (B₂) / Es ist hier eine *Lücke in meinem Daseyn*. (D₂) Ich starb, und wie ich erwachte, lag ich *am Herzen des himmlischen Mädchens*. (C₂) (667-669)

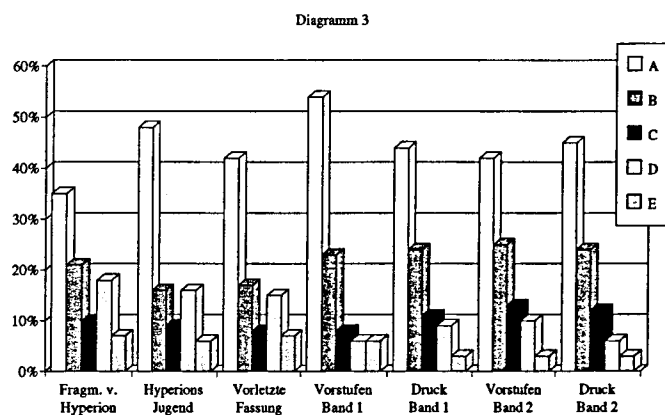
Thematisiert ist die Brechung an der Zeitdifferenz zwischen Darstellung und Dargestelltem dagegen im 14. Brief, dem Nachhall der zuvor geschilderten ersten Begegnung mit Diotima, die nun tot ist:

Ich war *einst glücklich, Bellarmin!* (A₁) Bin ich es nicht noch? (–) Wär' ich es nicht, wenn auch der heilige Moment, wo ich zum erstenmale sie sah, *der letzte wäre gewesen?* (B₂) / Ich hab' es Einmal gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinauschieben bis an's Ende der Zeit, die hab' *ich gegenwärtig gefühlt*. (B₁) Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und *der Dinge war es da!* (A₁) / Ich frage nicht mehr, wo es sei; es war in der Welt, es kann wiederkehren in ihr, es ist *jetzt nur verborgner in ihr*. (B₁; C₁?) Ich frage nicht mehr, was es sei; ich hab' es gesehn, *ich hab' es kennen gelernt*. (B₁) / 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 Namen? den *Nahmen deß, das Eins ist und Alles?* (B₂) / Sein Name ist Schönheit. (–) (643 f.)

Im zweiten Band des 'Hyperion' verkörpert sich das Ineinander von „Freude und Leid“ – sei es als „Wonne der Wehmut“ oder als „Last der Freude“ – besonders organisch im Klauseltyp B. Gleich der erste Brief mit der Schilderung des letzten gemeinsamen Herbstes der Liebenden („[...] eine Festzeit für die Erinnerung an Laiden und *vergangne Freuden der Liebe*.“ (B₂) [697]) gibt eine Probe des ihm eigenen elegischen Tons. In allen Abschiedsszenen dominiert der wechselnde Rhythmus der B-

Klauseln. So beim brieflichen Abschied nach der Misistra-Katastrophe (731), so zuvor, beim Abschied von Kalaurea:

Jetzt will ich fort, ihr Lieben! sagt' ich, und das *Leben schwand von allen Gesichtern*. (B₂) Diotima stand, wie ein Marmorbild und ihre *Hand starb fühlbar in meiner*. (B₂) Alles hatt' ich um mich her getödtet, ich war einsam und mir schwindelte vor der gränzenlosen Stille, wo mein überwallend *Leben keinen Halt mehr fand*. (A₁) / Ach! rief ich, mir ists brennendheiß im Herzen, und ihr steht alle so kalt, ihr Lieben! und nur die Götter *des Hauses neigen ihr Ohr?* (B₁) – Diotima! – du bist stille, du siehst nicht! – *o wohl dir, daß du nicht siehst!* (B₁) (707)



Soviel zur Funktionstypologie der Klauseln. Daß ihre ungewöhnliche Gewichtsverteilung im 'Hyperion' nicht von Anfang an da ist, zeigt Diagramm 3. Der Entwicklungsgang wäre an den Überarbeitungsprozessen zu studieren. In der statistischen Übersicht erkennbar ist zumindest, daß noch in den Nürtinger Segmenten der vorletzten Fassung die Proportionen denen der Briefe gleichen, während erst in den Frankfurter Vorstufen zum ersten Band die der Druckfassung sich abzeichnen. Dazu trägt vor allem die Meidung des Typs D bei. Das Diagramm zeigt auch, daß die Verschiebung der Klauselanteile nicht linear erfolgt. Von dem schon im 'Thalia'-Fragment bevorzugten Klauseltyp B entfernt sich die Bearbeitung zunächst wieder. Der hohe

A-Anteil in 'Hyperions Jugend' ist Nachklang des Blankverses der vorausgehenden metrischen Fassung. In den Vorstufen zum ersten Band resultiert er dagegen aus dem schmalen Ausschnitt der Überlieferung¹⁵; auch in den entsprechenden Passagen der endgültigen Fassung ist Klauseltyp A überrepräsentiert. Die Druckfassungen der im Abstand von zweieinhalb Jahren erschienenen Bände sind erstaunlich homogen, nur ist im zweiten Band die Meidung des Typs D noch konsequenter gehandhabt.

*

Glaubt man Bettina von Arnim, so hat sich der späte Hölderlin gegenüber „St. Clair“ so über Rhythmus und Sprache geäußert:

[...] die Sprache bilde alles Denken; denn sie sei größer wie der Menschengest, der sei ein Sklave nur der Sprache, und so lange sei der Geist im Menschen noch nicht der vollkommene, als die Sprache ihn nicht alleinig hervorrufe. Die Gesetze des Geistes aber seien metrisch, das fühle sich in der Sprache, sie werfe das Netz über den Geist, in dem gefangen er das Göttliche aussprechen müsse [...] *das* sei Poesie: daß eben der Geist nur sich rhythmisch ausdrücken könne, daß nur im Rhythmus seine Sprache liege, während das Poesielose auch geistlos, mithin unrythmisch sei [...] Nur *der* Geist sei Poesie, der das Geheimnis eines ihm eingebornen Rhythmus in sich trage, und nur mit diesem Rhythmus könne er lebendig und sichtbar werden; denn dieser sei seine Seele [...]¹⁶

Die Sprache der nach der Jahrhundertwende gedichteten Hymnen Hölderlins, von der laut Bettina verworfenen Suche nach dem ‚Versaccent‘ ebenso befreit wie vom ‚albernem sinnlosen Reimen‘, kann sich, wie die Prosa, einem „eingebornen Rhythmus“ öffnen. Hat der Dichter auch hier mit dem im 'Hyperion' erarbeiteten, kunstvoll geknüpften rhythmischen Netz gearbeitet? Die Untersuchung der Satzschlüsse des 'Hyperion' auf metrisch gebundene Elemente behan-

¹⁵ Ausgewertet ist die frühe Textgestalt ohne die weitgehend mit der Druckfassung übereinstimmende letzte Redaktion (vgl. FHA 11, 466).

¹⁶ Bettina von Arnim, Die Gündertode. In: Werke und Briefe, Bd. 1, hrsg. v. Gustav Konrad, Darmstadt 1959, 393.

delte den Roman gewissermaßen als Gedicht. Angewandt auf die Hymnen in freien Strophen, faßt das gleiche Instrument umgekehrt das Gedicht – unter Mißachtung der Integrität des Verses – als gegliederte Prosa. Unterhalb der Departementalisierung der Dichtung in Gattungen oder Arten zeigen sich gemeinsame, wiewohl differenziert eingesetzte sprachliche Muster.

Der Satz als rhythmische Einheit in Hölderlins Gedichten ist von der Forschung bisher nicht eigens gewürdigt worden. Trotz Friedrich Georg Jüngers Insistieren auf seiner für das Spannungsfeld des Gedichts gleichrangigen Bedeutung¹⁷ wurde dieser Baustein gegenüber der Herrschaft des Verses immer vernachlässigt. Die Poesie ersetzt jedoch nicht die prosaische Gliederungseinheit durch eine andere, sondern überlagert die vektoriell gerichtete Satzstruktur mit der repetitiven Versordnung und erzeugt so die für das Gedicht konstitutive poetische Interferenz.

Daß Hölderlin dem klangvollen und rhythmisch befriedigenden Abschluß seiner Sätze in den ‚Gesängen‘ nicht weniger Aufmerksamkeit widmet als im Roman, stand zu vermuten. Es verwundert daher nicht, auch hier in den Kadenzen ausgewählte metrische Muster zu finden. Dennoch überrascht ein erstes Ergebnis der Klauselanalyse nach der im ‚Hyperion‘ erprobten Methode: Die Frühjahr 1801 in Hauptwil einsetzende Dichtung im neuen Genre beschränkt sich am Satzende zunächst rigoros auf zwei Klauseltypen. Zulässig sind nur B und C. Die im ‚Hyperion‘ zurückgesetzten Typen D und E fehlen ganz. Erstaunlich ist vor allem die ausnahmslose Verbannung des im Roman quantitativ dominierenden geraden Klauseltakts A. Er wird offenbar zunächst als ‚prosaisches Metrum‘ empfunden. Diese strenge Klauselwahl wird noch im Gesang ‚Die Wanderung‘ praktiziert. Da sie schon in den Prosaentwürfen beachtet ist, handelt es sich nicht, wie etwa die Arithmetik des triadisch wechselnden Strophenumfangs, um ein der nachträglichen Feile aufgegebenes Gesetz.¹⁸ Nur mit der Vernachlässigung der Satzstruktur in den Untersuchungen zum Sprachrhythmus der

¹⁷ Friedrich Georg Jünger, *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht*, Stuttgart 1952 (1966).

¹⁸ Der im folgenden nicht immer vermeidbare Vergleich von zwischen Entwurf und Reinschrift variierenden Bearbeitungsstufen wirkt sich daher nicht so störend aus, wie andernfalls zu befürchten.

späten Hymnen ist zu erklären, daß die auffällige metrische Bindung der Satzschlüsse bisher unbemerkt blieb. Hier alle Satzkadenz dieser Periode (zitiert ist nur der Vers, bei Prosaentwürfen die Klausel)¹⁹:

‘Der Mutter Erde’

Statt offner *Gemeine sing’ ich Gesang*. (B₁)
 Unendlich sich in *die Lüfte die Wolke des Wohllauts*. (C₂)
 Wenn zum Gesange *nicht hätt ein Herz die Gemeinde*. (B₂)
Und reine Laute gegründet. (B₂)
 Es meinen *unserer Seele Geheimniß*. (C₂)
*Zu danken bereite die Seele mir auch*²⁰ (C₂)
Doch keiner darf es versuchen. (B₂)
 Auch ziemt ein Feiergewand *an jedem Tage sich nicht* (B₁)
 Begraben *dem Feind in verschwiegener Erde*. (C₂)
 Und *Antwort geben, eh’ er gehört hat?* (B₂)
 Zu fallen *in die tönende Rede*. (B₂)
Der Hirt und schauet die Gipfel. (B₂)

‘O Mutter Erde...’ (Prosaentwurf)

[...] *aber, wir erfahren ihn doch*.²¹ (B₁)
 [...] *ein Herz im Busen gefühlt*. (B₁)
 [...] *ihm eignert ist, beim eigenen Nahmen*. (B₂)
 [...] *und neigen zu [dir] die Seele des Menschen*. (B₂)

‘Deutscher Gesang’

Und sinnt in einsamer Halle. (B₂)
 [...] *ferne lauschend in die Stille, / Den Seelengesang*. (C₁)
Unheilig jeder Laut des Gesangs. (B₁)
Sein Wort im Liede dich nennet. (B₂)

‘Am Quell der Donau’ (Prosaentwurf)

[...] *o Tausendjährige tönent*. (B₂)
 [...] *zu lesen die Sylbe der Schriften*. (C₂)

¹⁹ Abweichungen der den folgenden statistischen Auswertungen zugrunde gelegten Münchner Ausgabe vom hier nach den Handschriften gebotenen Text stellen in keinem Fall das aufgezeigte Gesetz in Frage.

²⁰ Der hier und im übernächsten Satz fehlende Punkt vermutlich mit tintenleerer Feder.

²¹ Punkt möglicherweise Gedankenstrich.

Manche sind von Menschen geschrieben. (B₂)
Die andern schreibt die Natur. (B₁)
[...] *des reinen Verstandes gewiß.* (C₁)
[...] *doch keiner wird [den] Donnerer nennen.* (B₂)

'Die Wanderung' (Reinschrift)
Von hundert Bächen durchflossen! (B₂)
[...] *die Erde / Mit reinestem Wasser.* (C₂)
Dir angeboren die Treue. (B₂)
Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort. (B₁)
Sonst nirgend besser zu wohnen. (B₂)
Ich aber will dem Kaukasos zu! (B₁)
[...] *den Lüften / Frei sei'n, wie Schwalben, die Dichter.* (C₂; B₂?)
Das gastfreundliche genennet. (B₂)
Die Unseren sich neugierig unter den Ölbaum. (C₂)
Die Hände liebend einander. (B₂)
Beim Hochzeitzubel den Kindern. (B₂)
Von Menschen sich nannt', ein Geschlecht auf. (C₂)
Und der theuern Abnen gedenken? (B₂)
Von himmlischer Milde gerühret. (C₂)
Ist Gegenwärtiges lieb. (B₁)
[...] *und euch, ihr Wolken des Ida!* (B₂)
Doch nicht zu bleiben gedenk ich. (B₂)
Die Verschlossene, der ich entkommen, die Mutter. (C₂)
Der Zurückgestoßene, niemand weiß, wohin in die Ferne. (B₂)
Zu uns ihr kommet, ihr Holden! (B₂)
Ihr Charitinnen²², zu Wilden? (B₂)
Wie alles Göttlichgeborne. (B₂)
Ihm gleichen will mit Gewalt. (B₁)
Der eben kaum es gedacht hat. (B₂)

Bei den Gedichten sind neben den Satzausgängen auch die Verskadenz zu untersuchen, wobei der Strophenschluß gesonderte Beachtung verdient. Der von durchgehend metrischer Norm befreite Vers braucht auf Phrasierung durch wiedererkennbare rhythmische Muster ebenso wenig zu verzichten wie der Satz in der Prosa. Und wirklich ist an einzelnen ‚Gesängen‘ beobachtet worden, daß die Versfuge nicht bloß

²² Die Übersetzung von *Χαριτες* mit deutscher Femininendung wird auf der ersten und dritten Silbe betont; Belege siehe StA II, 721.

an der typographischen Einrichtung abzulesen, sondern im Vortrag hörbar ist, und zwar unabhängig von der bei den Rezipienten geübten Praxis der Kunstpause. Vermutet wurde sogar, Hölderlins späte Hymnik sei im engeren Sinne metrisch. Walter Hof behauptet: „Hölderlins Rhythmus ist in den späten Hymnen genau so metrisch und gebunden wie in den Oden.“²³ Nachgewiesen ist eine metrische Bindung bisher jedoch allein für den Versbeginn.

Friedrich Reißner hat in seiner Dissertation auf das Gesetz des ‚steigenden Verses‘ aufmerksam gemacht²⁴, wonach bis zum Gesang ‚Patmos‘ Hölderlins freier Vers immer mit einer unbetonten Silbe einsetzt, zumindest aber „auf eine scheinbar regelwidrig mit stärkerem Ton gesprochene Anfangsilbe niemals nur eine unbetonte Silbe folgt, sondern stets deren zwei“ (StA II, 681). Mit der Bemerkung, daß bei Hölderlin „der Wechsel zwischen durchgehends alternierenden Versen und solchen mit Doppelsenkungen nicht müßig“ sei, weist Reißner auch schon auf das die Klauselmetrik bestimmende Merkmal hin. Schließlich konstatiert er: „An gewichtigen Höhepunkten der Rede oder in Strophenschlüssen fällt immer wieder der anmutige Vers des Typus »Auf leichtgebaueten Brüken« ins Ohr.“ Als Klausel betrachtet, ist die zitierte ‚Patmos‘-Zeile ein Merkvers für B₂. Ihm ließe sich für B₁ der Vers „Auf schwankem Kahne der See“²⁵ aus ‚Mnemosyne‘ zur Seite stellen. Der nach dem Muster von Klauseltyp B gebildeten Vers ist tatsächlich die gleich am Beginn von Hölderlins reifer Hymnendichtung auffälligste rhythmische Erscheinung. In ungewöhnlicher Häufung findet er sich in der ‚Wanderung‘, etwa:

Und deine Kinder, die Städte, (B₂)
Am weithindämmern den See, (B₁)
An Nekars Weiden, am Rheine (B₂)
Sie alle meinen, es wäre (B₂)
Sonst nirgend besser zu wohnen. (B₂)

²³ Walter Hof, Hölderlins Stil als Ausdruck seiner geistigen Welt, Meisenheim am Glan 1954, 130.

²⁴ Friedrich Reißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, Stuttgart 1933 (1961), 111-14.

²⁵ Wie an dieser Stelle der wechselnde Takt klanglich die Interferenzen der Wellen evoziert, zeigt die Abweichung von der gleichmäßigen Bewegung im naheliegenden ‚Auf schwankendem Kahne der See‘ (C₁).

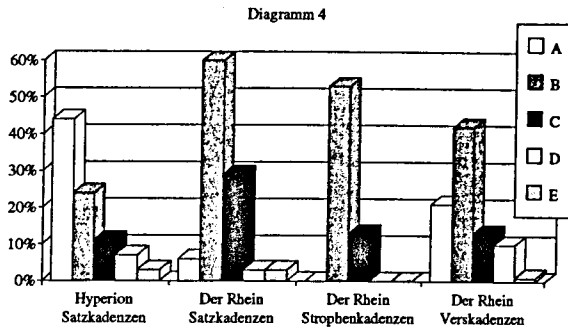


Diagramm 4 wählt zur Gegenüberstellung mit der bekannten Klauselstufung des 'Hyperion' den Gesang 'Der Rhein' mit seinen nach Satz-, Strophen- und Versschluß differenzierten Profilen. Die absolute Dominanz der Typen B und C in den Satzkadenz ist augenfällig. Den Strophenabschluß bestreiten sie allein, wenn man von den für die Messung zu kurzen Versen absieht. Auf Versebene ähneln die Proportionen denen der Sätze des Romans, wobei aber die Größenanteile von A und B vertauscht sind. Offenbar taugen für die Strophen- und Versgrenze allein die Klauseln mit der stärksten Schlußkraft und Wiedererkennbarkeit. Für das – häufig deckungsgleiche – Satzende sind die Anforderungen inzwischen gelockert. Die Versfuge vermeidet den Gleichklang strikter Klauselbeschränkung und oszilliert so um die Schwelle der Wahrnehmbarkeit im Vortrag. Hier zur Veranschaulichung die siebente Strophe:

Doch nimmer, nimmer vergißt ers. (B₂)
Denn eher muß die Wohnung vergehn, (B₁)
Und die Sazung und zum Unbild werden (A₂)
Der Tag der Menschen, ehe vergessen (B₂)
Ein solcher dürfte den Ursprung (B₂)
Und die reine Stimme der Jugend. (B₂)
Wer war es, der zuerst (A₁)
Die Liebesbande verderbt (B₁)
Und Strike von ihnen gemacht hat? (C₂)
Dann haben des eigenen Rechts (C₁)
Und gewiß des himmlischen Feuers (B₂)
Gespottet die Trozigen, dann erst (C₂)

Die sterblichen Pfade verachtend (C₂)
Verwegnes erwählt (-)
Und den Göttern gleich zu werden getrachtet. (B₂)

*

Wenn die anfängliche Beschränkung der Satzklauseln auf zwei Typen nach der 'Wanderung' aufgegeben wird, liegt die Vermutung nahe, die Klauselwahl in den 'Gesängen' ändere sich mit der Entstehungszeit. Bei der Prüfung, ob sich im Klauselgebrauch eine mit der vermuteten, manchmal gesicherten Chronologie übereinstimmende Tendenz ausmachen läßt, sind zwei Ausnahmefälle ausgeklammert, die spezielles Studium erfordern. Wie die eigenrhythmischen Jugendgedichte, 'Da ich ein Knabe war...' und das Lied aus 'Hyperion' bleibt der Entwurf 'Wie wenn am Feiertage...' unberücksichtigt, der mit nach metrischem Schema respondierenden Eingangsstrophen der Triaden experimentiert. Und bei der Hymne 'Germanien' spielt das jambische Versmaß eine besondere Rolle, mehr als die Hälfte der 61 Verse bis zum Beginn der Apostrophe des 'Adlers' sind Blankverse.

Während sich die Versschlüsse statistisch verlässlich auswerten lassen, ist das Verfahren bei den Satzkadenz wegen ihrer verhältnismäßig geringen Anzahl bedenklich. Ob beispielsweise ein Periode mit Semikolon abgeschlossen wird – und demnach in der Auswertung nicht erscheint – oder aber mit Punkt, kann im Einzelfall schon zu erheblichen Veränderungen der Prozentanteile führen. Für die Statistik sind daher kürzere Texte gegebenenfalls zu genetisch verwandten Gruppen zusammenzufassen. Zumal die Wiedergabe der Interpunktion in den Ausgaben stark variiert, könnte hier die Einbeziehung von Kolongrenzen innerhalb des Satzes weiterführen. Zugrunde gelegt ist die Münchner Ausgabe 'Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe', herausgegeben von Michael Knaupp, München 1992–1993, im folgenden abgekürzt 'MA'. In Entwürfen sind unvollständige Verse nur berücksichtigt, wenn sie mindestens Klauselumfang haben und ihr Ende kontextbezogen schlüssig erscheint.

Um die Annahme einer Veränderung der Klauselmetrik entlang der Zeitachse zu prüfen, werden in einem ersten Durchgang drei weit auseinanderliegende Textgruppen verglichen, deren relative Chronologie unstrittig ist. Repräsentativ für den Beginn der späten Hymnik stehen

die Entwürfe 'Der Mutter Erde' (MA 1, 334-336) und 'Deutscher Gesang' (MA 1, 348 f.). Sie stammen, für letzteren durch das Hauptwiler Papier belegt, mit einiger Sicherheit aus dem ersten Viertel des Jahres 1801.²⁶ Als Stellvertreter der mittleren Periode ist die Widmungsreinschrift von 'Patmos' gewählt. Vermutlich am 13. Januar 1803 übersandt, ist das für den Landgrafen von Hessen-Homburg bestimmte Exemplar unter den ‚Gesängen‘ die einzige zweifelsfrei datierbare Handschrift. Für die spätesten überlieferten Hymnen fehlt ein solcher Fixpunkt. Sie werden vertreten durch den Entwurf 'Hier sind wir in der Einsamkeit...', am Ende des ‚Homburger Foliohefts‘, S. 89/88, von hinten nach vorn unter dem vielleicht nicht zugehörigen Stichwort „der Vatikan“ (MA 1, 432) eingetragen, und die außerhalb des Hefts notierten 'Griechenland'-Entwürfe (MA 1, 477-480).²⁷ Für sie gibt es, wieder über die Papiersorte, einen vagen materiellen Hinweis zur kalendarischen Datierung. Das in 15 Handschriften vertretene Papier ist, mit einer Ausnahme²⁸, von Hölderlin vielleicht nur in Homburg verwendet worden. Neben einem weiteren späten Fragment (zu 'Der Einzige') liegt darunter mit der Gehaltsquittung vom 18. Oktober 1804²⁹ ein datierter Beleg für den zweiten Homburger Aufenthalt vor: Juni 1804 bis September 1806.

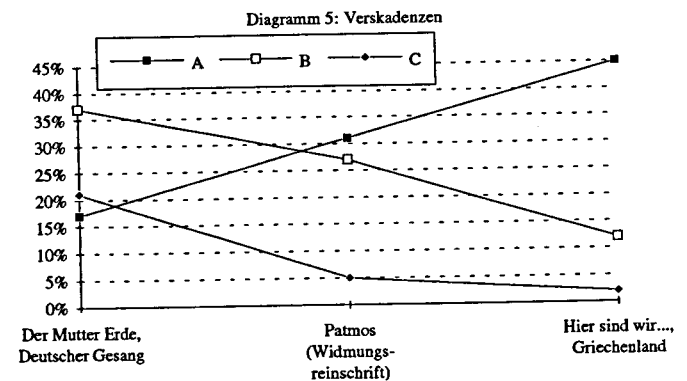
²⁶ Die Entwürfe 'O Mutter Erde...', 'Deutscher Gesang' und 'Am Quell der Donau' sind über die zeitgleich im Familienarchiv der Gonzenbach auftauchende Papiersorte nach Hauptwil zu datieren (vgl. Ilva Oehler, Der Dichter und sein Werkzeug. Hölderlins Hauptwiler Schreibpapier, Recklinghäuser Zeitung, 12. Januar 1962); 'Der Mutter Erde' könnte zwar früher entstanden sein, größerer zeitlicher Abstand ist aber unwahrscheinlich.

²⁷ Die Problematik der Textkonstitution kann hier nicht diskutiert werden. Zugrunde gelegt ist der sogenannte ‚Dritte Entwurf‘ mit dem von Sattler vorgeschlagenen Übergang „[...] wo das Land | wechselt wie Korn.“ Zum sogenannten ‚Ersten Entwurf‘ v. 15 bis Ende: vgl. Dietrich E. Sattler, Friedrich Hölderlin. 144 fliegende Briefe, Darmstadt und Neuwied 1981, Bd. 1, 318-20.

²⁸ Nr. 83, Brief an Neuffer aus Waltershausen von Mitte Juli 1794, StA VI, 124-126. Diese frühe Ausprägung des Wasserzeichens unterscheidet sich in Buchstabenform und Abstand der Bindedrähte von den Papieren des ersten Homburger Aufenthalts, ähnelt dagegen dem späten 'Griechenland'-Papier.

²⁹ Im 'Katalog der Hölderlin-Handschriften', Stuttgart 1961, fehlt die Angabe des Wasserzeichens 6,4a.

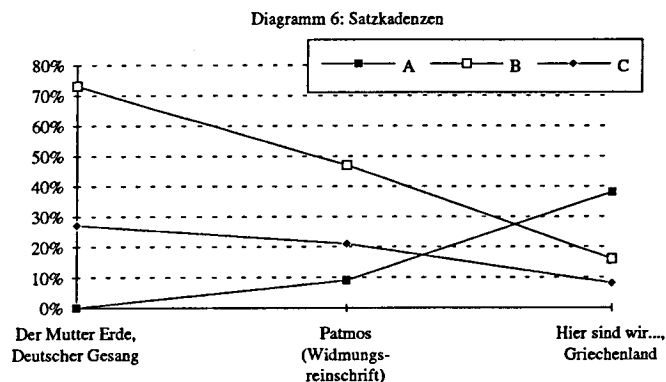
Diagramm 5 zeigt die Entwicklung der Verskadenzen bei den Klauseltypen A, B und C. Die Anteile der in der Prosa gemiedenen Klauseln sind hier nicht dargestellt. Sie verhalten sich eher statisch; D wird öfter und auch zu Strophen- und Gedichtschlüssen verwendet, E seltener. Die Gewichtsanteile der drei signifikanten Klauseltypen verschieben sich kontinuierlich. A verdreifacht sich fast von 16% über 31% auf 45%, B geht von 38% über 27% auf 12%, also ein Drittel, zurück, C sogar von 20% über 5% auf 2%. Scheidet man die für die Messung zu kurzen Sätze aus, deren Zahl in der späten Dichtung zunimmt, fallen die Kontraste sogar noch deutlicher aus. Diagramm 6 zeigt die gleichen Tendenzen bei den Satzschlüssen. Zu Beginn die schon festgestellte strenge Normierung durch Beschränkung auf zwei metrische Typen. Dann wird das Gesetz durch Eindringen anderer Klauseln gelockert, nur E bleibt in 'Patmos' noch ausnahmslos gemieden. Die Strophenschlüsse bieten übrigens das gleiche Bild; die dritte Textgruppe ist nicht strophisch gegliedert. Hier, am Ende, unterscheidet sich die Klauselwahl kaum mehr von der der Briefe. Die Tendenz des Spätwerks zur »Prosaisierung der lyrischen Sprache«³⁰ bildet sich in der Klauselmetrik präzise ab. Das Ergebnis spricht für die Annahme eines dominierenden Einflusses der Entstehungszeit auf den Klauselgebrauch.



Fraglich ist, ob dieser an drei repräsentativen Proben erhobene Befund im Umkehrschluß erlaubt, die relative Chronologie später Gedichte,

³⁰ Gerhard Kurz, Hölderlins poetische Sprache. In: HJb 23, 1982/83, 41.

deren Datierung bekanntlich meist nur durch spärliche Zeugnisse belegt ist, zu ermitteln.³¹ Denn auch mit anderen die Klauselwahl beeinflussenden Faktoren muß gerechnet werden. Beim 'Hyperion' war zu erkennen, daß sich das Klauselprofil einerseits im Lauf der Zeit herausbildete, andererseits aber die Klauselfrequenzen auch mit dem jeweiligen Gegenstand und seiner sprachlichen Behandlung zu tun hatten.



Die am 'Hyperion' eingesehene Funktionscharakteristik der Klauseltypen tritt nun in den ‚Gesängen‘, sowohl auf Satz- als auch auf Versebene, in den Hintergrund. Es gibt allerdings Anzeichen dafür, daß sie nicht ganz aufgehoben ist. Typ A, von den Funktionen Bericht, Anklage und Raisonement entbunden, hat seinen quantitativen Vorrang zunächst eingebüßt und behält den distanzierend-lapidaren Charakter vorwiegend in enigmatischer Gnomik. Der vermittelnde Typ B, mit seiner im Roman elegisch gebrochenen Intensität, ist ubiquitär geworden. Bei Typ C, im 'Hyperion' Höhepunkte der Empfindung in

³¹ Vielleicht ist in dieser Beziehung ein Seitenblick zur klassischen Philologie hilfreich, die Untersuchungen der Klauselmetrik zu Datierungszwecken eingesetzt und die damit verbundene Problematik diskutiert hat. Ein prominentes Forschungsobjekt ist die seit der Antike umstrittene chronologische Folge der Dialoge Platons. Neben die inhaltsbezogene Rekonstruktion von Entwicklungslinien in Platons Denken trat in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Stilanalyse. Bereits der Editor Campbell zog außer rhetorischen, grammatischen und lexikalischen Kriterien auch die Prosametrik heran (*The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford 1867). Seine Anordnung gewann an Validität, als Friedrich Blass, einem anderen Datierungsindiz folgend, zu übereinstimmenden

Ergebnissen kam, indem er die die Zulässigkeit oder Meidung des Hiatus in den verschiedenen Texten verfolgte (*Die attische Beredsamkeit*, Bd. II, Leipzig 1874). Wilhelm Dittenberger präzierte und korrigierte das Resultat auf wiederum anderem Wege: er ermittelte die wechselnde Frequenz der unscheinbaren Partikel μέν in bestimmten Wortverbindungen (*Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge*. *Hermes*. Zeitschrift für classische Philologie 16, 1881, 321-345). Die stilkritische Datierungsmethode erfuhr in jeder Phase grundsätzlichen Widerspruch. Schon gegen Dittenberger wandte Arthur Frederking in einer Notiz unter gleichem Titel (*Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge*. *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 125 [52. Jg.], 1882, 534-541) ein, daß linguistische Textmerkmale durchaus nicht allein vom Ort innerhalb der Werkbiographie eines Autors abhängen, „daz eine gleichmäszige bekundung der sprachgewohnheiten eines schriftstellers auf ihrer jeweiligen entwicklungsstufe in allen einzelnen schriften von anscheinend gleichem charakter nicht erwartet werden darf [...] und daz mithin weder aus dem gleich häufigen vorkommen einer einzelnen spracherscheinung in verschiedenen schriften desselben autors die zeitliche zusammengehörigkeit derselben, noch aus dem weniger häufigen gebrauch oder dem gänzlichen fehlen einer solchen eine frühere oder spätere abfassungszeit gefolgert werden darf.“ Unstrittig können zwei zu gleicher Zeit entstandene Texte, je nach Faktoren wie Adressatenkreis, Publikationsabsicht, Bearbeitungsstufe, dem Gegenstand entsprechender Tonlage, in ihren sprachlichen Charakteristika erheblich variieren. Selbst das von Frederking nicht grundsätzlich in Frage gestellte Konzept der kontinuierlichen ‚Entwicklung‘ eines Autors ist zweifelhaft. Solche Bedenken führten im weiteren Gang der Forschung zwar zu skeptischerer Einschätzung der erreichten Ergebnisse, jedoch nicht zum Verzicht auf stilanalytische Datierungsmethoden. Zu Beginn dieses Jahrhunderts nutzte Walther Kaluscha als erster systematisch die Klauselmetrik zur Datierung (*Zur Chronologie der platonischen Dialoge*. *Wiener Studien*. Zeitschrift für klassische Philologie 26, 1904, 190-204). Er untersuchte die fünf letzten Satzsilben in den übereinstimmend spät datierten 'Gesetzen' und erhob aus der sich ergebenden Permutationsreihe von 32 Typen vier gesuchte und sechs gemiedene Klauseln. Diese Wahl wird von fünf Dialogen in unterschiedlichem Maß geteilt. Kaluscha machte weiterhin eine um die 'Republik' angesiedelte mittlere Gruppe mit weniger markanten Merkmalen aus. Er nahm schließlich an, daß die restlichen Dialoge ohne spezifische Klauselwahl früh anzusetzen seien, postulierte also ein zunehmendes Interesse Platons an der metrischen Gestaltung seiner Prosa. Die Statistik erlaubte für die sechs letzten Dialoge eine chronologische Anordnung. Kaluschas Ergebnisse wurden revidiert und überprüfbar gemacht von L. Billig (*Clausulae and Platonic Chronology*. *The Journal of Philology* 35, 1920, 225-256). Beide Studien haben dazu beigetragen, zumindest für die späten Dialoge eine Reihenfolge zu etablieren, die in der Forschung heute weitgehend akzeptiert wird (eine Übersicht zur Forschungslage gibt Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982, 8-17 und, detaillierter, Leonard Brandwood, *The chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990).

gegensätzlichen Motivkreisen von Vereinigung und Aufbruch anzeigend, läßt diese besondere Verknüpfung und vielleicht auch die auszeichnende Signifikanz nach. Übrig bleibt das Maximum an sprachlicher Bewegung, das wiederum eine gewisse Affinität zur Motorik der Motive Flut–Strom–Quelle (Treppen) und Feuer–Blitz–Donner (Echo) entwickelt.

Zumindest bei zwei ‚Gesängen‘ scheinen Reste der im ‚Hyperion‘ beobachteten semantischen Bindung statistisch ungewöhnliche Befunde zu erklären. In ‚Die Wanderung‘ erreicht Klauseltyp B bei den Verskadenzten mit 43% den Höhepunkt seiner Vorherrschaft. Hier endet jeder dritte Vers auf B₂. Jeder fünfte Vers ist gar – entsprechend dem Muster „Auf leichtgebauten Brüken“ – mit Klausel B₂ identisch. Dem im engeren Sinne lyrischen Ton des Gedichts entspräche die in der Prosa für Typ B charakteristische Brechung des Pathos in den Medien Erinnerung (vgl. hier die Strophen vier bis sechs) und Erwartung (Strophen sieben bis neun). Ähnlich wäre die Ausnahmestellung des Typs C im ‚Friedensfeier‘-Entwurf zu erklären. Er hält hier bei Sätzen und Strophen die Mehrheit und hat auch auf Versebene ungewöhnliches Gewicht. Die Dominanz des im Roman emphatische Höhepunkte anzeigenden Typs C bezeugte dann, daß die Hymne, wenn auch das ausgerufene ‚Fest‘ erst bevorsteht, die Friedensfeier schon vollzieht. Noch in der Reinschrift, die ansonsten Züge späten Klauselgebrauchs aufweist, schlägt die Präferenz durch. Der Sprachrhythmus bewahrt den Impetus der Parusie, mit dem der Entwurf einsetzt („Versöhnender, der du nimmergeglaubt / Nun da bist [...]“), noch dort, wo er gegen Ende der Reinschrift auf ein ‚Verheißē‘, ‚Verkünden‘, ‚Ahnē‘ und ‚Versprechen‘ zurückgenommen ist. Während der Klauseltyp B die Sprache der ‚Wanderung‘ ins weiche Licht von Erinnerung und Erwartung taucht, wäre, wenn die Übertragung stimmt, die der ‚Friedensfeier‘ nachhaltig vom Aufbruch im Hier und Jetzt gezeichnet. Ausbalanciert wird die mit Typ C erhöhte sprachliche „Rapidität“ durch unbewegt sibyllinische Sätze in der lapidaren Diktion des – in der Reinschrift dann quantitativ dominierenden – Klauseltyps A; etwa: „Schicksaalgesez ist diß, daß *Alle sich erfahren*, (A₂) / Daß, wenn die Stille kehrt, *auch eine Sprache sei*. (A₁)“ (MA 1, 364) Nach dem Beginn des ‚Homburger Foliohefts‘ weist nur das auch unter dem editorischen Titel ‚An die Madonna‘ bekannte Segment ‚Viel hab‘ ich dein...‘ noch einen ähnlich hohen C-Anteil auf. Diese rhythmische Erscheinung deckt

sich mit der in der späten Dichtung, mit derselben Ausnahme, beispiellosen Zuversicht des Gesangs: „Wir aber zwingen / Dem Unglück ab und hängen die Fahnen / Dem Sieggott, dem befreienden auf [...]“ (MA 1, 413).

Die ‚Friedensfeier‘-Reinschrift führt auf ein zweites Hindernis beim Einsatz der Klauselanalyse als Datierungsinstrument: die Überlagerung zeitlich auseinanderliegender Schichten des Klauselgebrauchs. So weist schon die Reinschrift von ‚Am Quell der Donau‘ einander widersprechende Klauselmerkmale auf. Die Verskadenzten passen zumeist noch zur frühesten Gruppe der ‚Gesänge‘, dagegen enden 7 von 17 Sätzen nicht mehr auf die dort verbindlichen Typen B oder C. Bereits die auf bis zu drei Silben reduzierten Lapidarsätze („So auch wir.“ „Die ruhn nun.“), wie sie sonst erst in ‚Patmos‘ erscheinen („Drauf starb er.“), deuten hier auf spätere Redaktion.

Isoliert betrachtet, ist jede Datierung auf der Grundlage stilkritischer Argumente anfechtbar. Wie aber schon die genannten Beispiele zeigen, sind die Indizien damit nicht wertlos. In Kombination mit anderen Instrumenten steigt der Erkenntniszuwachs nicht nur additiv: jeder neue Datierungsweg erhöht zugleich die Zuverlässigkeit der bereits bekannten.

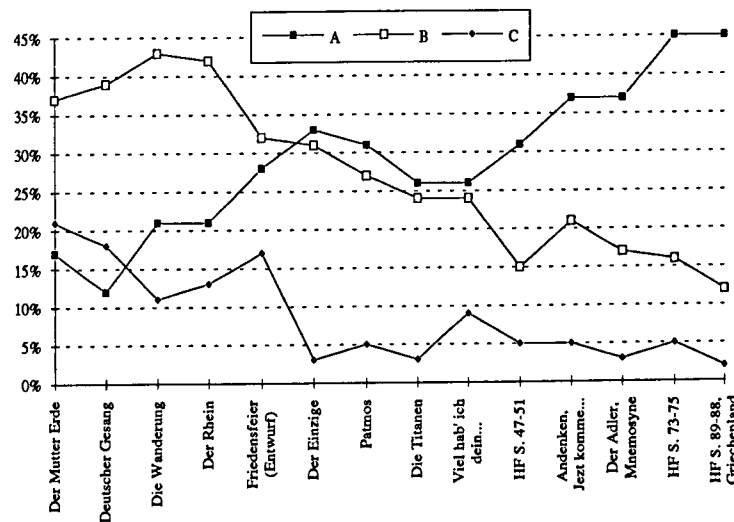
*

Der abschließende Versuch, die relative Chronologie der ‚Gesänge‘ an ihrer Klauselrichtung abzulesen, gründet auf der Beobachtung, daß sie die anfängliche Meidung des in der Prosa häufigsten Klauseltyps A nach und nach aufgeben. Maßgeblich ist dabei, daß diese Entwicklung bei Versen und Sätzen nicht gleichzeitig erfolgt. Typ A überholt in der Rangfolge der Frequenzen die vorher bevorzugten Typen B und C zuerst bei den Verskadenzten. ‚Patmos‘ weist in der Widmungsreinschrift schon die den Endzustand bezeichnende Umkehrung der Gewichtsanteile A versus B und C auf: in Diagramm 5 liegen die Kreuzungspunkte der Datenreihen vorher. Die Satzkadenzten verhalten sich dagegen konservativer. Hier hat die Umkehrung in ‚Patmos‘ noch nicht stattgefunden: Diagramm 6 zeigt die Kreuzungspunkte der Datenreihen nachher. Die metrischen Anforderungen an den Satzschluß sind demnach nicht nur in den frühesten Gedichten strenger, sondern sie behalten in den späteren auch ihre Verbindlichkeit länger bei. Die ‚Gesänge‘ lassen sich nach diesen Umschlagpunkten der Gewichtsanteile

le gruppieren. Phase 1: Versklaueln B vor C vor A; Phase 2: Versklaueln B vor A vor C; Phase 3: Versklaueln A vor B vor C, Satzklaueln noch B vor C vor A; Phase 4: Satzklaueln B vor A vor C; Phase 5: Satzklaueln A vor B vor C.

Die chronologische Folge dieser nach stilistischem Kriterium unterschiedenen Phasen ist gesichert, die Folge der Titel in den Diagrammen 7 (Verskadenzen) und 8 (Satzkadenzen) dagegen im Einzelnen hypothetisch. Trotz höherer Komplexität und nicht immer gleichgerichteter Bewegung der Klauselanteile bleiben die Grundlinien der Entwicklung eindeutig erkennbar.

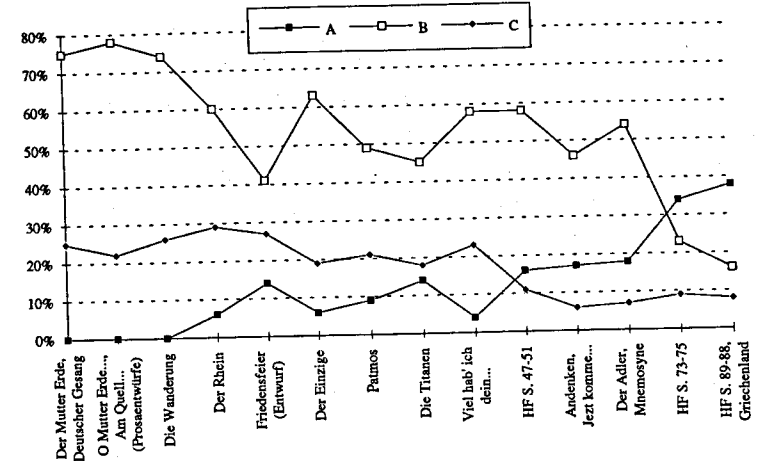
Diagramm 7: Verskadenzen



Phase 1

Hierher gehören die Versentwürfe 'Der Mutter Erde' und 'Deutscher Gesang' sowie die Prosaentwürfe 'O Mutter Erde...' und 'Am Quell der Donau'. Bei Satz- und Strophenkadenzen sind ausschließlich B und C zugelassen.

Diagramm 8: Satzkladenzen



Phase 2

Das Gesetz wird zunehmend gelockert. Bei den Satzkladenzen ist es in der 'Wanderung', deren Sätze zu drei Vierteln nach Typ B schließen, zu einem Viertel nach Typ C, noch beachtet³², in den Entwürfen zu 'Der Rhein' und 'Friedensfeier' – von Hölderlin möglicherweise nebeneinanderher gefördert³³ – nicht mehr. In der 'Rhein'-Hymne³⁴ sind am Ende der ersten und zu Beginn der zweiten Strophentriade erstmals Satzschlüsse auf A, D und E zugelassen: „[...] und ungeduldig ihn / Nach Asia trieb *die königliche Seele*. (A₂) / Doch unverständlich ist *das Wünschen vor dem Schicksaal*. (A₂) / Die Blindesten aber / *Sind Göttersöhne*. (D₂) [...] // *Ein Räthsel ist Reintentsprungenes*. (E)“ (MA 1, 343) Im überschriftlosen 'Friedensfeier'-Entwurf³⁵ sind 6 von 32 Sätzen vom Typ A.

³² Der in der MA nach dem Erstdruck gebotene Text weicht in der Klauselgestaltung an drei Stellen von der zugrundeliegenden Reinschrift – ohne die späte Überarbeitung – ab: v. 34-36 ein Vers unter Klauselumfang statt A₂, v. 75 D₂ statt A₂, v. 116 C₂ statt A₂.

³³ Auf die parallele Entstehung deutet die den jeweils frühesten Textzeugen gemeinsame, sonst nicht verwendete Papiersorte und die Motivwanderung aus einer im 'Friedensfeier'-Entwurf getilgten Passage in die 'Rhein'-Hymne.

³⁴ Der Text der MA folgt der einzigen vollständigen Handschrift HK 315.

³⁵ Der Messung zugrunde gelegt ist der in der MA so genannte 'Zweite Versentwurf' bis v. 62. (MA 1, 359 f.) Danach geht der Text in Prosaentwurf mit

Bei den Strophenkadenzen ist die Beschränkung von drei Ausnahmen durchbrochen. Mit dem Strophensprung „Von reinen Händen, wenn berührt“ (A₁) ist in der Eingangsstrophe der ‚Wanderung‘ erstmals eine A-Klausel am Strophenende zugelassen. Daß in der ‚Rhein‘-Hymne der Abschluß von fünf Strophen nicht dem Typ B oder C entspricht, ließe sich noch mit der Kürze der Verse erklären, die Klauseln C₂ und B₂ stünden dort im Enjambement. Bei den Verskadenzen ist die Vorherrschaft des Klauseltyps B unangefochten.

Phase 3

Repräsentativ ist die Triade ‚Der Einzige‘, ‚Patmos‘, ‚Die Titanen‘³⁶, die, nach den einleitenden Elegien, das ‚Homburger Folioheft‘ eröffnet. Die Klauselparameter zeigen, daß hierher auch der dreißig Seiten weiter hinten beginnende und außerhalb des Hefts fortgesetzte Entwurf ‚Viel hab‘ ich dein...‘³⁷ gehört. Seine Niederschrift schließt duktsch an die unvermittelt die Konzept- und Entwurfsfolge des Hefts unterbrechende Reinschrift ‚Germanien‘ an. Daß er, nach einer zuerst von Wilhelm Böhm hergestellten Verbindung³⁸, dem ‚Titanen‘-Gesang vorgefügt werden sollte, wird von der durch Klauselverwandtschaft bezugten genetischen Nähe beglaubigt. Gemeinsam ist beiden Entwürfen auf Versebene der nach ‚Patmos‘ noch einmal verringerte, späterhin weite Abstand der Klauselfrequenzen A und B.

Bei den Satzkadenzen bietet die Gruppe zunächst noch das vertraute Bild. In ‚Der Einzige‘ bleibt, mit der einmal vorkommenden Klausel D₁, („Die Dichter müssen auch / *Die Geistigen weltlich seyn.*“) – in

Kleinschreibung am Zeilenbeginn über; die Verseinheiten sind oft editorisches Konstrukt. Zur Verbreiterung der Datenbasis sind zusätzlich die in der Handschrift getilgten Verse 13-33 des ‚Ersten Versentwurfs‘ berücksichtigt. Bei der Messung der Satzkadenzen sind dagegen auch die Prosapassagen (Zweiter Versentwurf v. 63-74, ‚Prosaentwurf‘) ausgewertet.

³⁶ Messung ohne die Vorfügung v. 1-7. V. 18 f., v. 47-54 in der ersten Fassung (MA 3, 222 f.). Sätze ohne den konjizierten Punkt v. 16 (D₁) und den konjizierbaren Punkt v. 23 (B₁).

³⁷ Messung ohne das exterritoriale Segment v. 138. In der Satzkadenz v. 42 hat die MA den Druckfehler „Geringerer“ statt „Geringer“.

³⁸ Friedrich Hölderlin, Gesammelte Werke, Bd. 2, hrsg. v. Wilhelm Böhm, Jena 1924 (4. Aufl.), 397 f. Vgl. Dietrich E. Sattler [wie Anm. 27], 262-265.

herausragender Position am Gedichtende – aber zum ersten Mal ein Strophenschluß des Typs D stehen. In ‚Patmos‘ sind die Strophenkadenzen A und D jeweils häufiger als C. Schon das dem Eintrag ins Folioheft vorausgehende Entwurfssegment zu ‚Patmos‘ hat eine der vier Satzklauseln nach D der Widmungsreinschrift: „[...] und *Bestehendes wohl / Gedentet.*“

Bei den Verskadenzen hat sich das Blatt gewendet. Mit der quantitativen Vorherrschaft des Typs A ist endgültig der hymnische Vers um die ‚prosaische‘ Klausel erweitert. Die Gruppe B/C ist erstmals in der Minderzahl. Die Versbrechung orientiert sich damit zunehmend am Rhythmus unstilisierter Prosa. Versfugen sind in der Regel nicht mehr hörbar. Während vorher die Verskadenzen den Satzschluß spiegelten und variierten, bricht jetzt der Vers den Satz heteronom: Vers- und Satzrhythmus in der höchsten Spannung des Widerstreits.³⁹

Phase 4

Aus den im ‚Homburger Folioheft‘ zwischen dem ‚Titanen‘-Gesang und der Reinschrift ‚Germanien‘ angesiedelten Segmenten ist zur Messung der geschlosseneren Komplex „Wenn aber die Himmlischen haben gebaut...“ herausgegriffen. In den Diagrammen 5 und 6 ist er nach den Seitenzahlen der Handschrift mit ‚HF S. 47–51‘ bezeichnet. Seine Klauselrichtung ist repräsentativ für diesen Teil des Hefts und weist nur bei den Satzkadenzen einen höheren B-Anteil auf als das Umfeld. Hierher gehören weiterhin die außerhalb des Foliohefts überlieferten Gesänge ‚Andenken‘, ‚Jetzt komme, Feuer...‘, ‚Der Adler‘ und das dann an den Schluß des Hefts übertragene Gedicht ‚Mnemosyne‘⁴⁰. Während nur noch jeder fünfte Vers auf B oder C endet, bleibt in dieser Phase, mit einer absoluten Mehrheit für die Gruppe B/C, die auditive Profilierung der Satz- und der Strophenschlüsse erhalten. Die Klauselanalyse bietet damit ein objektives Indiz zur Synchronisierung der

³⁹ Auch in den Klauseln ist der Hebungsprall nicht länger gemieden; neben dem Spondeus wird gar der Molossus eingesetzt: „Die ahnenden Häupter, da, schwersinnend / Versammelt waren die Todeshelden.“ oder: „Denn noch lebt Christus.“

⁴⁰ Messung ohne die Konjektur v. 18 f. der MA.

Entwürfe innerhalb und außerhalb des Foliohefts. Letztere sind weder über die Papiersorte, noch, obwohl die Handschrift 1802/1803 eine charakteristische Veränderung durchmacht, an Hand duktiver Merkmale sicher genetisch einzuordnen; 'Andenken' und der 'Ister'-Gesang könnten auch vor oder nach dem 'Homburger Folioheft' entstanden sein. Auch die Ausarbeitung von 'Mnemosyne' auf einem dem Heft separat anhängenden Bogen gibt keine Anhaltspunkte, zumal Hölderlin in angefangene Konvolute häufig zeitgleich von hinten nach vorn einträgt. Klauselrhythmische Übereinstimmung legt die chronologische Zuordnung zur mittleren Partie nahe. Zu Phase 4 gehören, soweit der geringe Umfang des Materials und die Zeitspanne zwischen Entwurf und Durchsicht einen Schluß zulassen, schließlich die im Dezember 1803 aus älteren Papieren ausgesuchten Miniaturen 'Hälfte des Lebens', 'Lebensalter' und 'Der Winkel von Hahrdt'. Dafür sprechen das leichte Übergewicht von Versschlüssen des Typs A einerseits und andererseits die noch ungebrochene Dominanz der Satzschlüsse nach B₂.

Phase 5

Nach der Unterbrechung der Eintragsfolge des Foliohefts durch die 'Germanien'-Reinschrift und den anschließenden Entwurf 'Viel hab' ich dein...', ab dem Segment 'Leben der Halbgötter oder Patriarchen...' und dem Komplex 'Das Nächste Beste' hat die Gruppe der zuerst allein, zuletzt noch mehrheitlich verwendeten Klauseltypen B und C auch bei den Satzausgängen nicht länger das Übergewicht. Mit der Aufgabe der metrischen Bindung ist ein Endzustand erreicht; die Satzgrenze hat sich in dieser Beziehung wieder der Versfuge angeglichen. Zur Messung sind die Seiten 73 bis 75⁴¹ und 89/88 des 'Homburger Foliohefts' sowie 'Griechenland' herangezogen. In die letzte Phase gehören auch die vom Basistext abspringenden späten Bearbeitungen von 'Der Einzige'. Hier geben die Klauselparameter leider keine zureichende Handhabe zur Ermittlung der relativen Chronologie der Handschrift HK 313 (MA: 'Dritte Fassung') und ihrer Beilage gegenüber dem 'Warthäuser

⁴¹ Bis auf den konjizierten Punkt MA 1, 423, v. 36 „Aus denen.“ ist die manchmal problematische Textkonstitution der MA zugrunde gelegt. Die Verskadenzen des Seitenumfelds weisen einen geringeren A-Anteil auf; ansonsten ergibt auch die breitere Textbasis ähnliche Ergebnisse.

Fragment' (MA: 'Schluß einer zweiten Fassung'). Bei den neuen Strophen in den letzten 'Patmos'-Bearbeitungen der Handschrift HK 310 überlagern sich wahrscheinlich verschiedene Phasen des Klauselgebrauchs, so daß eine chronologische Fixierung nicht möglich ist.

*

War die Einführung der Klauselmetrik im Roman Anzeiger einer zunehmenden 'Poetisierung der Prosa', so ließ sich umgekehrt die späte 'Prosaisierung der Poesie' an der schrittweisen Aufgabe metrischer Bindung ablesen. Die an Hand der Klauselparameter allererst protokollierte Tendenz ist nicht einfach zu deuten. Daß sie die im letzten Wilmans-Brief, anlässlich typographischer Fragen, ausgesprochene Vorliebe für das „Rohe“, gegen die „allzustrenge Feile“ spiegele, greift als Erklärung wahrscheinlich zu kurz. Vielleicht hat Hölderlin auch in der Mikrostruktur seiner poetischen Sprache zuletzt mehr auf die 'gegenrhythmische Unterbrechung' gesetzt, um der 'Rapidität der Begeisterung' zu begegnen (Sophokles-'Anmerkungen', Abschnitt 1.) und so die kontinuierliche Gliederung durch metrische Responion erübrigt. Jedenfalls scheint der Klauselrhythmus in dem Maß an Bedeutung zu verlieren, wie sich syntaktisch die 'harte Fügung' durchsetzt. So dürfte das von Bettina von Arnim dem Dichter zugeschriebene Verdikt über die 'metrischen Gesetze' wiederum nur eine Seite der 'dichterischen Fermentation' festhalten:

Wer erzogen werde zur Poesie in göttlichem Sinn, der müsse den Geist des Höchsten für gesetzlos anerkennen über sich und müsse das Gesetz ihm preisgeben; *nicht wie ich will, sondern wie du willst!* – und so müsse er sich kein Gesetz bauen; denn die Poesie werde sich nimmer einzwängen lassen, sondern der Versbau werde ewig ein leeres Haus bleiben, in dem nur Poltergeister sich aufhalten. [...] Die Poesie gefangen nehmen wollen im Gesetz, das sei nur, damit der Geist sich schaukle, an zwei Seilen sich haltend, und gebe die Anschauung, als ob er fliege. Aber ein Adler, der seinen Flug nicht abmesse [...] ⁴²

⁴² Bettina von Arnim [wie Anm. 16], 393 f.

	Summe	A ₁	A ₂	A	B ₁	B ₂	B	C ₁	C ₂	C	D ₁	D ₂	D	E	Sonst.
Verse	59	10	9	19	6	11	17	1	1	2	5	1	6		15
%		17	15	32	10	19	29	2	2	3	8	2	10		25
Jetzt komme, Feuer...															
Sätze	23	1	2	3	4	6	10	1		1	2	3	5		4
%		4	9	13	17	26	43	4		4	9	13	22		17
Strophen	4	1		1	1		1			1	1				1
Verse	72	13	17	30	4	7	11	2	2	4	5	2	7		20
%		18	24	42	6	10	15	3	3	6	7	3	10		28
Der Adler															
Sätze	9				2	6	8					1	1		
%					22	67	89					11	11		
Verse	38	1	3	4	4	5	9	2		2	5	2	7		16
%		3	8	11	11	13	24	5		5	13	5	18		42
Mnemosyne															
Sätze	19	3	2	5	1	6	7	2		2		1	1		4
%		16	11	26	5	32	37	11		11		5	5		21
Strophen	3	1		1	1	1	2								
Verse	51	15	14	29	3	3	6		1	1	2	4	6	1	8
%		29	27	57	6	6	12		2	2	4	8	12	2	16
Friedensfeier (Reinschrift)															
Sätze	35	4	4	8	2	11	13	1	10	11	2		2		1
%		11	11	23	6	31	37	3	29	31	6		6		3
Strophen	12			1	1	3	3	1	5	6					2
Verse	156	24	33	57	16	31	47	9	14	23	7	2	9		20
%		15	21	37	10	20	30	6	9	15	4	1	6		13
Patmos HK 310 ab v. 38															
Sätze	33		5	5	4	4	8	1	4	5		1	1	2	12
%			15	15	12	12	24	3	12	15		3	3	6	36
Strophen	3		1	1	1	1	1								1
Verse	60	10	15	25	5	12	17	4	3	7	3	1	4	2	5
%		17	25	42	8	20	28	7	5	12	5	2	7	3	8
Der Einzige HK 313 ab v. 55 Sätze	26		6	6	1	5	6	1	2	3	3	1	4	1	6
%			23	23	4	19	23	4	8	12	12	4	15	4	23
Strophen	3				1	1									2
Verse	42	10	12	22	3	4	7	2	1	3	3	3	6		4
%		24	29	52	7	10	17	5	2	7	7	7	14		10
Der Einzige HK 474															
Sätze	22	1	4	5	4	1	5		2	2		3	3	1	6
%		5	18	23	18	5	23		9	9		14	14	5	27
Strophen	4				2	2		1		1					1
Verse	45	10	9	19	2	6	8	3	1	4	2	5	7	1	6
%		22	20	42	4	13	18	7	2	9	4	11	16	2	13
Homb. Folioheft S. 73-75															
Sätze	35	1	11	12	1	7	8	1	2	3	1	1	2	1	9
%		3	31	34	3	20	23	3	6	9	3	3	6	3	26
Verse	107	20	28	48	7	10	17	2	3	5	8	2	10	2	25
%		19	26	45	7	9	16	2	3	5	7	2	9	2	23
Homb. Folioheft S. 89-88															
Sätze	13	1	3	4	1	1	2					1	1		6
%		7	23	31	7	7	15					7	7		46
Verse	47	8	18	26	1	2	3	1		1	3	3	6		11
%		17	38	55	2	4	6	2		2	6	6	13		23
Griechenland															
Sätze	24	2	8	10	1	3	4	1	2	3	1	2	3		4
%		8	33	42	4	13	17	4	8	13	4	8	13		17
Verse	66	9	16	25	4	6	10	1	1	3	2	5		2	23
%		14	24	38	6	9	15	2	2	5	3	8		3	35

Ein unbekannter Nachruf auf Hölderlin von Johann Wilhelm Christern

Von

Christoph Prignitz

Als Hölderlin 1843 starb, erschien eine Reihe von Nachrufen (Nr. 641-647, StA VII 3, 359-383), die jetzt durch einen neu aufgefundenen Text ergänzt werden kann. Er ist zugleich eines der seltenen Beispiele für die frühe Hölderlin-Rezeption in Norddeutschland.¹ Über den Verfasser, Johann Wilhelm Christern, der auch unter Pseudonymen wie Wilhelm von Reinbek, Felix und Wilhelm Rose, Baron v. Rosenberg, O. Vokativus oder Prof. Nante publizierte, ist wenig bekannt.² Christern wurde im Jahr 1809 zu Carolinenhof bei Reinbek in Holstein als Sohn eines Zimmermanns geboren. Er besuchte bis zum 12. Lebensjahr eine Dorfschule, in der er nur notdürftig lesen und schreiben lernte. Der lernbegierige Junge wanderte dann nach Ratzeburg, wo er in die Domschule aufgenommen wurde. Als er sie 1829 verließ, hatte er die Grundlage seiner Bildung gelegt. Im selben Jahr ging Christern nach Hamburg, wo er sich bei Karl Krebs zum Musiker ausbildete. Es waren Jahre größter Armut. Christern ernährte sich dann mit Unterricht im Singen und Pianoforte-Spielen und hinterließ etliche Kompositionen. 1848 hatte er eine Leihbibliothek auf St. Pauli, 1850 lebte Christern als Musiklehrer in Reinbek. Später war er als Arzt und Geburtshelfer in Hamburg tätig. Seit den 30er Jahren entfaltete Christern eine rege Tätigkeit als Schriftsteller. Er lieferte journalistische Artikel über Kunst und Theater, publizierte dann auch medizinische und naturwissenschaftliche Schriften. Ein Schwerpunkt seiner literarischen Arbeit waren die

¹ Ein weiteres Beispiel findet sich Nr. 689, StA VII 3, 493 f.

² Wesentliche Angaben finden sich im Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart, ausgearbeitet von Hans Schröder, I, Hamburg 1851, 526-530. Vgl. ferner: Deutsches Schriftsteller-Lexikon. 1830-1880, bearb. v. Herbert Jacob, Redaktor Marianne Jacob, II, 1, Berlin 1998, 76-83 mit umfassender Bibliographie.

Verhältnisse in Hamburg, die er auf unterhaltsame Weise behandelte, teilweise sensationell aufgemacht und mit erotischem Einschlag. Hier wird das Streben, mit derartigen Publikationen schnell Geld zu verdienen, im Vordergrund gestanden haben. Christern war ein „Fabrikarbeiter in Intelligenz“³, er war aber auch mehr, wandte sich wie etliche sozial engagierte Schriftsteller jener Jahre den Problemen der Zeit zu. So brachte er rein politische Schriften heraus, z.B. 1842 die 'Proclamation an die Bürger von Hamburg', in der er u.a. für Pressefreiheit eintrat. Er äußerte soziale Ideen und bekämpfte antisemitische Tendenzen.⁴ Schließlich ist bekannt, daß Christern Mitglied in einem Bildungsverein war; er, der in seiner Jugend nur unter schwierigsten Bedingungen lernen konnte, trat für die Bildungschancen von Arbeitern und Handwerkern ein.⁵ Gestorben ist Johann Wilhelm Christern 1876 in Hamburg.

Im Jahr 1845 gab Christern einen Band 'Novellen und Skizzen' heraus, dessen Widmung mit dem 17. August 1844 datiert ist.⁶ Die Texte sind populär gehalten, der Stil ist an vielen Stellen pathetisch und gefühlsbetont, zum Teil redselig. Es finden sich hier Erzählungen, Skizzen zu Theater und Musik sowie Auseinandersetzungen mit der zeitgenössischen Literatur, mit Gutzkow, Laube, Tieck und Schelling. Von besonderem Interesse ist ein bislang unbekannter Nachruf auf Hölderlin. Müßig ist es, faktische Irrtümer in diesem Nachruf herauszustellen, zumal es nicht um einen biographischen Abriß geht. Christern versucht vielmehr, das Verhältnis seiner Zeitgenossen zu Hölderlin und seinem Werk zu bestimmen. Dabei schreibt der Verfasser

³ Ernst Dronke, Die Sklaven der Intelligenz. In: E.D., Aus dem Volk & Polizei-Geschichten. Frühsozialistische Novellen. 1846, hrsg. v. Bodo Rollka, Köln 1981, 125-174; 146.

⁴ Vgl. Mosche Zimmermann, Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg 1830-1865, Hamburg 1979, 75 f. und 138.

⁵ Vgl. Eckart Klessmann, Geschichte der Stadt Hamburg, Hamburg 1981, 446.

⁶ In der Widmung findet sich ein Hinweis auf eine Hamburger Zeitung, in der ein Teil der 'Novellen und Skizzen' erschienen sei. Eine Suche in den entsprechenden Jahrgängen nach dem Nachruf auf Hölderlin blieb leider ergebnislos. Auch im Vorwort spricht Christern von einer „Sammlung der überall in der Welt ausgesetzten Kinder“. Ob sein Nachruf schon 1843 irgendwo „in der Welt“ gedruckt wurde, muß vorerst offen bleiben.

in dem für ihn typischen sprunghaften Stil, unter dem des öfteren die klare Gedankenführung leidet. Wie auch in anderen Texten des Sammelbandes ist es nicht immer ganz leicht, präzise den Sinn der Ausführungen nachzuvollziehen.

Christern kritisiert, daß „die Welt“ den Tod Hölderlins vielfach zu „gleichgültig und empfindungslos“ aufgenommen habe. In seinem Rückblick auf die Hölderlin-Rezeption der letzten Jahre zeigt er sich „hin und wieder unangenehm berührt“ von einem Interesse an dem kranken Dichter, den er „in seiner abgeschlossenen Klausur“ sogar teilweise „belauscht“ wähnt. Man hätte Hölderlin in Ruhe lassen sollen, war er doch „der Zeit und Geschichte entrückt“. Das kann man, geht es um die Verletzung der Sphäre des abgeschieden Lebenden, durchaus nachvollziehen. Nachvollziehen kann man auch den Wunsch, das Werk Hölderlins auf sich wirken zu lassen, ohne an die traurigen Lebensumstände des Dichters erinnert zu werden. Weniger verständlich erscheint Christerns Distanzierung von den verlegerischen Bemühungen Cottas, zumal wenn man bedenkt, daß er, der Hölderlins Werk bewundert, dessen Verbreitung begrüßen müßte. Christerns Vorbehalte beruhen wahrscheinlich zum einen darauf, daß Cotta in der zweiten Ausgabe der Gedichte, erschienen im Herbst 1842, datiert 1843, die „Lebensumstände“ Hölderlins, unterzeichnet von Gustav und Christoph Schwab, veröffentlicht hatte; dazu wurde ein Bildnis des alten Dichters gedruckt, ein Stahlstich nach der Zeichnung Louise Kellers aus dem Jahr 1842. Auch hier wurde also an Hölderlins unglückliches Schicksal erinnert. Dazu kommt wohl Christerns Furcht vor Mißverständnissen. Hölderlins „Poesie, ein Traum voll unendlicher Seelenhoheit, steht vereinzelt da“. Die „moderne Welt“, so Christern, ist verständnislos, die aus dieser Verständnislosigkeit resultierende unqualifizierte Kritik an Hölderlin ist ihm eine „schrillende Saite, welche ich nicht angeschlagen haben wollte“. Auf jeden Fall spricht Johann Wilhelm Christerns Nachruf davon, daß Hölderlins Schicksal, seine Liebe zu Griechenland, die Gedichte und der 'Hyperion' früh auch im norddeutschen Raum bekannt wurden. Mit der Anrede an den Toten: „Deine Anschauung aber wird unsterblich sein“ legt Christern davon ein schönes Zeugnis ab.

Friedrich Hölderlin.

Sie haben einen Wahnsinnigen begraben und die Zeitungen verbreiten mit wenigen trockenen Worten, die durch einen Vers aus dem »Hyperion« gehoben und verklärt erscheinen sollen, die Nachricht von seinem Tode. Die Welt liest diese, so wie manche andere Todesanzeigen, gleichgültig und empfindungslos; damit ist denn Alles abgethan.

Als vor zehn, zwölf Jahren so mancher blanke Gedanke, so mancher Artikel wie ein Thautropfen den ausgedörrten Acker der Seele erfrischte und ein neues gutes Jahr verhieß, da kam hin und wieder auch die Rede auf Hölderlin; man hatte ihn, wo nicht besucht, doch belauscht in seiner abgeschlossenen Klause, bei einem Tischler in Tübingen, und wie man ihn gefunden, was man gesehen und gehört, das wurde in still freundlichen Skizzen und Bildern der leselustigen Welt mitgetheilt. Und er, der schon seit Jahren allem Leben abgestorben und vergessen war, für dessen tiefe, phantastische Schwermuth die Gegenwart kein Interesse mehr haben konnte, für den es nur einen zweitausendjährigen Traum gab, er kam noch einmal in den Mund der Leute, und selbst Herr v. Cotta erneuerte Hölderlin's poesiereiche Jugend durch eine saubere Ausgabe seiner Gedichte auf Velin.

Wie stimmte das Alles zu den Ideenkreisen des Unglücklichen! Was wußte er denn von dieser verklärten Wiedergeburt, von dieser Anerkennung und Verherrlichung, von diesen Sympathien für sein Schicksal! –

Ich muß gestehen, daß diese verschiedenen Versuche, die Theilnahme des Publicums für Hölderlin aufs Neue rege zu machen, mich hin und wieder unangenehm berührt haben. Ich habe ihm und seinem Loose einmal eine Thräne geweiht, es verdroß mich, daß man mich jetzt daran erinnern mußte. Hätte man doch Hölderlin ebenso in seiner einsamen und abgeschlossenen Klause gelassen, wie Napoleon in seinem Grabe auf Helena! Warum Beider Grab beunruhigen? Denn Hölderlin war auch nicht mehr, als die Liebe zu der Gattin eines Mannes, bei dem er Hauslehrer sein sollte, ihm die Sinne raubte. Hölderlin's Seele war der Zeit und Geschichte entrückt, er verkehrte in

den Momenten, wo sein Gemüth nicht ganz düster und umnachtet war, nur mit den Hellenen, seinen ewigen Freunden. Hellas war sein Helena, sein Geist war versammelt zu denen von Salamis und Marathon. Er gehörte also nicht mehr zu uns; warum wollten wir seine eigentlichen irdischen Reste dennoch in das Haus der Invaliden hinüberbringen und dort seine poetischen Gebeine mit dem Gepränge einer Cotta'schen Pracht-Ausgabe bestatten! –

Herr v. Cotta hat aber die Parze vielleicht erinnern wollen, ihrer Schwester endlich zu Hülfe zu kommen und den siebenjährigen Faden dieser fünfzig Jahre verworrenen Spindel abzuschneiden. Sie that es nicht sogleich, vermuthlich weil sie seine und ihre alte Welt selbst zu lieb hatte. Vielleicht war er der Letzte, der für den classischen Boden, für den offenen Himmel der sinnlich heitern Götter, welche einst so jovial über Hellas regierten und die Töchter der Menschen liebten, mit ewiger Jugend schwärmte. Sie zögerte immer, die Scheere zu schließen, erwartend und hoffend, daß unter den neuen Poeten jeder Farbe und jedes Tones Jemand käme, ihn abzulösen. Aber es kam Niemand, und – sie schnitt mit dem Faden zugleich auch eine silberne Locke vom Haupte des wahnsinnigen Dichtergreises ab, die Herr von Cotta in seinem goldgeränderten Album zum Verkauf ausstellt.

Mir wird hier so wehmüthig ums Herz. Ich kann Herrn v. Cotta nicht zürnen und doch die Gestalt des Wahnsinnigen nicht aus meiner Phantasie los werden.

Hölderlin's tief sinnige Lebenstragödie, seine hellenische Melancholie wird nie aus den literarischen Geschichtstafeln verschwinden, auch wenn Herr v. Cotta diese zierliche splendide Ausgabe nicht besorgt hätte. Die Hölderlin'sche Poesie, ein Traum voll unendlicher Seelenhoheit, steht vereinzelt da. Die moderne Welt begreift ihn nicht, wie sie überhaupt niemals begreifen wird, wie ein junger Mann von kaum zwanzig Jahren aus Liebe zu der Gattin seines Vorgesetzten wahnsinnig werden und es bis zum siebenzigsten Jahre bleiben konnte.

Mancher, der jetzt seine Gedichte liest, begreift vielleicht nicht einmal, wie das überhaupt eine Poesie sei, von der so viel Wesens gemacht werden könne. Was es denn sei, dieses Lied, »Hyperion«! Haben wir nicht schimmerndere Verse, nicht glänzendere Worte, nicht melodischere Gedanken? Das ist eben die schrillende Saite, welche ich nicht angeschlagen haben wollte. Wahnsinniger, die schimmernden Verse, die glänzenden Verse, die melodischen Gedanken haben Dein

Ohr nicht erreicht; die Verse, Worte und Gedanken der Gegenwart konnten glücklicherweise Deinen Zorn nicht erreichen. Das Hyperion-Lied enthält ja nicht Deine ganze Wehmut; Deine Anschauung aber wird unsterblich sein.

Ich lege dieses Cypressenblatt auf den frischen Grabhügel. Vielleicht glänzt eine Thauperlle daran, in welcher sich das nun mildere Auge des Greises spiegelt.

Der Dichter, den ich liebe – Hölderlin*

Von

Haizi

(Übersetzung von Chon Ip Ng und Peter Trawny)

I

In der Sammlung „Hundert Briefe von Hegel“¹ ist das unglückliche Schicksal Hölderlins erwähnt: Er verlor seinen Vater im zweiten, seinen Stiefvater, als er im neunten Jahr war. Im Jahre 1788 ist er in das Tübinger Stift eingetreten. Seine Freunde waren Hegel und Schelling. Aus unglücklicher Liebe ging Hölderlin im Herbst 1798 von Frankfurt fort. Im Jahre 1801 verließ er sogar Deutschland und wanderte nach Bordeaux, wo er als Hauslehrer tätig war. Im folgenden Sommer, als er die Botschaft empfing, daß die in seinem Werk als Diotima erscheinende Geliebte gestorben war, verließ er augenblicklich Bordeaux, das in Westfrankreich, an der Atlantikküste, liegt. Nach einem Fußmarsch durch Frankreich kehrte er in geistiger Umnachtung in die Heimat zurück. Durch die Pflege der Verwandten erholte er sich zeitweilig. In dieser Phase entstanden viele seiner berühmten Gedichte sowie die Übersetzungen der ‘Antigone’ und des ‘Oedipus’ von Sophokles. Später erlitt er nochmals einen Nervenzusammenbruch und ist in das Autenriethsche Klinikum in Tübingen eingeliefert worden. Er wurde sodann im Hause des Schreiners Ernst Zimmer aufgenommen. Im Jahre 1826 sammelten einige Dichter seine Gedichte, um sie herauszugeben. Hölderlin schied im Jahre 1843 aus der Welt und hatte noch 36 Jahre in jener irren „Nacht“ gelebt. Also vielmal länger als Nietzsche in seiner „Zeit der Nacht“. Unglück war Hölderlins ganzes Leben. Auch nach seinem Tod bleibt der Dichter ungehört. Erst im 20. Jahrhundert werden Strahl und Glanz in seiner Dichtung entdeckt. Wie

* Aus Haizi, *Sämtliche Gedichte*, hrsg. v. Xichuan, Shanghai 1997, 914-918.

¹ *Hundert Briefe von Hegel*. 1. Teil – Hegel und Hölderlin, übers. u. hrsg. v. Miao Litian, Shanghai 1981. [Übersetzung aus: *Briefe von und an Hegel*. Vier Bände, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952 ff.]

Goethe ein Dichter der Welt, ist er eine Gabe Deutschlands. Hölderlins Gedichten hat der Philosoph Heidegger manche Erläuterung gewidmet.

II

Hölderlins Dichtung singt den Schmerz des Lebens², herzerschütternd. Er dichtet:

*Biß daß Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen,
Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind.
Donnernd kommen sie drauf. Indessen dünket mir öfters
Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu seyn,
So zu harren und was zu thun indeß und zu sagen,
Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?
Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht. (StA II, 93 f.)*

Genau die Einsamkeit dieses Zuges auf der Erde in der heiligen Nacht ist, was Hölderlin veranlaßt, sich als Göttersohn zu denken:

*Doch unverständlich ist
Das Wünschen vor dem Schicksaal.
Die Blindesten aber
Sind Göttersöhne. Denn es kennet der Mensch
Sein Haus und dem Thier ward, wo
Es bauen solle, doch jenen ist
Der Fehl, daß sie nicht wissen wohin?
In die unerfahrene Seele gegeben. (StA II, 143)*

Hölderlin dichtet den Rhein. Von der Quelle, von den mit Eis und Schnee bedeckten Gipfeln der Alpen, von der Burg der Götter, wie von einem riesigen Bogen, sind Gesang und Strom, lange Pfeile, abgeschossen ohne Rücksicht. Ein äußerst langer Pfeil der Halbgötter im Strom, der die Flußufer auseinanderreißt. Indem ich das Gedicht Hölderlins

² Die Zeichen für das Wort „Leben“, chinesisches „shengming“, bedeuten: 1. Geburt und Wachstum, 2. Geschick (kehrt wieder in den Zeichen für das Wort „Schicksal“). Diese beiden Bedeutungen verbinden sich in jenem Zeichen zu einer, so daß eine wörtliche Übersetzung kaum möglich sein dürfte.

lese, beginnt in der unendlichen Wüste meines Herzens eine reine Quelle zu entspringen. In der Wüste und in der Einsamkeit, in der heiligen Nacht, entspringt ein Alles nährend großer Strom. Ein Halbgott wandert auf dem Fluß, singend und getrieben. Ein Göttersohn singt wie ein Kind der Menschen, wie ein Neugeborenes, er singt – diese lebendige, erschütternde, herzliche, menschengestaltige, blutende Leier.

III

Der Schmerz und die Wanderung beschweren Bogen und Leier. Sie lassen die Steppe erblühen. Die Wanderung ist doppelt. Sie ist eine der Natur wie auch eine der Seele. Sie zieht von Land zu Land in heiliger Nacht –

*[...] bis in den Tod
Kann aber ein Mensch auch
Im Gedächtniß doch das Beste behalten,
Und dann erlebt er das Höchste.
Nur hat ein jeder sein Maas.
Denn schwer ist zu tragen
Das Unglück, aber schwerer das Glück.
Ein Weiser aber vermocht es
Vom Mittag bis in die Mitternacht,
Und bis der Morgen erglänzte,
Beim Gastmahl belle zu bleiben. (StA II, 148)*

Es heißt, dem Leben soll gedankt sein, sogar wenn das Leben schmerzhaft und geblendet ist. Das Leben soll geliebt sein, ihm soll gedankt sein. Dieses Leben ist unbeständig und doch heilig. Sei fromm.

Es gibt zwei Arten von lyrischen Dichtern. Die eine liebt das Leben leidenschaftlich, aber was sie liebt, ist lediglich das Selbst im Leben. Sie meint, daß das Leben bloß ein Krampf der Organe des Selbst und ihre innere Absonderung sei. Dabei trifft die Liebe der anderen Art von Dichtern zwar nur die Gegend und die Landschaft, die Morgen- und Abenddämmerung im Winter. Indes das, wofür diese Dichterart eine leidenschaftliche Liebe empfindet, ist der Geist der Landschaft, das Atmen des großen Lebens der Gegend. Zu dieser Art von Dichtern

zählen Van Gogh und Hölderlin. In Tränen empfangen sie die Morgendämmerung. Entrückt malen sie den Himmel und die Gestirne. Sie lassen die Sonne taufen. Sie sind Dichter, die das Weltall³ zum Tempel nehmen. Von der „Liebe des Selbst“ kommen sie zur „Liebe der Landschaft“, sie lieben die Landschaft als einen Teil des „Geheimnisses der großen Welt“, und so gehen sie über die engstirnigen Dichter hinaus.

Doch genügt es nicht, nur bei der Landschaft zu bleiben. Wie ein Strom liebst du die reiche Ernte und die Kargheit an den Ufern. Du liebst die Bewohner an den Ufern. Vielleicht möchtest du ein Sohn der Natur⁴ werden, der wie ein Halbgott auf dem Strom treibt und fährt. Vielleicht bist du sogar einer, der es mag, den Strom zu überqueren. Du liebst die Gasthäuser und Fuhrgeschäfte entlang der Ufer, die Vögel über dem Strom, die Anlegestellen der Fähren, die Weizenfelder, die Dörfer, usw. Aber all dieses ist nur eine Landschaft, all dieses reicht nicht. Du sollst erfahren, daß der Strom Element ist. Wie Feuer vergeht er, hat Leben und Sterben, seine eigene Geburt und seinen eigenen Tod. Es ist nötig, von der Landschaft her in das Element einzutreten, das Atmen und das Sprechen des Elementes der Landschaft zu lieben, das Element und sein Geheimnis zu verehren. Liebe nicht nur die Ufer des Stromes, sondern auch den vorbeigehenden Strom selbst, Geburt und Tod des Stromwassers. Du liebst seine Fruchtbarkeit, aber zuweilen mußt du auch mit Liebe seine Überschwemmung und Zerstörung aushalten. Sein Geheimnis aushalten. Deinen Schmerz aushalten. Liebe die Welt als Tempel und Ordnung. Halte deinen Schmerz aus, bis die Freude kommt. Dies ist Hölderlins Dichtung. Was ist der ganze Sinn dieser Dichtung? Liebe das Leben und nicht das Selbst. Liebe die Landschaft und nicht die eigenen Augen. Was ist der ganze Sinn dieser Dichtung? Ein Dichter zu werden, der das „Geheimnis der Menschen“

³ Das Zeichen „yu zhou“ vereint die Bedeutungen „Raum“, allgemeiner „Himmelsgewölbe“ und „Zeit“, so daß eine Übersetzung mit „Zeit-Raum“ zwar naheläge, doch auf Grund der Ungewöhnlichkeit dieses Begriffs unterlassen werden muß.

⁴ Das Zeichen „ziran“ ist nur dann mit „Natur“ entsprechend übersetzt, wenn in diesem Wort der Vorgang, das Geborenwerden (nasci), noch gehört wird. Das chinesische Zeichen bedeutet eigentlich „Von-selbst-werden“. (Die Übersetzer danken Rolf Elberfeld für Bemerkungen, die in den erläuternden Fußnoten Eingang gefunden haben.)

liebt, welches Geheimnis sowohl das Geheimnis zwischen Menschen und Tieren als auch das Geheimnis zwischen Menschen und Göttern sowie zwischen Himmel und Erde in sich birgt. Versprich, das Geheimnis der Zeit zu lieben. Als ein Dichter sollst du das Geheimnis der Menschen lieben, von Land zu Land ziehen in heiliger Nacht. Liebe den Schmerz und das Glück der Menschen. Halte aus, was auszuhalten ist, und singe, was gesungen werden muß.

IV

Durch Hölderlin verstehe ich, daß die hundertjährige Krankheit der Dichtung überwunden werden muß – die Liebe zur Imagination und Rhetorik. Überwunden werden muß die krankhafte Gier nach Rhetorik in der Dichtung, nach Erregung des Gesichtssinnes und der Organe, nach der trivialen Schilderung der Bagatellen.

Durch Hölderlin verstehe ich, daß die Dichtung ein lodernes Feuer ist, und keine stilistische Übung.

Dichtung ist nicht Gesichtssinn. Sprache sogar ist sie nicht. Sie ist der stille und geheimnisvolle Mittelpunkt des Geistes. Sie baut ihr Nest nicht in der Rhetorik. Sie ist ein stilles Wesen und braucht nicht das Gewöhnliche, das stört. Sie ist einfach, hat ihr eigenes Reich und ihren eigenen Thron. Sie ist still, hat ihr eigenes Atmen.

V

Hölderlin schlägt den jungen Dichtern vor: „Wenn der Meister euch ängstigt, / Fragt die große Natur um Rath.“ (StA I, 255) Schmerz und Wanderung beschweren Bogen und Leier, sie lassen die Steppe erblühen. So beschreibt Hölderlin seine Heimreise und seinen Schmerz:

*Frob kehrt der Schiffer heim an den stillen Strom
Von fernen Inseln, wo er geerndtet hat;
Wohl möcht' auch ich zur Heimath wieder;
Aber was hab' ich, wie Laid, geerndtet? – (StA I, 251)*

Wirklich und wie Natur ist Hölderlins Dichtung, wachsend, wie ein blühender Azaleenstrauch, der im April voller Blüten auf dem Berge steht. Dichtung – und – Blüten – der Wind bläst – das Feuer flammt

auf – dasselbe. Dichtung – und – Ferne – dasselbe – Dichtung und Ferne dasselbe. Ich schrieb einen Vers:

In der Ferne gibt es nichts, außer das Fernsein.

Die früheren Gedichte von Hölderlin sind berauscht, endlos. Durch den Schmerz, den das Leben später erfuhr – Schmerz, hackend wie ein Säbel –, sind die Gedichte dann kurz und sogar eintönig geworden, wie die Ruinen der Wüste und die Ziegel der Guillotine – ordentlich, hart, massiv, einfach, angereiht, gestapelt.

„Still“, „heilig“ und „wesentlich“ angekommen, ist der die Landschaft liebende Dichter in den Tempel eingetreten. Die Landschaft geht ein in die Natur, das Selbst ins Leben. Niemand kann wie Hölderlin die Landschaft und das Element so vollkommen als Natur fassen und Natur und Leben in Dichtung ineinander aufgehen lassen – augenblicklicher Gesang und ein Feuer. Von nun an ewiges Leben.

Nach 1800 haben die von Hölderlin geschaffenen Hymnen einen Glanz und eine Schönheit, die niemals mehr erreicht wurden und die jeden zu entrücken vermögen. Obwohl ich nur einige von ihnen gelesen habe, werde ich auf immer Hölderlin und seine Dichtung lieben.

16. November 1988

Nachbemerkung

Haizi, dessen eigentlicher Name Cha Hai Sheng ist, wurde im Jahre 1964 in der Provinz Anhui, Huaining Kreis, am Gaohecha Wan geboren. Er verbrachte seine Kindheit auf dem Land. Ab 1979 studierte er das Fach Jura an der Universität Beijing und arbeitete nach dem Abschluß am philosophischen Institut der Politisch-Juristischen Universität von China in Beijing. Am 26. März 1989 ist er in der Nähe vom Shanhai Paß in der Provinz Hebei frei in den Tod gegangen. In knapp sieben Jahren hat Haizi eine beträchtliche Sammlung von literarischen Werken hervorgebracht. Er sagte: „Mein Ideal der Dichtung ist, eine große gemeinschaftliche Dichtung in China zu schaffen. Ich will kein Lyriker oder Dramatiker werden. Selbst ein Epiker will ich nicht

werden. Was ich will, das ist ein großes Gedicht hervorzubringen, welches, indem es das chinesische Tun versammelt, das Volk mit der anderen Menschheit verbindet, die Dichtung und die Wahrheit vereint.“
Haizi ist heute einer der wichtigsten Dichter Chinas.

„Aber lieblich rauschen die Küsse“
Zu einer Wendung Hölderlins und anderer Dichter

Von

Heinz Rölleke

Ein wohl zwischen 1803 und 1805 entstandener merkwürdiger hymnischer Entwurf Hölderlins schließt mit der Strophe

*Nicht will wobllauten
Der deutsche Mund
Aber lieblich
Am stechenden Bart rauschen
Die Küsse. (StA II, 208, v. 14-18)*

Der Kommentar (StA II, 841) schweigt zu der doch zumindest im 20. Jahrhundert recht ungewöhnlich wirkenden Schlußwendung¹, so daß sie wie eine Eigenwilligkeit Hölderlins anmutet. Da indes schon 1842 die Vorstellung ‚rauschender Küsse‘ als Hypertrophie lächerlich gemacht wurde, ist doch wohl auf eine längere Vorgeschichte dieser Formulierung über die erst 1913 veröffentlichten Hölderlin-Verse hinaus zu schließen: „Von dem Tische der Literaten her rauschten Küsse und das Ächzen des höchsten Entzückens“ formuliert Otto Ludwig mit unüberhörbarer Ironie.² Das der Imaginierung diskreter Zärtlichkeiten

¹ Auch die zweite Strophe ist ohne Erläuterung („Leicht fanget aber sich / In der Kette, die / Es abgerissen, das Kälblein“ [v. 6-8]), in der Hölderlin unverkennbar auf das Fabelmotiv von einem Tier zurückgreift, das sich von seiner Kette losreißt, sich aber bald in dem noch am Fuß verbliebenen Teil der Fessel wieder verfängt, so z.B. in Christian August Fischers ‚Politischen Fabeln‘, Königsberg 1796, Buch III, Nr. 36; vgl. dazu Heinz Rölleke, Die deutsche Fabelichtung im Umkreis der Französischen Revolution. In: Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung, hrsg. v. Peter Hasubek, Berlin 1982, 146-162; 160. Dasselbe Motiv bietet etwa gleichzeitig Gottlieb Konrad Pfeffels ‚Der Fink‘. In: Poetische Versuche, Tübingen 1821, 12.

² Otto Ludwig, Die wahrhaftige Geschichte von den drei Wünschen. In: O.L., Werke, Bd. 3, hrsg. v. Adolf Bartels, Leipzig o.J., 125.

unter den Musensöhnen und -töchtern so seltsam wie bewußt kontrastierende Lärmen des kollektiven ‚Rauschens‘ (wobei zugleich auf das sprichwörtliche ‚Rauschen im Blätterwald‘³ angespielt ist) und ‚Ächzens‘ kritisiert eine bestimmte, längst überständig gewordene Stilrichtung, und zwar die ‚überhitzte‘ anakreontische Liebesdichtung des 18. Jahrhunderts. Das kann ein Blick auf einige Belege der in Rede stehenden Wendung ohne weiteres deutlich machen.

In dem vor 1749 entstandenen Gedicht ‚Der Winter‘ preist Johann Peter Uz den Dichter und den Gelehrten, die für ihre Liebhabereien und für die Liebe nicht auf die wärmeren Jahreszeiten angewiesen sind:

In den Büschen rauscht kein Kuß:
Doch Amors zarter Fuß
Entweicht in warme Zimmer.

Ihm dient ein weiches Canapee
So gut und besser noch, als im geheimen Hayne
Beblühtes Gras und sanfter Klee.⁴

Uz formuliert ein Detail der seit dem Minnesang topischen Winterklage⁵ („In den Büschen rauscht kein Kuß“) zweifellos gänzlich unironisch, denn das Verb ‚rauschen‘ bedeutet in diesem Zusammenhang kein lautes Tönen wie bei rauschenden Stürmen oder Strömen, sondern wie in einem der bekanntesten Volkslieder ein sanftes Geräusch: „Ich hört ein Sichlein rauschen“.⁶ Eine zierliche Sichel, die fast lautlos die Halme mäht⁷, wird hier und anderswo eher mit einem weichen oder eben auch

³ Vgl. dazu den bereits seit 1571 überlieferten Eingang eines Volksliedes: „Papiers Natur ist Rauschen“. In: Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder gesammelt von L. A. v. Arnim und Clemens Brentano, 2. Bd., Heidelberg 1808, 7.

⁴ Johann Peter Uz, Poetische Werke, Bd. 1, Leipzig 1768, 146-148.

⁵ Aus den vielen Winterklageliedern, in denen die Sehnsucht nach dem Frühling und der Liebe ausgedrückt werden, vgl. etwa „Uns hat der winter geschat über al“ [Walther von der Vogelweide 39,1].

⁶ Des Knaben Wunderhorn [wie Anm. 3, 50] bietet eine Kontamination zweier Versionen aus dem 16. Jahrhundert; vgl. Clemens Brentano, Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 9.2, hrsg. v. Jürgen Behrens u.a., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 111-113.

⁷ Vgl. noch die drastische Weiterführung des Bildes bei Georg Trakl, wobei

zärtlichen Klang assoziiert. So will auch Friedrich von Hagedorn in der Schlußstrophe seines Gedichts 'Die Nacht' (vor 1770) die Wendung aufgefaßt wissen:

O Nacht, da nur der Scherz sich regt,
Da keine Neider lauschen,
Und nur die Küsse rauschen,
Wie sinnreich wirst du angelegt!
Wie wird der Liebesgott gepflegt.⁸

Das leise Kußgeräusch bleibt sogar den „Neidern“ verborgen, und ähnlich läßt das ebenfalls noch Ludwig Christoph Friedrich Hölty in der achten Strophe seines 1776 entstandenen Gedichts 'Maygesang' empfinden, auch wenn nun die Liebesbegegnungen wieder ins Freie verlegt erscheinen – immerhin wird das Rauschen der Küsse offenbar von den Geräuschen des Zechens und Plauderns nicht nur eingerahmt, sondern wohl auch überlagert:

Lauben klingen von Gläsern,
Lauben rauschen von Küßen,
Und von frohen Gesprächen,
Und vom Lächeln der Liebenden.⁹

Die Küsse dürften demnach nicht sehr viel lauter rauschen als das doch gewiß unhörbare „Lächeln der Liebenden“. Die dezente Auffassung der rauschenden Küsse hat sich neben Hölderlin noch beim jungen Uhland und beim stets mit Sympathie auf die Anakreontik zurückblickenden Mörike erhalten, doch ist nun der Geräuschpegel erkennbar schon um einiges gestiegen:

indes weiterhin die Lautlosigkeit des Mähens betont ist: „In Verfaultem süß und schal / Lautlos ihre Schnäbel mähen“ (G.T., 'Winterdämmerung'. In: Werke. Entwürfe – Briefe, hrsg. v. Hans-Georg Kemper und Frank Rainer Max, Stuttgart 1984, 13).

⁸ Friedrich von Hagedorn, Sämtliche Poetische Werke, 3. Teil, Hamburg 1771, 110 f.

⁹ Ludwig Christoph Friedrich Hölty's Sämtliche Werke, hrsg. v. Wilhelm Michael, Bd. 1, Weimar 1914, 213 f.

Die Frauen erglühen
Zu Lilien und Rosen;
Wie die Lüfte, die losen,
Die durch Blumen ziehen,
Rauschet das Küssen und Kosen.¹⁰

Metaphorisch beruft Uhland in seinem 1807 entstandenen 'Brautgesang' zwar nicht ein Sturmesrauschen, aber immerhin ein nicht ganz geräuscharmes Windeswehen; und auf einem Hochzeitsfest dürfen sich die Zärtlichkeiten ja auch einmal vernehmlicher öffentlich hören lassen.

Da ward vieles gelacht und gekost, da schlang sich ein mancher
Arm um einen geschmeidigen Leib und rauscht' es von Küssen.¹¹

Auch Mörike verlegt diese halblaute Szene in eine Ausnahmesituation – man ist auf einer Lustfahrt im Schiff auf dem Bodensee unter sich, und auf die Imagination des allgemeinen Kosens folgen wie bei Uhland die rauschenden Küsse.

Mit diesen Belegen ist Hölderlins Bild von den rauschenden Küssen aus seiner Isolation gelöst. Doch ist nicht nur dieses Bild selbst, sondern auch der Kontext seiner fragmentarischen Hymne (in der sich das lyrische Ich eingangs mit einem „Kälblein“ vergleicht) sozusagen etwas derber konturiert als die anakreontischen Wendungen. Hölderlin läßt die handfester, wenn auch nicht unerotisch angelegten Protagonisten als einen Bauern und eine strickende Frau auftreten:

*Es liebet aber der Sämann
Zu sehen eine,
Des Tages schlafend über
Dem Strikstrumpf. (StA II, 208, v. 10-13)*

Zu solcher Sphäre stimmt der gänzlich unanakreontisch wirkende „stechende Bart“. Zunächst lautete der Schluß: „Aber lieblich rauschen

¹⁰ Ludwig Uhland, Werke, Bd. 1, hrsg. v. Hartmut Fröschle und Walter Scheffler, München 1980, 22. – Das Lied blieb durch Robert Schumanns Vertonung besonders bekannt.

¹¹ Eduard Mörike, 'Idylle am Bodensee' [Erstdruck 1846]. In: E.M., Werke, Bd. 3, hrsg. v. Harry Maync, Leipzig/Wien 1914, 372.

die Küsse“ (StA II, 841); bezeichnenderweise hat Hölderlin das Motiv des stechenden Barts erst nachträglich eingefügt und sich damit von der unangekränkelten Anakreontik der Uz, Hagedorn oder Hölty abgesetzt. An diesem Bart rauschen die Küsse der Geliebten nun wohl nur noch entlang, wenn auch nicht gänzlich vorbei, wie es in einem Brief an Klopstock aus dem Jahr 1750 ausgedrückt war: „Haben Sie vor Gleim bei den Magdeburger Mädchen ankommen können, oder rauschten die Küsse nur neben Ihnen hin?“¹²

Die Eliminierung der typisch anakreontischen Wendung von den rauschenden Küssen (wie sie in der Epoche des poetischen Realismus etwa hundert Jahre später formuliert ist) deutet sich hier in der Vorstellung des Vorbeirauschens bereits an; Hölderlin wendet sie mit der Berufung des stechenden Barts (etwa so ‚rauh gefügt‘ wie die nicht wohl lautende deutsche Sprache) sozusagen ins Schwäbisch-Realistische¹³, ehe sie Otto Ludwig ganz der Lächerlichkeit preisgibt.

Diese Metamorphose des dichterischen Bildes ist natürlich wesentlich mit der Bedeutungsentwicklung des Wortes „rauschen“ verbunden, wie sie vielleicht ehestens in der Wandlung vom sanften, kaum vernehmbar rauschenden Sichlein im Volkslied¹⁴ zu Wilhelm Müllers volkstümlichen Liedern (Anfang der 1820er Jahre) hörbar wird: Im Lied ‚Wohin?‘ redet der seiner verhängnisvollen Liebesbegegnung entgegenwandernde Müller den brausenden Wildbach mit den Worten

Du hast mit deinem Rauschen
Mir ganz berauscht den Sinn¹⁵

¹² Johann Christoph Schmidt (1727-1807) an Klopstock. In: Klopstock und seine Freunde. Briefwechsel, Bd. 1, hrsg. v. K. Schmidt, Halberstadt 1810, 114. – Für den Belegnachweis danke ich Frau Rm Hannelore Tute, Rellingen.

¹³ 1783 hatte der junge Jean Paul auf seine Weise der Hölderlinschen Thematik vergleichbar formuliert: „Da stehen sie, die hohen Unterkinnbacken [...] sogar der Stoppeln beraubt, weil diese den weiblichen Kuß stechen könnten“ (‘Grönländische Prozesse’. In: Jean Paul, Sämtliche Werke, II.1, Berlin 1826, 9).

¹⁴ Vgl. Anm. 6.

¹⁵ Aus dem durch Schuberts Vertonung berühmt gebliebenen Zyklus ‚Die schöne Müllerin‘. In: Wilhelm Müller, Werke. Tagebücher. Briefe, Bd. 1, hrsg. v. Maria-Verena Leistner, Berlin 1994, 43 f.

an, und der im kalten Wintersturm sich biegender ‚Lindenbaum‘ macht sich dem an der Liebe verzweifelten Wanderer vernehmlich:

Und seine Zweige rauschten,
Als riefen sie mir zu:
Komm her zu mir, Geselle,
Hier findst du deine Ruh!¹⁶

In einer übertreibenden Engführung könnte man sagen, daß das Rauschen des Sichleins dem Mädchen im Volkslied seine unglücklich endende Liebe ins Gedächtnis ruft und daß in Wilhelm Müllers Liedern das Rauschen des Baches und des Lindenbaums zum einen in eine unglückliche Liebe verlockt und zum andern deren Schmerz gleichsam besänftigend übertönt: Für selig in sich selbst sanft rauschende Küsse ist in vielfacher Hinsicht kein Terrain mehr gegeben.

¹⁶ Aus dem ebenfalls durch Schuberts Vertonung berühmt gebliebenen Zyklus ‚Winterreise‘ [wie Anm. 15], 173 f.; vgl. dazu auch Anm. 6.

Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Theoretische Schriften, mit einer Einleitung* herausgegeben von Johann Kreuzer, Hamburg (Meiner) 1998, 130 S., 36.- DM, ISBN 3-7873-1327-3

Das wachsende Interesse, das Hölderlin im Zusammenhang philosophischer Fragestellungen findet und als dessen Ausdruck auch die vorliegende Edition gewertet werden kann, führt, konsequent weitergedacht, die philosophische Reflexion in durchaus riskante Grenzbereiche zwischen Philosophie und Kunst, in denen die geläufige Unterscheidung und Arbeitsteilung zwischen theoretischer Begründung und poetischer Hervorbringung auf dem Spiel steht. Den angesichts dieses Befundes nahe liegenden Einwand, daß eine separate Edition von Hölderlins *theoretischen* Schriften diese aus dem Zusammenhang mit seinen Dichtungen herauslöse, entkräftet der Herausgeber mit seiner vorzüglichen Einleitung, die Hölderlins philosophische und poetologische Reflexionen als Ausdruck eines „Wandel[s] im Verständnis der poetischen Arbeit“ und als Selbstverständigung über diese Veränderungsprozesse interpretiert.¹ Unter dem Titel 'theoretische Schriften' sind hier übrigens alle philosophischen und poetologischen Texte und Textfragmente Hölderlins versammelt, die seit 1794, also nach der Studienzeit von ihm überliefert sind, wobei der Herausgeber sich vor allem auf die Frankfurter Hölderlinausgabe stützt, die er an einigen, im Anmerkungsteil angegebenen, Stellen modifiziert.

Vor dem Hintergrund jener Unterscheidungen zwischen künstlerischen und philosophischen Fragestellungen, wie sie nicht nur in akademischen Forschungszusammenhängen geläufig sind, eröffnet die von Kreuzer in seiner Einleitung skizzierte Einbindung philosophischer Reflexion in poetische Erfahrungs- und Arbeitsprozesse interessante Perspektiven auf die vorliegenden Texte. Denn deren Anspruch einer Selbstverständigung über krisenhaft erfahrene und nicht zuletzt auch biographisch wirksame Veränderungsprozesse zieht den Begriff und die Distanz theoretischer Reflexion *gegenüber* poetischer Produktion in Mitleidenschaft und verwischt jene „Gränzlinie“, die gegenstandsbezo-

¹ Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf die hier besprochene Ausgabe: hier s. Einleitung, VII.

gene Erkenntnis von schöpferischer, ihre Gegenstände hervorbringen-der Erfahrung trennt.²

Schon in der Tübinger Studienzeit hatte Hölderlin die intensive Durchdringung von poetischem Pathos und reflexiver Distanz in der künstlerischen Produktion der Antike hervorgehoben, und von da an enthüllen sich ihm zunehmend die dramatischen Implikationen dieses Verhältnisses, in dem sich Distanz und Nähe von Reflexion und Poesie nie eindeutig fixieren und beide sich nicht ein für allemal einander zuordnen lassen. Mit Recht weist deshalb Kreuzer in seiner Einleitung darauf hin, daß Hölderlins Ausdruck einer „durchgängigen Beziehung“ zwischen Poesie und philosophischer Reflexion keine äußerliche Relation, sondern eine „intensive Bestimmung“ zum Ausdruck bringt: „Die poetische Reflexion bedient sich nicht der Sprache, sondern verwirklicht sich in [...] der Sprache.“ (XXI). An dieser Stelle wäre nun der Begriff poetischer Reflexion zu präzisieren, der sich nicht mehr im Horizont der transzendentalen Reflexionsfigur hält. Denn diese „bedient“ sich durchaus der Sprache, so daß sich ihr die Probleme poetischer Sprachgenese und Sprachfindung gar nicht stellen, deren zentrale Bedeutung in den vorliegenden Texten Kreuzer überzeugend deutlich macht.

Die sich hier öffnende Problematik sprachschöpferischer Reflexion hat für das geläufige Verständnis gegenstandsbezogener Reflexion und ihren in der Forschung noch gar nicht in Frage gestellten Status als „Theorie“ weitreichende Konsequenzen, die auch den Titel der vorliegenden Ausgabe berühren. Denn wenn Hölderlin die „poetische Logik“, der jene Reflexion entspricht, von der zeitgenössischen „philosophischen Logik“ mit ihrer Einteilung der Seelenvermögen in Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit dadurch unterscheidet, daß er der Poesie die Darstellung der rhythmischen „Successionen“ dieser Vermögen, d.h. ihrer Einheit im intensiven und unteilbaren Zusammenhang schöpferischer Erfahrungsprozesse zur Aufgabe macht (101), dann kann die Logik und Konsequenz poetischer Erfahrung nicht mehr einfach als Gegenstand einer poetologischen Theorie interpretiert

² Der Ausdruck bezieht sich auf Hölderlins Äußerung im Brief an Neuffer (Nr. 88, Oktober 1794, StA VI, 137) über Schiller, der Hölderlin zufolge, „einen Schritt weniger über die Kantische Gränzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen.“

werden. Reflexion wird dann vielmehr selbst ins Gesetz schöpferischer Sukzession hineingezogen und die Aufgabenstellung sprachschöpferischer poetischer Reflexion läßt sich nicht mehr umstandslos in den Horizont theoretischer und gegenstandsbezogener Reflexion übersetzen, die sich „des Anspruchs poetischer Sprache“, wie es im Kommentar des Herausgebers heißt, „versichert“ (VII).

Vor dem Hintergrund dieser Problematik erscheint mir insbesondere auch die Präsentation jener späteren Reflexionen, die Hölderlins Empedoklesdrama und seine Sophokles-Übersetzungen begleiten, als „Theorie der Tragödie“ problematisch – auch wenn und gerade weil sie dem unbefragt geltenden Sprachgebrauch der gegenwärtigen Forschung und seinen impliziten Unterscheidungen folgt. Denn wo es Hölderlin um ein spannungsvolles und intensives Verhältnis zwischen Antike und Moderne, zwischen „tragischer“ und „humaner Zeit“ geht (107), d.h. um den in sich gegenläufigen Zusammenhang der Erfahrung werdender und vergehender Zeit, die sich im Rhythmus „gegenrhythmische[r] Unterbrechung[en]“ wechselseitig bedingen und durchdringen (95), da ortet die moderne *Theorie* der Tragödie ihren Gegenstand in einer geschichtlichen Vorzeit und subsumiert ihn damit ihrem geschichtsphilosophischen Modell fortschreitender Zeit: „Wenn zwischen der tragischen (= griechischen) und der humanen (= hesperischen, d.h. unserer) Zeit ein Verhältnis geschichtlicher Abfolge besteht“, schreibt Kreuzer, „so heißt das nicht, daß der historische Abstand den Rückfall in tragische Unmittelbarkeit gleichsam ausschlosse.“ (XLIII, Anm. 52). So sensibel Kreuzer in seinem Kommentar auch mit dem für Hölderlin zentralen Problem von Zeiterfahrung und schöpferischer Erinnerung umgeht, so muß er in solchen Formulierungen doch der Zentralperspektive moderner Geschichtstheorie ihren Tribut zollen und die tragische Erfahrung vergehender, „reißender Zeit“ im Horizont des modernen Fortschrittskontinuums unterschätzen.

Geht es der geschichtsphilosophischen Zeiterfahrung, wie er schreibt, darum, „Identität in zeitlicher Verschiedenheit [zu] begreifen und im Wandel der Zeit [zu] behalten“ (XLIV), so drückt sich in der Tragödie jene keineswegs nur historische, Hölderlin auch biographisch zunehmend ergreifende Erfahrung aus, wie sich vergehende Zeit in Identität verkörpert und an ihr geltend macht. Und genau diese unaufhebbare und unkalkulierbare Spannung von Werden und Vergehen, von humaner und reißender Zeit in jedem Moment, kennzeichnet

die Zeiterfahrung schöpferischen Werdens, die sich von geschichtlicher – d.h. bereits im Horizont von Ordnungskategorien begriffener – Zeit dadurch unterscheidet, daß ihr kein übergreifender, zeitliche Kontinuität verbürgender „Grund“ vorausgesetzt werden kann. Zwar insistiert auch Kreuzer nachdrücklich auf der radikal zeitlichen Erscheinungsweise des „Grundes der Zeit“, dessen Spuren er bis zu Augustinus zurückverfolgt³, aber dieses Insistieren kann im Horizont geschichtlicher Zeit doch nicht verhindern, daß jener Grund – entsprechend der neuplatonischen Tradition, in der dieser Gedanke steht – gegenüber seinen Erscheinungsformen eminent und ihnen insofern letztlich doch vorausgesetzt bleibt (vgl. XXIV). Anders als in solchen geschichtlichen Verhältnissen von Zeitgrund und Zeitformen, haben in den „lebendigen Verhältnissen“, um die es Hölderlin geht, die Lebensformen im Leben keinen „Grund“, den sie nicht – als ihr und mit ihrem „Geschik“ – zugleich selbst schöpferisch hervorbrächten und verwirklichten. „Das Leben“ bezeichnet nicht, wie „die Geschichte“, einen seine Formen übergreifenden oder ihnen vorausgesetzten Zusammenhang, ja es bezeichnet überhaupt keine Verbindung, die als solche nicht erst in ihren differenten Formen Ausdruck und eine stets radikal zeitliche Wirklichkeit gewönne. Im Unterschied zur Zeiterfahrung im Rahmen geschichtlicher Folgeverhältnisse bleibt daher in schöpferischer Erfahrung, wie Hölderlin in den ‘Anmerkungen zur Antigonä’ schreibt, jederzeit offen, ob solche Erfahrung „in Wildniß“ übergeht „oder in neue Gestalt“ (108).

So wenig radikal schöpferische und radikal zeitliche Erfahrungsprozesse der handwerklichen μηχανή (94) und der Einsicht des kalkulierenden Verstandes entbehren können, um sich zur Konsequenz einer *Erfahrung* zu fügen und nicht in purer Schicksalsergebenheit zu verstummen, so wenig fügen sich solche Prozesse von vornherein der Einsicht und den Erwartungen eines „poetischen Ich“ oder einer vorab kalkulierbaren Konsequenz. Um die Selbsterhaltung der Identität dieses poetischen Ich in zeitlicher Veränderung, in der Kreuzer das Motiv von Hölderlins Tragödienreflexionen sieht (vgl. XLIV f.), kann es daher den

³ Vgl. auch Johann Kreuzer: „...In der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit.“ Zur poetischen Gestaltung geschichtlichen Wandels in Hölderlins Dichtung. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1990, 51-64.

in ihrem Ausgang nie absehbaren Erfahrungsprozessen schöpferischer Produktion gerade nicht gehen. Kreuzer gewinnt diesen Begriff der Selbsterhaltung in Anlehnung an Kant, dessen Konzeption von vornherein eine Unterscheidung des Bewußtseins von der Natur beinhaltet, in der dieses seine „*physische* Ohnmacht“ bejaht, um dafür eine geistige, von der Natur nicht anfechtbare Macht zu erhalten (XLIII). In diesem Konzept sieht Hölderlin jedoch durchaus nicht den *Ertrag* seiner Tragödienreflexion, sondern das offene Problem, das sich ihr stellt: Das „fast schamlose Streben“ des Ödipus, „seiner mächtig zu werden“ (98), ist schamlos gerade aufgrund des Versuches, seinen einmal als unvermeidlich erkannten Bewußtseinsprozeß dem eigenen Streben unterzuordnen und von vornherein nach einem Bewußtsein zu suchen, das gleichsam als Resultat aus den bevorstehenden Veränderungen hervorgehen bzw. in ihnen sich als Erkenntnissubjekt erhalten könnte. Dem intensiven, schöpferische Erfahrungsprozesse kennzeichnenden *Zusammenhang* tragisch erlittener „reißender“ Zeit mit der Zeiterfahrung kalkuliert hervorbringender *μηχανή*, den auch Kreuzer mit Recht betont, wird daher die Perspektive der Selbsterhaltung modernen Bewußtseins ebensowenig gerecht wie das schicksalsergebene Pathos der tragischen Helden. Dieser Zusammenhang erfordert vielmehr eine Darstellungsform und einen ihr entsprechenden Formbegriff diesseits der Formvorstellungen, die sich aus einer Unterscheidung beider Erfahrungsweisen ergeben.

Die poetischen Reflexionen Hölderlins, die versuchen, mit den unkalkulierbaren Erfahrungen schöpferischer Hervorbringung umzugehen und sich in diese einzubringen, beinhaltet nicht nur zu ihrer Zeit und sie beinhaltet nicht nur heute eine Überforderung historisch gewordener Denk- und Erfahrungsformen und ihrer eingeschliffenen Sprachgewohnheiten. Insofern wird sich kein Versuch, mit dieser Überforderung umzugehen, mit dem historischen distanzierten Blick des Theoretikers auf gegenständlich vorliegende Texte begnügen dürfen. Aber dieser Gefahr unterliegt die vorliegende Edition und ihre Präsentation durchaus nicht.

Volker Rühle

Nachtrag Monographien 1993-1995

Sabine Ahlrichs, Hölderlins 'Oedipus der Tyrann' und 'Antigonä' als Szenarien menschlichen Selbstverständnisses, Göttingen 1995.

Die Arbeit untersucht Hölderlins Übersetzungskonzept in seinen poetologischen und kulturtheoretischen Elementen: Sie stellt philologische Irrtümer, die seine Interpretation mittragen, durch einen Vergleich mit wissenschaftlichen lateinischen Übersetzungen des 18. Jahrhunderts in den Bezugsrahmen zeitgenössischer Übersetzungsweise. Die Rekonstruktion der philologischen Basis seines Übersetzens dient als Folie für sein Übersetzungskonzept, das die beiden Tragödien als Szenarien deutet, in denen sich kulturelle Vorstellungen und menschliches Selbstverständnis wandeln. Die reflexive Darstellung kultureller Dynamik gehört demnach zum Selbstverständnis des modernen Dichters Hölderlin und ist Auftrag des ‚hesperischen Genies‘.

Franziska Binder, Kluft und Zwiespache. Ein literaturwissenschaftlicher Versuch zu Hölderlins 'Hyperion', Stuttgart 1994. (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; 301.)

Hölderlins 'Hyperion', der als dichterischer Selbstverständigungsprozeß ausgelegt wird, bietet dieser Arbeit auch Anlaß, den Bezug von Dichtung und Literaturwissenschaft zu reflektieren. Ausgehend von Heideggers Vorschlag einer „Zwiesprache“ von „Dichten und Denken“ führt der interpretierende Versuch schließlich zum Ergebnis, daß, gemessen am dichterischen Anspruch des 'Hyperion', der denkerische bzw. literaturwissenschaftliche Diskurs seine Eigenständigkeit nicht behaupten kann. – Ein Anhang behandelt eigens Heideggers Interpretationsverständnis (anhand seiner 'Andenken'-Interpretation) einerseits und Stefan Georges dichterische „Zwiesprache“ mit Hölderlin (vor allem in dem Gedicht 'Hyperion') andererseits.

Götz-Lothar Darsow, „...aber von Ihnen dependier ich unüberwindlich...“ Friedrich Hölderlins ferne Leidenschaft, Stuttgart 1995.

Hölderlins Begegnung mit dem seit seiner Jugend hochverehrten Schiller in Jena 1794/95 ist der Wendepunkt im Leben des Dichters, den die Nähe des Bewunderten so lähmte, daß er den Aufenthalt schon nach wenigen Monaten abbrach und zu seiner Mutter nach Nürtingen zurückkehrte. Die Konsequenz dieser häufig als „Flucht aus Jena“ bezeichneten Abreise ist eine schwere Depression, die vor der endgültigen Manifestation seiner Krankheit im Jahre 1806 der erfolgreichste Einschnitt im Leben Hölderlins ist. In diese Zeit fällt die Konzeption seiner Elegie 'Der Wanderer'. Die Arbeit an diesem Gedicht nimmt in der ca. 10 Jahre währenden Schaffenszeit, in der das ganz unverwechselbare Werk des Dichters entsteht (1794-1804/05), einen vergleichsweise langen Zeitraum ein. Die Elegie ist Ausgangs- und Mittelpunkt der Darstellung der äußeren, intellektuellen und psychischen Biographie. Dabei wird von der These ausgegangen, daß der 'Wanderer' auch eine bewußt verschlüsselte literarische Verarbeitung von Hölderlins Aufenthalt in Jena 1794/95 ist.

Ulrich Port, „Die Schönheit der Natur erbeuten“. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum ästhetischen Modell von Hölderlins 'Hyperion', Würzburg 1995. (= Epistemata, Reihe Literaturwissenschaft; 194. Zugl. Köln, Univ., Diss., 1995.)

An die interdisziplinären Fragestellungen der „Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg“ wie an die neuere Hölderlin- und Idealismusforschung anknüpfend wird der 'Hyperion' als ‚sentimentalischer‘ Text mit einem eigenwillig begründeten klassizistischen Einschlag ausgewiesen, der sich von anderen literarischen und philosophischen Strömungen der Zeit um 1800, aber auch von Hölderlins eigenem Spätwerk durch seinen universellen Vorrang der Natur vor der Kunst unterscheidet. Die ästhetische Grundlegung des Romans erweist sich als eine zeituntypische ‚Ästhetik der Natur‘, die die Bereiche der All-Einheitsphilosophie, der Naturteleologie, der Geschichtsphilosophie, der Kunsttheorie und der Landschaftsdarstellung berührt. Faszinations- und ideengeschichtlich werden Rezeption und Transformation verschiedener Traditionsbestände – Platonismus, Contemplatio mundi, Physikotheologie, Kosmopolitismus, Mimesis, Ideallandschaft – verfolgt und die Auseinandersetzung Hölderlins mit zeitgenössischen Positionen zum Problem des Naturschönen, insbesondere der Ästhetik Kants und Schillers, nachgezeichnet.

John M. Baker Jr., „...die Sicherheit... die höchste Art des Zeichens“: Theological Structure and Tragic Consciousness in the Later Poetry of Hölderlin. In: Philosophy Today 37, 1993, 436-458. Dieser Aufsatz versucht, auf den größeren Zusammenhang zwischen zwei Hauptmotiven der hölderlinschen Dichtung hinzuweisen, deren Bedeutung füreinander selten herausgearbeitet worden ist: die eigentümliche ‚reißende‘ Zeit des tragischen Bewußtseins einerseits – und die theologische Struktur andererseits. Entgegen einer gewissen Tendenz der neueren Hölderlin-Interpretation, das Vorläufige, Fragmentarische und Unabgeschlossene an der Dichtung aufwertend abzuheben, nimmt sich der Verfasser vor, diese Aspekte in Hölderlins eigene Auffassung der dichterischen Sprache einzuordnen. Aus diesem Grund wird insbesondere das theologische Motiv, und zwar als sprachliches Motiv und Struktur, nicht etwa als stoffliches Thema, hervorgehoben. Der Aufsatz tut dies, indem er sowohl auf die Komplementarität als auch auf die Spannung zwischen diesen beiden Aspekten der Dichtung hinweist, deren Vermittlung das Zeichen, der ‚veste Buchstab‘, leistet. Daher Hölderlins Rede von der „Sicherheit“ des Zeichens als dessen „höchste Art“.

Kurt Binneberg, Lyrik Friedrich Hölderlins (1770-1843). In: Binneberg, Kurt, Interpretationshilfen deutsche Lyrik. Von der Klassik bis zur Romantik, Stuttgart [u.a.] 1995, 67-116.

Einleitend werden Entstehungsfaktoren und Rezeptionsprobleme von Hölderlins Lyrik erörtert. Ausführliche Interpretationen zu 'An die Parzen', 'Abendphantasie', 'Hälfte des Lebens' schaffen eine textorientierte Basis für das Verständnis dieser Dichtung. Dabei bilden die Spannungen zwischen den realen Lebensbedingungen des Dichters und den ideellen Entwürfen in seiner Poesie das thematische Zentrum.

Ursula Brauer, Zur Vorgeschichte von Hölderlins zweitem Homburger Aufenthalt (1804-1806). Der Briefwechsel zwischen seiner Mutter und Isaac von Sinclair. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu Bad Homburg vor der Höhe, 44, 1995, 65-89.

Der Briefwechsel bereitet die zweite Übersiedlung Hölderlins nach Homburg vor. Seine Mutter betreibt sie wie für einen bereits

Entmündigten. Mehr ihr Leid als seines beklagt sie. Sinclair unterschätzt die Krankheit des Freundes, überschätzt hingegen die eigenen Möglichkeiten zu helfen. Sicher erkennbar ist, daß es zur selben Zeit einen (nicht erhaltenen) Briefwechsel zwischen Hölderlin und Sinclair gegeben hat.

Adrian Del Caro, Hölderlin's ontology of the open. In: *Philosophy Today* 37, 1993, 383-391.

Das Offene erscheint in 'Brod und Wein' als eine neue, ungebundene Ontologie unter dem Zeichen des wandernden Dionysos. Hölderlin mußte auch im eigenen Leben ein Offenes schaffen, um sich z.B. gegenüber Schiller Freiheit zu erringen. Als philosophisches und psychologisches Konzept ist das Offene weiterhin bei Nietzsche und Heidegger wirksam; die Frühmoderne und Postmoderne sind zutiefst davon beeinflusst. Besprochen werden 'Brod und Wein', 'Patmos', 'Friedensfeier', 'Andenken', 'Der Rhein'.

Yumiko Ebihara, Plastische Gestaltung und Zerstörung. Hölderlins 'Nachtgesänge' und Benjamins 'Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin'. In: *Doitsu bungaku gogaku kenkyu / Kansei Gakuin Daigaku Bungakubu Doitsubun-Gakka Kenkyûshitsu*. Nishinomiya 34, 1993, 61-76.

Dieser Aufsatz behandelt die 'Nachtgesänge', besonders 'Hälfte des Lebens'; denn dort entwickelt sich ein anderer Stil als der „pindarisch“ hymnische. Michel weist darauf hin, daß dieses Gedicht semantisch einen „Abschluß“ bedeutet und daß es ästhetisch in Hölderlins Lyrik insofern etwas Neues darstellt, als in ihm ein „dinglicher Sachverhalt“ gestaltet ist. Auch Äußerungen von Dilthey, Beißner und Adorno über die ästhetische Qualität desselben Textes werden erörtert. Benjamins Untersuchung über zwei der 'Nachtgesänge' macht klar, was für den neuen Stil charakteristisch ist. Demnach richtet sich die Gestaltung („Die Versachlichung der Gestalt in der Idee“) unvermeidlich auf die eigene Zerstörung. Daß in 'Hälfte des Lebens' der negative Ton so eindeutig vorherrscht, bezeugt die Radikalität von Hölderlins neuer Schreibart.

Véronique M. Fóti, Mortals within the Fourfold and the Hölderlinian Figure of Man. In: *Philosophy Today* 37, 1993, 392-401.

Diese Arbeit betrachtet Heideggers (1958/59) Deutung von Hölderlins 'Griechenland' als eine Hindeutung auf den Gedanken des „Geviert“, der jedoch noch „verweigert“ bleibt. Insbesondere befragt sie Heideggers Angleichung der hölderlinschen Menschengestalt an seine „Sterblichen“. Mit Beachtung des 'Hyperion' und des Dichters Korrespondenz mit Böhlendorff diskutiert sie seine Beschäftigung mit dem heroischen und athletischen Körper, mit der Schönheit des Individuums, mit Liebe, Freundschaft und der Bindung des Menschen an die Natur. Diese Beschäftigung kontrastiert mit Heideggers ontologisierender Erörterung. Jedoch ist Hölderlin kein Humanist im Sinne von Heideggers 'Brief über den Humanismus'. Hier hebt die Arbeit besonders Hölderlins Verständnis von Schönheit als *ev διαφερον εαυτω* hervor. Sie schließt mit dem Hinweis, daß Celan, eher als Heidegger, die hölderlinsche Menschengestalt würdigt.

Ulrich Gaier, Hölderlin. Schrift und Exegese. In: *Schrift Sinne. Exegese, Interpretation, Dekonstruktion*, hrsg. v. Paolo Chiarini und Hans Dieter Zimmermann, Berlin 1994. (= Schriftenreihe des Forum Guardini Bd. 3), 65-96.

Naturraum, geschichtliche Zeit und Bibel werden nach Hölderlins Verständnis als Schrift in je drei Graden der Sinnverdichtung aufgewiesen: dem natürlich-poetischen, dem historisch-mythischen und dem zeichenhaft verstandesmäßigen. Dem entsprechen drei Hermeneutiken: die pneumatische, exegetische, philosophische Hermeneutik. Hölderlins Dichtung ist zugleich Schrift und hermeneutische Bemühung; sie hat die Aspekte Werk, Modell, Text als Grade der Sinnliche und Typen von Hermeneutik in sich.

Emery E. George, The Fourth Tone. In: *Journal of English and Germanic Philology* 94, 1995, 483-496.

Daß Hölderlin die in der Homburger Poetik vorherrschende Zahl drei subtil angreift, zeigt sich tentativ im Fragment 'Ein Wort über die Iliade', wo schon ein vierter Ton, *balanciert*, wahrzunehmen ist, definitiv aber im Essay 'Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...', wo Hölderlin über „das freie idealische poetische Leben“ diskutiert. In dieser Formulierung zeigen sich, im Regreß, Hölderlins vier Töne:

„Leben“ (naiv), „poëtisch“ (heroisch), idealisch und frei. Die Freiheit der Töne hat ihr ethisches Modell nicht im Dreieck von: Thesis-Antithesis-Synthesis, sondern vielmehr im Pythagoräischen Tetraeder von: Thesis-Antithesis-Synthesis-Analysis. Der vierte Ton ist der analytische; er sorgt dafür, daß aus den basalen drei Tönen das Beste hervorgebracht wird.

Keiji Ihara, Shijin Herudarîn no ›Rishin-kido‹ ni tsuite (Über die „exzentrische Bahn“ bei Hölderlin). In: Jinbun-ronshû = Humanitas 34, publ. annually by the Waseda University Law Association. Special issue dedicated to Prof. Keiji Ihara in Commemoration of his Retirement, Tôkyô 1995, 35-91.

Hölderlin zeichnet am Blattrand des ‚Stuttgarter Foliobuchs‘ eine komplizierte Figur (FHA 14, 263). Diese scheint mir eine „Halbellipse“ mit zwei Wellen (Ekliptiken) und einem Dreieck (Triade). Wenn man den ersten und den dritten tiefsten Punkt (Winterpunkt) der beiden Ekliptiken als zwei Brennpunkte betrachtet und einen höchsten Punkt (Sommerpunkt) links oder rechts mit diesen beiden Brennpunkten verbindet, kann man dort eine flache „vollständige Ellipse“ zeichnen. Diese Ellipse ist die „exzentrische Bahn“ bei Hölderlin.

Wolfgang Klimbacher, „Im Herzbeutel kein Wasser“. Diskurse über Hölderlins Tod. In: Sprachkunst 26, 1995, 199-212.

Ausgehend von Michel Foucaults ‚Archäologie des ärztlichen Blicks‘ wird versucht, die verschiedenen Diskursformationen über Hölderlins Tod freizulegen; Ausgangspunkte sind zeitgenössische historische Quellen: Brief, Zeitungsnotiz, medizinischer Sektionsbericht; die Diskursformation der literarischen Texte konstituiert einen literarästhetischen Blick, der sich als Glorifizierung des Todes (Erwin Ott und Maria Schneider) und als Melancholie des Abschieds (Peter Härtling, Peter Schünemann) realisiert.

Jacques Taminiaux, L'ombre d'Aristote dans les ‚Remarques‘ de Hölderlin sur ‚Oedipe‘ et ‚Antigone‘. In: Taminiaux, Jacques, Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action, Grenoble 1995, 239-301.

Zahlreiche deutsche Philosophen (Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger) sind sich darüber einig, die griechischen Tra-

gödien als Aussagen über das Sein des Seienden auszulegen. Alle berufen sich, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, auf Plato, und dies trotz der kritischen Einstellung, welche dieser den tragischen Dichtern gegenüber einnahm. Hölderlin sieht es anders. Nachdem auch er, im ‚Hyperion‘ und im ‚Empedokles‘, mit einer sowohl ontologischen wie auch platonischen Lesart der Tragödie geliebäugelt hatte – Tragödie als Metapher der intellektuellen Intuition – bricht er mit dieser Lesart; fürderhin ist der Angelpunkt nicht mehr das Sein des Seienden, sondern das menschliche Zusammenwirken; zweifellos hat ihn die ‚Poetik‘ des Aristoteles hierzu bewegt. Während die Mehrzahl der erwähnten Philosophen die ‚Poetik‘ vernachlässigen oder sie mit Herablassung betrachten, ist Hölderlin der einzige, der sich, von einem gewissen Punkt seines Denkweges ab, von ihr inspirieren ließ, der deutlich sah, wie schwerwiegend der Widerstand dieses Werkes des Aristoteles gegenüber der platonischen Vision einzuschätzen ist und dies insbesondere gegenüber der Versuchung, die Praxis auf eine Form der *poiesis* zu reduzieren.

Syng Sup Yom, Die Bedeutung des Glaubens bei Hölderlin. In: Dogilmunhak. Koreanische Zeitschrift für Germanistik 36, 1995, 1, 22-39.

Die Arbeit legt dar, daß Hölderlins Gebrauch des Wortes „Glaube“ aus dem Glauben an die lebendige Natur, dem Glauben an das heilige Gesetz in uns, dem Glauben an das Schöne und das Große, dem Glauben an den Geist von Frieden und Ordnung und schließlich dem Glauben an die in der Weltgeschichte wirkenden Gottheiten, vor allem Christus, besteht, was offensichtlich auf die Glaubensphilosophie Jacobis zurückgeht.

Monographien 1996-1998

Christoph V. Albrecht, Geopolitik und Geschichtsphilosophie 1748-1798, Berlin 1998.

Das Buch behandelt den historischen Kontext von Hölderlins Roman ‚Hyperion‘ anhand einer Reihe neuer Quellen, darunter Volney, Dupuis, Willamov, Rhigas Velestinlis, französische Propagandaschriften von und über Bonaparte, Reisebeschreibungen, Schriften zum russisch-osmanischen Krieg von 1768-1774, Literatur der Volksaufklärung. Bekanntere

Quellen erscheinen in neuer Perspektive: Werke Voltaires, Rousseaus, Condorcets; die 'Enzyklopädie'; aber auch Kant, Herder, Hegel. – Der Verfasser zählt sich zur Schule des „New Historicism“.

Eberhard Baumann, Das Geheimnis wird Licht. Friedrich Hölderlin's Gedicht 'Andenken', Essen 1997.

Drei je für sich umfangreiche Themenkreise werden bearbeitet:

1. Bisherige Deutungen von 'Andenken' übersehen, daß darin keine einzige geographische oder chronologische Angabe auf Bordeaux und Umgebung zutrifft. Der dennoch Hölderlin so persönlich betreffende Inhalt muß sich an einem anderen Ort abgespielt haben. Dieser wird als Kassel nachgewiesen, wo sich Hölderlin 1796 in Begleitung von Susette Gontard u.a. aufgehalten hatte. Jede geographische und biographische Einzelheit paßt widerspruchsfrei auf den dortigen Schloßpark, auf Bad Driburg und auf 1796. 2. Die außerordentlich geschickte Verschleierung dieser Reise in 'Andenken' erfordert zu ihrer Entschlüsselung das aus den Veden abgeleitete und in der Germanistik noch unbekanntes Deutungsprinzip der sog. „Spiegelsymmetrien“. Weitere, bisher übersehene, großräumig sich über das ganze Gedicht erstreckende, sinngebende Strukturen werden aufgedeckt. 3. Die Komplexität dieser einander durchdringenden Strukturen erfordert eine Neubewertung von Hölderlins Denken und Bewußtsein. Forschungen aus den letzten 30 Jahren zur Neurophysiologie und zu Zuständen höheren Bewußtseins lassen erkennen, daß Hölderlin nicht im geringsten geistesgestört war, sondern ganz im Gegenteil in – bei ihm instabilen – Erfahrungen von Selbstverwirklichung lebte. Zahlreiche Stellen aus seinem ganzen Werk beweisen diese Bewußtseinshöhe, auch lassen sich seine bisher unerklärlichen, „nicht normalen“ Verhaltensweisen damit deuten und verstehen. Eine Geisteskrankheit gleich welcher Diagnose kann damit für Hölderlin zumindest bis zum Zeitpunkt der Abfassung von 'Andenken' zurückgewiesen werden. Mit diesen Erkenntnissen ergeben sich völlig neuartige Ansätze für die weitere Forschung über Hölderlin und sein Werk. 565 Anmerkungen und Lit.-Verweise.

Wolfgang Braungart, Ritual und Literatur. Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, Tübingen 1996.

Die literaturtheoretisch angelegte Arbeit entwickelt zunächst im Rückgriff auf sprachwissenschaftliche, kulturalanthropologische und religions-

wissenschaftliche Forschungen einen Begriff des Rituals und prüft dann seine Anwendbarkeit auf Literatur. Literatur wird, so die leitende These, ungeachtet ihrer Vieldeutigkeit und Rätselhaftigkeit, als sinnhaft und bedeutsam erfahren, weil sie bestimmt, ästhetisch herausgehoben und geregelt ist. In dieser Hinsicht läßt sie sich als eine dem Ritual analoge, ja womöglich selbst rituelle Handlung beschreiben. Literatur weist in ihrer Produktion und Rezeption, ihrer ästhetischen Form, ihrer Struktur, ihrem Inhalt und ihren Themen, ihrer sozialen Inszenierung und ihrer sozialen Organisation vielfache Bezüge und Parallelen zum Ritual auf; und sie kann selbst als Ritual inszeniert und praktiziert werden. Diese These wird mit vielen Verweisen auf die Literaturgeschichte und auch auf Leben, Werk und Rezeptionsgeschichte Friedrich Hölderlins entwickelt.

Rudolf Breunlin, Das Leben von Christian Matthäus Theodor Breunlin und seiner Ehefrau Maria Heinrike Eleonore, geb. Hölderlin. Eine Lebens- und Familiengeschichte, Korntal 1996.

Kinder-, Jugend- und Ausbildungsjahre von Matthäus Breunlin, geb. 7.9.1752 in Hirrlingen. Mit 3 Jahren Vollwaise, Schule in Nürtingen, 1766-70 Klosterschule Denkendorf und Maulbronn; theologisches Studium in Tübingen (1770-1775); 1780 Sous Gouverneur bei Prinz Friedrich Eugen in Mömpelgard. 1785-1800 Professor an der Klosterschule Blaubeuren. I. Ehe mit L. R. Veiel 1787-91. Kinder-, Jugendjahre von Heinrike Hölderlin, geb. 15.8.1772 in Lauffen; Leben mit Mutter, Friedrich und Karl (Briefe). II. Ehe 1792-1800 mit Heinrike Hölderlin; Kinder Heinrike Sibylle Christiane, geb. Sept. 93 und Karl Heinrich Friedrich geb. Dez. 97 (Patenkind von Hölderlin). Briefe Hölderlins an Schwester und Schwager. Tod von Matthäus Breunlin März 1800. Witwenzeit von Heinrike 1800-50 in Nürtingen. Schicksal des Bruders und Erbaueinandersetzung mit Stiefbruder Karl.

Helena Cortés Gabaudan, Claves para una lectura de 'Hiperión': filosofía, política, ética y estética en Hölderlin, Madrid 1996.

Dieser Essay versucht, einen Gesamtüberblick über Hölderlins Gedankenwelt anhand seines 'Hyperion' zu gewinnen. Nach einem kurzen Bericht über die Wirkungsgeschichte des Romans in Spanien wird er in drei Kapitel eingeteilt. Im 1. Kapitel über Natur und Philosophie werden die Vereinigungsphilosophie, das 'Hen kai Pan' und alle pan-

theistischen Züge bei Hölderlin analysiert. Hölderlins Natur wird als präsozialistische Summe verschiedener Elemente, Sonne, Erde, Meer und sogar Musik verstanden. Im 2. Kapitel wird der politischen Entwicklung Hölderlins nachgegangen: das Ideal einer „unsichtbaren Kirche“, der Vaterlandsbegriff werden u.a. behandelt. Im 3. Kapitel wird über das Dionysische als wichtigen Einfluß auf viele Romantiker und auf Hölderlin gesprochen. Besonderes Gewicht wird im ganzen Buch auf Wilhelm Heines Einfluß auf Hölderlin gelegt.

Gisela Dischner-Vogel, „...bald sind wir aber Gesang“. Zur Hölderlin-Linie der Moderne, Bielefeld 1996.

Das Buch behandelt im ersten Teil Hölderlins Erneuerung der Antike auf der Grundlage der Interpretation von 'Brot und Wein'. Im Rückblick auf die Eleusinischen Mysterien und deren ästhetische Übersetzung in Hölderlins Werk wird vom Begriff der initiatischen Literatur ausgehend eine Hölderlin-Linie der Moderne von George, Rilke, Trakl bis zu Paul Celan verfolgt. Dieser deutsche Ursprung der Moderne unterscheidet sich vom französischen (Symbolismus) durch den thematisierten Entwurf einer Dichterexistenz in dürftiger Zeit, deren existentielles Pathos Hölderlin verpflichtet ist.

Michael Franz, Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996. In dem Buch wird Schellings Kommentar des platonischen 'Timaios' aus dem Jahr 1794 im Kontext noch ungedruckter Entwürfe und vor dem Hintergrund des traditionellen Platonbilds interpretiert. Für die Hölderlin-Forschung ist besonders relevant der Teil I, in dem die Platon-Rezeption von Ficino bis Tennemann und der Tübinger ‚Humanismus‘ von Hölderlins Universitätslehrern dargestellt wird.

Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel [unter Mitwirkung von:] Bettina Sklorz, Bettina Schröm, Manfred Wenzel, Christoph Prignitz und Christiane Lehle. [Vorwort: Gerhard Kurz]. „Gestalten der Welt“. Frankfurt 1796-1798, Tübingen 1996. (= Hölderlin Texturen 3, hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft Tübingen in Zsarb. mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach.)

Der Band 3 der auf sechs Bände angelegten Reihe von Begleitbänden zur Ausstellung 'Hölderlin Texturen' befaßt sich mit der Frankfurter

Zeit Hölderlins (1796-1798). Die zehn Autorinnen und Autoren erläutern Hölderlins Erfahrungen in Frankfurt, Kassel, Bad Driburg mit der Familie Gontard und ihren Bekannten (Soemmerring, Ebel, Heine), das Symphilosophieren mit Hegel und Schelling in Frankfurt, die poetologischen Gewinne aus dem Gespräch mit Heine. 'Hyperion', der Frankfurter Plan des 'Empedokles', die Abhandlung 'Über Religion' wird besprochen, das 'Älteste Systemprogramm' beleuchtet. Die Lösung von Schiller, die Zuwendung zu antikisierenden Metren und die Entwicklung einer neuen Poetik werden auf die Auseinandersetzung mit Heines Musiktheorie zurückgeführt. Neue Durchblicke auf Hölderlins philosophische Entwicklung und Einwirkung auf die Freunde, auf den Neu-Beginn seiner Übersetzungen aus dem Griechischen, seine Beziehungen zur Naturwissenschaft, Wissenschaftstheorie und zum Projekt einer Volkserziehung eröffnen sich.

Sieglinde Grimm, „Vollendung im Wechsel“. Friedrich Hölderlins 'Verfahrungsweise des poetischen Geistes' als poetologische Antwort auf Fichtes Subjektphilosophie, Tübingen 1996.

Hölderlin stellt in der 'Verfahrungsweise des poetischen Geistes' eine Poetologie vor, die er in der kritischen Auseinandersetzung mit Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794 entwickelt. Dabei vollzieht Hölderlin die Argumentationszyklen Fichtes nach: Fichtes „Nicht-Ich“ erhält ein Pendant im dichterischen Stoff, und Fichtes Konstitution des „Ichs“ findet eine Analogie im „poetischen Geist“. Vom dichtungstheoretischen Standpunkt aus formuliert Hölderlin Einwände gegen Fichte, die in der Eigenbewegung des materiellen Stoffs sowie in der „Receptivität“ des dichterischen Akts zentrieren. Hölderlin legitimiert diese Einwände aus einem im Sinne der Antike kosmologischen Dichtungsverständnis, wofür ihm die geometrischen Überlegungen Keplers eine Grundlage liefern. Zugleich benutzt er die Subjektphilosophie Fichtes, um das antike Dichtungsverständnis unter den Voraussetzungen der Moderne neu zu begründen. Mit Hilfe der Astronomie Keplers läßt sich auch die „exzentrische Bahn“ Hyperions in einen kosmologischen Deutungszusammenhang bringen.

Gert Hofmann, Dionysos Archemythos. Hölderlins transzendente Poiesis, Tübingen [u.a.] 1996.

Die ästhetische Renaissance der Dionysosmythologie zur Zeit der „ro-

„mantisches“ Jahrhundertwende hat in Hölderlins Werk ihre vielleicht prägnantesten Spuren hinterlassen. Freilich handelt es sich bei Hölderlin eher um eine strukturelle Sympathie, die sich an der generativen Funktion des Dionysos in der griechischen Kunst und Mythologie entzündet, dabei aber vor allem die transzendente Reflexion der eigenen poetischen Tätigkeit im kritischen Respekt der zeitgenössischen Philosophie und ästhetischen Theorie forciert. Hölderlin entfaltet den „exzentrischen“ Entwurf einer dionysischen Poiesis, der klassizistische und idealistische Bindungen transzendiert und poetische Zeichen als erratische Bildungen einer transzendentalen Kreativität initiiert – als Signaturen der poetischen Selbstartikulation Hölderlins zwischen Mythos und Moderne.

Helmut Hühn, *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart/Weimar 1997.

Die Arbeit liefert einen philosophischen Beitrag zur entwicklungs-geschichtlichen Rekonstruktion von Hölderlins Denken. In detaillierten Interpretationen werden fünf Stadien des Hölderlinschen Denkweges untersucht: die letzte Fassung des Romans 'Hyperion', die Briefe 'Über Religion', der theoretische Entwurf 'Das untergehende Vaterland...', die Sophokles-Anmerkungen, hier insbesondere die 'Anmerkungen zum Oedipus', und die sog. „letzte Hymne“ 'Mnemosyne'. Besondere Aufmerksamkeit findet die Hölderlins Spätwerk prägende Auseinandersetzung mit der Sophokleischen Tragödie. Vor dem Hintergrund von Hölderlins Reflexion auf Zeit und Geschichte wird transparent, warum Erinnerung zu einem Leitmotiv seines Denkens wird und wie seine Auffassung von Erinnerung sich wandelt.

Michael Knaupp (Hrsg.), *Erläuterungen und Dokumente. Friedrich Hölderlin. Hyperion*, Stuttgart 1997.

Der Band enthält einen umfassenden Zeilenkommentar zu 'Hyperion' und allen seinen Vorstufen sowie den vollständigen Text dieser Vorstufen wie auch der späten Fragmente. Ergänzt wird der Kommentar durch eine Karte und zahlreiche Illustrationen. Weiterhin sind sämtliche Dokumente zu Entstehungs- und Druckgeschichte wiedergegeben und Beispiele aus der Rezeptionsgeschichte sowie eine Bibliographie angefügt.

Eva Kocziszky, *Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk*, Würzburg 1997.

Das Buch will sich an die Diskussion über Sinn und Funktion griechischer Mythen – sowie des Mythos „Griechenland“ überhaupt – anschließen. Die fünf Textanalysen stellen Hölderlins Dialog mit dem poetischen Geist der Griechen anhand von Mythenfiguren dar. Sie werden nicht einfach als poetisch gestaltete Figuren aus der antiken Literatur, sondern auch als Träger der griechischen Lebenserfahrung aufgefaßt, denen Hölderlin auf dem Weg seiner Suche nach dichterischer Identität in immer neuer Gestalt begegnet ist. Die Autorin versucht, ihre Distanz zu Hölderlin zu wahren, der in ihrer Deutung nicht nur als ein exzentrischer, aufrührerischer Dichter seiner Zeit, ein „homo politicus“ und ein eschatologisch-messianischer Denker erscheint, sondern auch als ein Mythologe, der zwischen dichterischer Phantasie und Vernunftreligion durch das Wiederbeleben des archaischen Wissens vermittelt.

Annette Kopetzki, *Beim Wort nehmen. Sprachtheoretische und ästhetische Probleme der literarischen Übersetzung*, Stuttgart 1996.

In den 'Anmerkungen' zu seinen Sophokles-Übertragungen entwirft Hölderlin eine Theorie der verfremdenden Übersetzung, die zu seiner Poetik und seinem Programm ästhetischer Erziehung in Beziehung gesetzt und deren Wirkung verfolgt wird. Nach Hellingrath und Benjamin hat später G. Steiner ihre Bedeutung erkannt. Wie wichtig die Kenntnis der Poetologie Hölderlins auch für eine Übersetzung seiner Dichtung ist, zeigt eine Untersuchung mehrerer Übertragungen von 'Hälfte des Lebens' ins Italienische.

Walburga Lösch, *Der werdende Gott. Mythopoetische Theogonien in der romantischen Mythologie*, Frankfurt am Main 1996.

Die romantische Mythologie – an der Schwelle zum 19. Jahrhundert – und als Brennpunkt religiöser und poetischer Neuorientierungen, nimmt die Idee göttlichen Werdens in ihre mythopoetischen Theogonien auf und versucht das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt/Natur neu zu formulieren. Die Arbeit untersucht Strukturen göttlicher Dynamik an einzelnen Mythopoesen von Goethe, Hölderlin und Schelling. Hölderlins dynamischer Pantheismus – „und die Göttersprache, das Wechseln und Werden versteh“ – und seine mythopoetische Version vom „kommenden Gott“ werden anhand verschiedener Texte analysiert.

Charlie Louth, *Hölderlin and the Dynamics of Translation*, Oxford 1998.

In diesem Buch, einer Bearbeitung meiner 1996 vorgelegten Dissertation, habe ich versucht, der Bedeutung des Übersetzens für Hölderlins Werk nachzuspüren. Zwar wird seit Hellingrath und Reißner die besondere Gestalt von Hölderlins Übersetzungen von Pindar und Sophokles immer wieder erkannt und erklärt, aber die ganz enge Verbindung zwischen dem Übersetzen – als Praxis und Idee – und fast allen Aspekten von Hölderlins Schreiben, die, wie ich es sehe, besteht, ist seltsamerweise unausgesprochen oder nur gestreift geblieben. Obwohl diese Studie auf einer genauen Untersuchung der Übertragungen fußt, ist der Ansatz weniger philologisch im engeren Sinne als assoziativ, was erlaubt, die ‚Dynamik‘ des Titels ins Auge zu fassen. Im ersten Kapitel stelle ich einen Kontext dar – das Übersetzen in Deutschland im achtzehnten Jahrhundert –, und weitere Kapitel behandeln unter anderem Hölderlins eigene Äußerungen zum Thema Übersetzen, sein poetisches Denken, die große Pindar-Übertragung, sein Verständnis des Übergangs und dessen Verhältnis zur Syntax, die Bearbeitung eigener Gedichte und seine Auffassung der Tragödie, immer unter dem Neigungswinkel des Übersetzens. Eine kurze Besprechung der Pindar-Fragmente schließt die Arbeit ab.

Josefine Müllers, *Die Ehre der Himmlischen. Hölderlins ‚Patmos‘-Hymne und die Sprachwerdung des Göttlichen*, Frankfurt am Main [u.a.] 1997. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1. Deutsche Sprache und Literatur; 1639.)

Hölderlins Bemühen um Vollendung der Dichtung galt seiner Arbeit am „Bild“ des Göttlichen, den für den Gott zu findenden „Namen“. In seiner ‚Patmos‘-Hymne stellt der Dichter die unterschiedlichen Bewußtseinsstufen des Göttlichen als „Prinzipien“ – Kräfte, Potenzen – dar, welche innerhalb der Geschichte, in den Heiligen Schriften der Menschheit, im kosmischen Geschehen und – individuell – auch im Gesang des Dichters wirksam sind. Er ordnet Ereignisse nicht mehr linear, sondern nach qualitativ-zeitlichem Gesichtspunkt, nach dem Kairos, einander zu. Auf diese Weise entstehen Symbolbereiche, an denen der Dichter kontinuierlich weiterarbeitet. Mit den „vaterländischen Gesängen“ strebt er eine Bewußtseinstufe an, die in der Sichtbarmachung der Ehre der Himmlischen im preisenden Gesang gipfelt. Der vorliegende

Deutungsansatz sinnt – unter konsequenter Einbeziehung der sehr schwierigen späteren Textsegmente – der kühnen Bildlichkeit dieser scheinbar nicht mehr zu vereinenden Sinnelemente nach.

Jean-Luc Nancy, *Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Maß. (Calcul du poète)*. Aus dem Französischen von Gisela Felbel und Jutta Legueil, Stuttgart 1997.

Hölderlin denkt die Kunst des Dichters als einen Kalkül des richtigen Maßes und Rhythmus. Das heißt: keine dichterische Ergießung, sondern die präzise Bestimmung des Ortes und der Zeit, wo sich das Göttliche (ent)zieht, und das genaue Greifen nach dem Punkt, worin ein All sich selber sammelt und entscheidet.

Luise Pohlschmidt, *Hölderlin. Versuch einer Annäherung*, Fulda 1996. Das Buch erhebt nicht den Anspruch, die Hölderlin-Forschung ein wesentliches Stück voranzubringen. Es ist nur ein Versuch, der Dichtung Hölderlins näher zu kommen. Seit 60 Jahren hat mich das Werk durch den Krieg und die schwierigen Jahrzehnte ärztlicher Tätigkeit begleitet. So haben sich manche Reflexionen angesammelt. Das Buch ist das Ergebnis einer dilettantischen Hinneigung zu Leben und Werk eines Dichters, dessen Weg durch die Zeit ich zu verstehen suchte, ohne über philologische Fachkenntnisse zu verfügen. Natürlich haben mich als Ärztin auch die Probleme des kranken Hölderlin bewegt. – Wenn ich als Dilettantin gewagt habe, das Buch dem Publikum vorzulegen, so bitte ich, das kühne Unterfangen zu verzeihen.

Elena Polledri, *Friedrich Hölderlin ‚In lieblicher Bläue...‘ (l'Inno della torre; summa di un'esistenza / presentazione: Barbara Stein)*. Milano, I.S.U. Univ. Cattolica 1996. Zugl. Milano, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, *Tesi di Laurea (Diplomarbeit)*, 1994. – Geleitwort von B. Stein S. 10 f. und Anhang (= Zsfassung) von E. Polledri S. 337-346 in dt. Sprache.

In der Arbeit geht es um die in Waiblingers Roman ‚Phaëton‘ in Prosa überlieferte Hymne ‚In lieblicher Bläue...‘, deren umstrittene Autorschaft bis heute verhindert hat, ihren Wert für das Verständnis des Spätwerks Hölderlins und seiner exzentrischen Lebensbahn zu entdecken. Nach der Diskussion der Überlieferungs- und Rezeptionsgeschich-

te werden für jede Textstelle Parallelstellen aus dem Werk des Dichters angeführt, um die These von der Autorschaft Hölderlins zu stützen; ihnen folgt ein Kommentar, der der Entwicklung der darin enthaltenen Bilder und Begriffe aus den verschiedenen Schaffenszeiten des Dichters Rechnung trägt, um die Bedeutung des Textes im Gesamtwerk zu verstehen. Am Ende wird die Datierungsfrage auf Grund stilistischer und thematischer Analogien zu späten und spätesten Werken behandelt.

Annekatriin Pusch, Friedrich Hölderlin als Übersetzer Lucans, Frankfurt am Main [u.a.] 1996. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; 1578.)

Das Buch beschreibt Hölderlins Übersetzung des liber primus der 'Phar-salia' Lucans im Vergleich mit ihrem Original auf der syntaktischen, lexikalischen und lautlichen Ebene sowie hinsichtlich des Versbaus. Die vergleichenden Untersuchungen ermöglichen neben Aussagen zum Text der Übersetzung auch über die Version hinausgehende Formulierungen zur Textgenese beim jungen Friedrich Hölderlin. Ferner wird der Versuch einer definitiven Datierung sowohl der erhaltenen Reinschrift als auch der Beschäftigung Hölderlins mit Lucan unternommen. Auch die die Forschung seit vielen Jahren bewegende Frage nach den Übersetzungsvorlagen findet sich erstmals befriedigend beantwortet. Ein Vergleich der Lucan-Übertragung mit den Gedichten beschließt die Arbeit.

Katsumi Takahashi, Hölderlins 'Brod und Wein'. Erste Strophe; 1800, Kôchi 1997. (Vgl. auch Forschungsberichte der Universität Kôchi, Geisteswissenschaften, Vols. 43-45, 1994-96, 1-38, 1-36, 1-58.)

Ein Buch für 18 Verse, die man bisher mit ein paar Seiten erledigt hat. Die unaussprechlich schöne „Erleuchtung“ der „Gasse“ (V. 1) unter dem verborgen-wirkenden Vollmond z.B. hat sogar der sensible Brentano außer acht gelassen, da er wie die meisten Interpreten an der wirklichen Alltagsbeschäftigung in den V. 1-6 vorbeigegangen ist. Dagegen schlägt der Verfasser eine Brücke zwischen dem alltäglichen Stadtleben und der untergründigen Gedankenwelt und schält die dynamische Idee heraus, die Hölderlins tragischem Griechentum, revolutionärem Bürgertum und germanischem Grund innewohnt. So steht seine konservative Beziehung zum Kulturerbe gerade im neuen Bund mit dem fortschrittlichen Reformgedanken.

Rolf Zuberbühler, Fontane und Hölderlin. Romantik-Auffassung und Hölderlin-Bild in 'Vor dem Sturm', Tübingen 1997.

Es ist erstaunlich, daß Fontane in seinem epischen Erstling Hölderlin zu einem der führenden deutschen Dichter zur Zeit der Befreiungskriege erhebt. Die Auseinandersetzung mit der Romantik indes prägt Gehalt und Gestalt seines vaterländischen „Romans aus dem Winter 1812 auf 13“. Fontane unterscheidet dabei kritisch zwischen zeitlos-gültiger „Altromantik“ und modisch-subjektiver „Neuromantik“. Hölderlin ist für ihn ein hervorragender Vertreter der „echten Romantik“ – und zwar einer „Romantik des Klassischen“ –, den er dem zeitgenössischen Vertreter einer subjektiv-mystischen „christlichen Romantik“, Novalis, gegenüberstellt; Hölderlins Ode 'An die Parzen' gewinnt im Roman sogar leitmotivische Bedeutung.

Aufsätze 1996-1998

Motoyuki Aoki, Kodokuna gakkou. Pindarosu-Danpen wo yomu. [Einsame Schule. Lektüre der „Pindar-Fragmente“]. In: Iduna / Herudarin-Kenkyûkai Tôkyô 1, 1997, 49-99.

Einen möglichen Zusammenhang der neun „Pindar-Fragmente“ herauszuarbeiten, ist nach wie vor ein Desiderat der Hölderlin-Forschung. Der Aufsatz unternimmt – als Vorstufe dafür – eine Textanalyse unter Berücksichtigung der jeweiligen Vermittlungslogik zwischen Hölderlins Übersetzung und seiner entsprechenden Deutung, wobei herausgehoben wird, daß Hölderlins Intention eines „vaterländischen Gesangs“ sich in den Fragmenten noch hinter Denkfiguren wie etwa Zucht, Gesetz etc. verbirgt.

Timothy Bahti, Lightning bolts, arrows, weather vanes, and the crux of soullessness. Directions and ends of the poetic image in three Hölderlin poems. In: ders., Ends of the Lyric. Direction and Consequence in Western poetry, Baltimore 1996, 97-145.

Das Kapitel behandelt die drei Gedichte 'Wie wenn am Feiertage...', 'Hälfte des Lebens' und 'Andenken'. Seine Absicht ist, an Hand von den poetischen Bildern, Tropen und Figuren (vor allem, den Chiasmen) der Gedichte, ihre Bewegungen nach vorn aber auch zurück und weg von ihren Endzielen zu analysieren. Daneben werden auch wichtige Aus-

legungen der Gedichte (von Heidegger, Szondi, Schmidt, Henrich und Haverkamp) kritisch behandelt.

Maria Behre, Das Messen der Zeit. In: Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 109-123. [Nebent.:] 'Der Wanderer'.

Die interpretatorische Ausgangsfrage zum Gedicht 'Der Wanderer' besteht darin, ob das Gedicht Zeugnis einer idealistischen abgeschlossenen Bewegung und darin die Projektion eines über die 'These Heimat' und die 'Antithese Fremde' sich 'synthetisierenden' Ruhepunktes im Tod als Transzendenz des Lebens ist. In der dies verneinenden Antwort erscheint das Gedicht als Lebens-Panorama der mißglückenden bzw. glückenden Verhaltensweisen zu den Zeitdimensionen, als Rückkehr zur offenen Dialogik des Dialektischen, erfahren in der Zeitlichkeit als Unabsehbarkeit, die sich dem Messen entzieht.

Maria Behre, Das Gedicht als Lebensbogen. Vorsokratische Aphoristik bei Hölderlin und Meister. In: Ernst Meister und die lyrische Tradition. Zweites Ernst-Meister-Kolloquium Nov. 1993 in Münster. Die Tagungsbeiträge, Aachen 1996, 49-66.

Die Paradoxie bei Meister soll nicht als Signal der sich verschließenden Hermetik festgeschrieben werden, sondern als Rekurs auf die Ebene des archaischen, mit lebensgeschichtlichen Brüchen gesättigten Weisheitsspruches, der im Gedicht zitiert und gelesen, geprüft werden muß. Das Hölderlin-Interesse Meisters, aufgewiesen ausgehend vom Gedicht 'Lebenslauf', ist nicht von der Heraklit-Lektüre als Überwindung des Klassizismus zu trennen und umgekehrt. Die Auffassung des Lebensbogens wird vom Ideologieverdacht der Vollkommenheit gelöst und durch Rekurs auf Mathematik, Geometrie und Physik zum Zeichen der Relativität: das Ich „gekrümmt zwischen zwei Nichtsen“ (Gedichtband: 'Sage vom Ganzen den Satz').

Anke Bennholdt-Thomsen, 'Andenken'. L'importance de la topographie pour la poétique et la philosophie de l'histoire dans l'oeuvre tardive de Hölderlin. Trad. par Sylvie Kubisch et Beate Kendler. In: Bordeaux au temps de Hölderlin, éd. par Gilbert Merlio et Nicole Pelletier, Bern [u.a.] 1997, 265-286.

Die auffällige Topographie in der späten Lyrik wird am Beispiel von

'Andenken' aus dem gewandelten geschichtsphilosophischen Konzept erklärt: Das Gedenken gilt nicht mehr vordringlich den antiken Orten, sondern dem neuen, erweiterten „orbis“, den die Seefahrer mit ihrer Richtung nach Westen im Blick haben. Die Hymne setzt der Hafenstadt ein hesperisches Denkmal.

Roland Berbig, Ein Fest in den Hütten der gastlichen Freundschaft: Überlegungen zum Verhältnis von Freundschaft und Heimat bei Hölderlin. In: Monatshefte 88, 1996, 157-175.

„Freundschaft“ und „Heimat“ gehören zu den wesentlichen Topoi im poetischen Werk Hölderlins. Obwohl beide Wortfelder in den Forschungen der letzten Jahre mit großer Aufmerksamkeit beschrieben wurden, fehlt bislang die nötige komplexe Zusammenschau der beiden Wörter im Kontext der Hölderlinschen Dichtung und Poetik. Die kleine Untersuchung versucht, einen ersten Schritt in diese Richtung zu gehen. Dabei wird genauer auf den Text 'Die Tek' (1788) und auf die verschiedenen Entstehungsstufen des 'Hyperions' eingegangen.

Bernhard Böschenstein, Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins. In: Mutter und Mütterlichkeit. Wandel und Wirksamkeit einer Phantasie in der deutschen Literatur. Festschrift für Verena Ehrlich-Haefeli, hrsg. v. Irmgard Roebing und Wolfram Mauser, Würzburg 1996, 187-194.

Die Analyse der Präsenz der Mutter Erde in 'Die Wanderung' („Suevien, meine Mutter“), 'Der Rhein' („die Söhne der Erde“, v.a. Rousseau), 'Germanien' läßt unterschiedliche (ursprungsnahe, „gesezlose“) Figurationen erkennen. Komplementär dazu werden die väterlichen (Geschichte akzentuierenden) Instanzen definiert, die an der Sprachstiftung beteiligt sind (der Dichter, der Rhein, der Adler).

Bernhard Böschenstein, Das Gut des Gesangs. Zu Hölderlins Gedicht „Wie Meeresküsten...“. In: Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII, 1996, 213-220.

Das späte Fragment wird poetologisch interpretiert, als fundamentaler sprachlicher Neubeginn, unter den Auspizien des erweckenden Dionysos und der die „Schiklichkeit“ inkarnierenden Aphrodite. Zugleich deutet es auf den enzyklopädischen Reichtum von Hölderlins spätem Dichtungsprogramm. Auch spiegelt es seine atlantische Erfahrung.

Bernhard Böschenstein, Dionysische Wanderung im Zeichen von Freundschaft, Dichterberuf, politischer Utopie. In: Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 142-152. [Nebent.:] 'Stutgard'.

Die Elegie 'Stutgard' wird hier als Preislied auf die Stadt und die Heimat, als Variante des dionysisch begründeten Dichterberufs und als Freundschaftsfeier mit der Perspektive politischer Ausweitung interpretiert. Das Signalwort „Vaterland“ verbindet den Geburtsort, mittelalterliche Helden-Väter Württembergs und die revolutionär zu gestaltende Zukunft.

Bernhard Böschenstein, *Réminiscences françaises dans les fragments hymniques de Hölderlin*. In: *Bordeaux au temps de Hölderlin*, éd. par Gilbert Merlio et Nicole Pelletier, Bern [u.a.] 1997, 287-307.

Die drei Seiten 73, 74 und 75 des Homburger Foliohefts ('Das Nächste Beste' und 'Die apriorität des Individuellen') werden, in der Textdarbietung Dieter Burdorfs, auf das gegensätzliche Verhältnis zwischen Frankreich und Deutschland hin befragt und nach Möglichkeit in einen, auf den künftigen Gesang bezogenen, kohärenten Zusammenhang gebracht.

Henning Bothe, Vom Versuch, ein deutscher Tyrtäus zu sein. Notizen zum Verhältnis von Dichtung, politischer Tat und Nationalbewußtsein bei Hölderlin. In: *Friedrich Hölderlin, TEXT + KRITIK Sonderband VII*, 1996, 118-131.

Gegen Deutungen, die Hölderlin als Dichter der Innerlichkeit und Wegbereiter einer antiaufklärerischen und antidemokratischen Ideologie des deutschen Sonderwegs darstellen, betont der Aufsatz den engen Zusammenhang von Poetologie und Republikanismus in seinem Werk. Modellhaft für Hölderlins Poesieverständnis ist das Auftreten des spartanischen Sängers und Heerführers Tyrtäus, der im zweiten Messenischen Krieg die eigenen Truppen durch seine Gesänge zum Sieg führte. Hölderlin erwähnt ihn in einer Magisterarbeit und gestaltet nach seinem Vorbild die Rolle des heroisch-republikanischen Dichters in der Ode 'An Eduard'. Im Spätwerk wird Deutschland selbst eine tyrtäische Mission zugewiesen.

Ursula Brauer, Friedrich Hölderlin und Isaac von Sinclair. Stationen einer Freundschaft. In: *Hölderlin. Lesarten seines Lebens, Dichtens und Denkens*, hrsg. v. Uwe Beyer, Würzburg 1997, 19-48. Bearb. Fassung eines Vortrags im Rahmen der Bad Homburger Hölderlin-Wochen 1993. In dieser Form publiziert in: *Aus dem Stadtarchiv. Vorträge zur Homburger Geschichte, Bad Homburg 1993/94 [1995]*, 7-38.

Diese Stationen sind Jena 1794/95, Frankfurt/Homburg 1796-1800 und Homburg 1804-1806. Wechselseitige Bewunderung (Hölderlins gegenüber Sinclair für dessen lebenspraktische Sicherheit) und homoerotische Anziehung, aber auch Mißhelligkeiten und Streit kennzeichnen diese Beziehung, in der Sinclair am Schluß der edle Freund nicht ist, als der er lange gesehen wurde.

Wolfgang Braungart, Humanisierung des „Riesengebirges“. In: *Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen*, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 9-30. [Nebent.:] 'Die Teck'.

Der Aufstieg des lyrischen Subjekts auf den Berg und zur Burg Teck wird geschichtsphilosophisch als Exkurs in die Geschichte und Rückkehr in die eigene Gegenwart interpretiert. Zu den antikisch-dionysischen Anspielungen in der Darstellung des Aufstiegs kommt, in kulturkritischer Absicht, die heroische Erinnerung an vergangene deutsche Größe im Mittelalter hinzu. Dieser Durchgang durch die Geschichte erlaubt aber dem zurückkehrenden Subjekt einen freieren und konkreteren Blick auf das, was es wirklich umgibt: die herbstliche Heimat. Und jetzt treten die antikisierenden Schemata und das mittelalterliche Säbelgerassel, der Theaterdonner stereotyper Mittelalterinszenierung völlig zurück.

Reinhard Breymayer, Hölderlin und die Heiterkeit. In: *Heiterkeit. Konzepte in Literatur und Geistesgeschichte*, hrsg. v. Petra Kiedaisch und Jochen A. Bär, München 1997, 111-160.

Die zunächst von der Frömmigkeit des Pietismus geprägte Heiterkeit bedeutet für Hölderlin später vor allem eine Gabe der Natur: Diese heitert und heilt durch ihr dionysisches Element. Wirkungen solch dionysischer Heiterkeit auf die Gesellschaft sind „Gemeingeist“ und „die heilige Herrschaft der Liebe und Güte“. Jenaer und Frankfurter Zeit (Sinclair / Diotima) sind besonders berücksichtigt.

Vinzenz Buchheit, Frühling bei Vergil und Hölderlin. In: Euphorion 91, 1997, 157-181.

Die Namen Vergil und Hölderlin sucht man in der Forschung zu dem weiten Spektrum abendländischer Frühlingsdichtung bisher vergeblich. Gerade Vergil hat auf der Basis seines teleologischen Geschichtsdenkens in den Eklogen und Georgika das Frühlingsmotiv in einer Hölderlin und Novalis ähnlichen Weise entfaltet. In der deutschen Dichtung gibt es vor Hölderlin nur verhaltene Zwischenglieder. Die Hymne Hölderlins 'An den Frühling' vermittelt die wesentlichen Elemente der Thematik und ermöglicht einen Ausblick auf Kernaussagen im Gesamtwerk bis etwa 1800. Dabei wird eine in mancher Hinsicht ähnliche Dichterauffassung Vergils und Hölderlins sichtbar.

Rémy Colombat, 'Abendphantasie' – 'Des Morgens'. Überlegungen zu unterschiedlichen Möglichkeiten der Selbstaussage. In: Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII, 1996, 75-90.

Anhand einer vergleichenden Untersuchung der Oden 'Abendphantasie' und 'Des Morgens' werden der widersprüchliche Zusammenhang von Thematik und Genregesetz und der problematische Durchbruch zu einer auf die Moderne vorausweisenden Form der Selbstaussage herausgearbeitet.

David Constantine, Saying and Not-saying in Hölderlin's work. In: Taboos in German Literature, ed. by David Jackson, Providence [u.a.] 1996, 43-58.

Untersucht wird anhand mehrerer, vor allem später Gedichte das für Hölderlin charakteristische Schwanken zwischen Verkündigung und Zweifel. Was er im Gedicht heraufbeschwört, das schiebt er gleichzeitig auf oder weist es zurück. In den sehr späten Gedichten und Entwürfen (vor 1806) und auf eine sehr drastische Weise im 'Oedipus' läuft die heraufbeschworene Erleuchtung oder Erfüllung mit der grausamsten Katastrophe zusammen.

Karin Dahlke, Der „Tod des Einzelnen“ im Zeichen der Zäsur. Zu Hölderlins 'Empedokles'. In: Hölderlin. Lesarten seines Lebens, Dichtens und Denkens, hrsg. v. Uwe Beyer, Würzburg 1997, 51-74. 'Der Tod des Empedokles' wird ausgehend von Foucaults Schlußbemerkung in der 'Geburt der Klinik' gelesen, derzufolge die verdrängte

Signatur des Wissens der Moderne, der Tod, im 'Empedokles' ihren lyrisch-dramatischen Ausdruck findet. Aber Hölderlins Sprache der Trauer repräsentiert nicht nur den Tod, sie macht ihn als kommendes Ereignis gegenwärtig.

Richard Eldridge, Kant, Hölderlin, and the Experience of Longing. In: Beyond Representation. Philosophy and Poetic Imagination, ed. by Richard Eldridge, Cambridge 1996, 175-196.

Untersucht wird bei Kant das Verhältnis zwischen der Struktur des Bewußtseins und dem Ideal der Freiheit. Unsere Lage ist, uns der Freiheit nähern zu sollen, ohne zu wissen, wie dies geschehen kann. Das entspricht der Lage des Dichters in Hölderlins 'Dichterberuf'. Philosophisches Denken bei Hölderlin, „Romanze“ des Bewußtseins bei Kant.

Yahya Elsaygh, „Süßer als Gebären“. Matriachale und patriarchale Metaphern in Hölderlins Feiertaghymne. In: Germanic Review 72, 1997, 119-129.

Die Ersetzungen der Gebär- durch eine Zeugungsmetaphorik, wie sie in der Sekundärliteratur zur Feiertaghymne bei der Paraphrase des Semele-Gleichnisses geradezu regelmäßig unterlaufen, setzen eine Tendenz fort, die sich im näheren, aber auch im weiteren Kontext der Mythenpartie selbst abzeichnet: so im handschriftlichen Überlieferungszusammenhang oder in der triadischen Strophenresponion und deren textkritisch beschreibbarer Entstehungsgeschichte.

Angela Esterhammer, „Bildung“ and landscape. Creative processes in Hölderlin's 'Griechenland'. In: Natur, Räume, Landschaften. 2. Internationales Kingstoner Symposium, hrsg. v. Burkhardt Krause und Ulrich Scheck, München 1996, 113-123.

Thema des späten, rätselhaften Fragments 'Griechenland' ist der schöpferische Prozeß. Der Text sollte jedoch nicht als eine Beschreibung, sondern eher als eine Darstellung dieses Prozesses betrachtet werden. Bei einer dialektischen Auseinandersetzung von einigen in Hölderlins ästhetischer Prosa benützten Gegensätzen (Natur / Kunst, göttlich / menschlich, wörtlich / metaphorisch, organisch / aorgisch) liegt in dem Text die Betonung auf „Bildung“, die hier als die Gestaltung eines Objekts oder „Werks“, aber auch als die gleichzeitige Entwicklung eines schaffenden Subjekts verstanden werden kann. Diese

Interpretation wird anhand eines Vergleichs mit Caspar David Friedrichs 'Das große Gehege bei Dresden' erläutert.

Anacleto Ferrer, Hölderlin in der spanischen Lyrik des 20. Jahrhunderts. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1994/95, Bad Homburg v.d.Höhe 1997, 81-108.

Es handelt sich um eine Analyse der literarischen Rezeption Hölderlins bei einigen der bedeutendsten spanischen Dichter des 20. Jahrhunderts: Juan Ramón Jiménez, Miguel de Unamuno, Carles Riba, Álvaro Cunqueiro, Luis Cernuda, Vicente Aleixandre, José Ángel Valente oder Pere Gimferrer, unter anderen.

Michael Franz, Hölderlins Platonismus. Das Weltbild der „exzentrischen Bahn“ in den 'Hyperion'-Vorreden. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22, 1997, 167-187.

Auf der Basis einer Rekonstruktion von Hölderlins Kenntnissen der antik-platonischen Mathematik (Proklos' Euklid-Kommentar) wird seine Aufnahme der platonischen Prinzipienlehre dargelegt, die die Axiome liefert für die Darstellung des spiralenförmigen Bewegungsablaufs der Weltseele im allgemeinen wie auch der individuellen Seele des Romanhelden Hyperion.

Michael Franz, Hölderlins Gedicht 'Andenken'. In: Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII, 1996, 193-212.

Es handelt sich um eine Strophe für Strophe den Gesang erläuternde Exegese. Sie sieht das Gedicht an als ein Grabmal der Susette Gontard, deren Initialen S. G. dem zentralen Topos der Strophen, der Rede von „sterblichen Gedanken“, eine konkrete, individuelle Bedeutung verleihen.

Ulrich Gaier, Hölderlins Ode über die Mythologie. In: Gedichte von Friedrich Hölderlin, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 124-141. [Nebent.:] Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter.

Die Ode mit der kämpferischen alkäischen Strophe erweist sich zunächst als Angriff auf das, was Sänger und Mythenerfinder über das Verhältnis der zwei Instanzen Saturn und Jupiter behaupten. Das sprechende Ich entzieht sich der naiven Gläubigkeit an diese Mythen und entwirft ein Konzept der Interdependenz, das erst in Zukunft

präzisiert und benannt werden wird. Diese Korrektur des falschen Bewußtseins wird durch Anspielungen auf zeitgenössische Diskussion modellhaft auf das falsch verstandene Verhältnis von Natur und Kunst in Politik, Geschichtsphilosophie, Anthropologie, „neuer Mythologie“ und Poetik angewandt.

Ulrich Gaier, Hölderlin und die Theorie der Organisation. Eine Skizze. In: Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII, 1996, 51-61.

Nach einer Darlegung von Herders Theorie der Organisation in 'Ideen' und 'Gott' und deren Anregung durch Johann Heinrich Lambert wird nachgewiesen, daß Hölderlin von der Vorrede zum 'Fragment von Hyperion' bis zu den Sophokles-Anmerkungen organisationstheoretisch gedacht und seine Anthropologie, Theologie, Geschichts- und Kulturtheorie und Poetik nach dieser ‚naturhomologen‘ Form des Erkennens aufgebaut hat.

Ulrich Gaier, Begleitstimmen. Annette von Droste-Hülshoffs Umgang mit literarischen Anregungen. In: Droste-Jahrbuch 3, 1991-1996 (1997), 19-34.

Droste's Gedicht 'Die Schulen' beginnt „Kennst du den Saall“ und legt in den beiden ersten Strophen die Beziehung zu Goethes Mignon-Lied nahe. Die letzte Strophe spricht von Kathedern im Gebirge, vom unsichtbaren, durch die Natur verkündeten Meister: ein Bekenntnis zu Hölderlins 'Unter den Alpen gesungen'. Philologisch abgesichert durch Junkmanns Hölderlin-Affinität, ist dieses Bekenntnis zu Hölderlin in dem von Droste 1844 programmatisch vor die 'Haidebilder' gesetzten Gedicht entscheidend für das Verständnis ihrer Naturlyrik.

Ulrich Gaier, „Mein ehrlich Meister“: Hölderlin im Gespräch mit Heinse. In: Das Maß des Bacchanten. Wilhelm Heineses Überlebenskunst, hrsg. v. Gert Theile, München 1998, 25-54.

Die zweieinhalb Monate im Herbst 1796, die Hölderlin im Umgang mit Heinse verbrachte, zeitigten eine völlige Umorganisation seiner Dichtung: Er nimmt wie Heinse theoretische Erörterungen programmatisch in den 'Hyperion' auf, entwickelt Heineses allegorische Elementarmythologie zum intellektuell-historischen Mythos aus der Lebensphäre weiter, und erarbeitet in Tonalität und Rhythmik der leiblichen, seelischen und

gegenständlichen Existenz eine Form der unmittelbaren energetischen Einwirkung in den Rezipienten (Wechsel der Töne). Keine Abhängigkeit von, wohl aber fruchtbare Auseinandersetzung mit Heine wird behauptet.

Emery E. George, 'Hyperion' and 'Darkness at noon'. Resemblance with a difference. In: *Journal of English and Germanic Philology* 97, 1998, 51-68.

Arthur Koestler war mit Hölderlins 'Hyperion' gründlich vertraut; seine Erzählkunst in 'Darkness at Noon' ist durch Hölderlins Roman direkt beeinflusst. Unter den strukturellen und thematischen Merkmalen, die hierfür sprechen, findet sich Politisches wie auch Persönliches, auch ein reges Interesse Koestlers an Astronomie und an der Denkweise von Ignatius von Loyola.

Karen Gloy, Spekulativer, emotionaler, ästhetischer Organismus. Naturphilosophie im Idealismus und in der Romantik. Ästhetische Variante: Hölderlins Naturbegriff. In: Gloy, Karen, *Das Verständnis der Natur*, München 1996, 130-153.

Das Kapitel weist Hölderlins Naturauffassung als eine ästhetische aus und stellt sie in den größeren Kontext holistischer Naturbetrachtungen, von denen die eine – die idealistische von Fichte, Hegel, Schelling – eine begrifflich-spekulative ist, eine andere – die romantische von Novalis ('Die Lehrlinge zu Sais') eine emotionale und die dritte – die Hölderlins – eine ästhetische. Natur und Kunst werden als Ableitungsprodukte aus einer Ursprungseinheit dargestellt, die trotz Opposition in der Gegenwart im Vorblick auf eine ästhetische Ganzheit wieder zu vereinen sind.

Rüdiger Görner, Wanderung zwischen den Extremen. Hölderlins Sinngabung des Exzentrischen. In: *Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII*, 1996, 62-74.

Untersucht wird die Bedeutung der exzentrischen Daseinserfahrung und ihre poetische Gestalt bei Hölderlin mit besonderer Berücksichtigung der Briefe. Hierbei erweist sich, daß Hölderlin das 'Ex-Zentrische' als eine zu leistende Aufgabe und als ein Leiden verstanden hat. In Analogie dazu versteht sich Helmuth Plessners anthropologisch philosophischer Ansatz, den er in seinem Buch 'Die Stufen des Organischen und der Mensch' (1928) entworfen hat. Die verblüffenden

Parallelen zu Hölderlin gipfeln in Plessners These, daß die Erfahrung des Exzentrischen wesentlich zur Persönlichkeitsbildung gehört, ein Ansatz, der auf die 'exzentrische Bahn' im Sinne Hölderlins zurückweist und deren Bedeutung in anderem Licht erscheinen läßt.

Rüdiger Görner, Hölderlins Grenze und Umkehr. In: Görner, Rüdiger, *Grenzgänger: Dichter und Denker im Dazwischen*, Tübingen 1996, 55-69.

Hölderlin als 'Grenzgänger' zwischen den Epochen hat das Motiv der Grenze zum poetisch-philosophischen Gegenstand erklärt. Das zeigt sich auch an Sprach-Bildern wie der Hyperbel, aber auch an emphatisch vorgetragenen Entgrenzungsversuchen: Der versuchte Weg „ins Offene“. Dieser Beitrag versucht überdies, die 'Grenzwerte' des sprachlichen Ausdrucks in diesem Zusammenhang zu deuten.

Wolfram Groddeck, 'Stuttgart' oder 'Die Herbstfeier'. Textkritische Überlegungen zum Erstdruck einer Elegie von Hölderlin. In: *Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII*, 1996, 132-144.

Die Untersuchung unterzieht den in der Hölderlin-Philologie aufgrund der redaktionellen Eingriffe von Leo von Seckendorf editorisch diskreditierten Erstdruck der Elegie von 1807 einer textkritischen Sichtung. Der Erstdruck enthält nämlich neben krassen Entstellungen auch Textalternativen, die vmtl. von Hölderlin selbst stammen, die aber noch nicht in der späten Überarbeitung im „Homburger Folioheft“ zu finden sind. Die Fragen nach der Authentizität dieser Druckvarianten werden im Zusammenhang einer integralen Lektüre der späten Version poetologisch reflektiert. Der Aufsatz versteht Textkritik als (ideologie) „kritisches Instrument gegen rezeptionsgeschichtlich verhärtete Lesarten“.

Wolfram Groddeck, Betrachtungen über das Gedicht 'Lebensalter'. In: *Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen*, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 153-165.

Der Aufsatz befaßt sich mit dem 8. Gedicht aus den sogenannten 'Nachtgesängen' und thematisiert zunächst die intertextuellen Bezüge zu dem damals vielgelesenen Buch des Comte de Volney: 'Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche'. Aufgrund dieses Prätextes wird die hoch reflektierte Textstruktur von Hölderlins Ge-

dicht in poetologischer Hinsicht und in bezug auf das Thema der „Überlieferung“ hin betrachtet. Dabei erweist sich das Gedicht selbst als ein luzides Medium philosophischer Betrachtung zwischen historischer und poetologischer Reflexion.

Wolfram Groddeck, Empedokles, der „erste Erfinder der Rhetorik“. Zur Anfangskonzeption von Hölderlins 'Empedokles'-Tragödie. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1994/95, Bad Homburg v.d.Höhe 1997, 25-39.

Der Vortrag betrachtet den ersten Entwurf von Hölderlins 'Empedokles' in Hinblick auf die Tradition der antiken Rhetorik, als deren „Erfinder“ Empedokles gilt. Daraus ergibt sich ein neues Verständnis der vieldiskutierten Aporien von Hölderlins explizit nicht-sophokleischer Tragödie als einem rhetorischen bzw. dithyrambischen Monolog. In Hölderlins Rückgriff auf die Tradition der *Rede*, die sich auch in der topischen Metaphorik im Text ablesen läßt, wird ein poetisch programmatisches Konzept sichtbar, das sich von der Poetologie der 'Hyperion'-*Briefe* prinzipiell abwendet.

Wolfram Högbe, Hölderlins mantischer Empirismus. In: Wege und Fortschritte der Wissenschaft. Beiträge von Mitgliedern der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig zum 150. Jahrestag ihrer Gründung, Berlin 1996, 611-623.

Die neuere Hölderlin-Forschung seitens der Philosophie hat sein Denken vor allem in einer Theorie des Bewußtseins auf der Basis des Fragments von 'Urteil und Sein' focussiert sehen wollen (D. Henrich). Gegen diese Optik ist festzuhalten, daß es Hölderlin (wie Hegel und Schelling auch) gegenüber Kant und Fichte primär um einen reicheren Erfahrungsbegriff geht. Eine nicht-objektivierbare Erfahrung, wie sie in unserer weltständigen Resonanzverfassung gegeben ist, kann bei Kant und Fichte systematisch keine Rolle spielen. Und doch ist gerade hier unser Verhältnis in und zu der Natur greifbar, das auch für Winke der Natur offen ist. Gegenüber einem Empirismus der Sinne und Sätze, also einem semantischen Empirismus, entwickelt Hölderlin hier einen subsemantischen, mantischen Empirismus, der uns und den Dichter wieder divinationsfähig macht und d.h. hier bloß: deutungskompetent schon unterhalb der Ebene propositionalen Wissens sein läßt.

Christian Iber, Frühromantische Subjektkritik. In: Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, hrsg. von Wolfgang H. Schrader, Amsterdam [u.a.] 1997, 111-126.

Im Ausgang von Novalis' Kritik an Fichtes Begriff des Subjekts wird der frühromantische Grundgedanke des Vorrangs der Kunst vor der Philosophie entwickelt und anhand der Grundfigur von Novalis' Denken und Dichten, dem Ordo-inversus-Gedanken und dessen Implikationen, Theorie der Zeit, Geschichtlichkeit und Utopie, konkretisiert. Schließlich wird Novalis' philosophisch-ästhetische Konzeption mit der Hölderlins und Fr. Schlegels verglichen.

Keiji Ihara, „Exzentrische Bahn“ und „Triade“ bei Friedrich Hölderlin. In: Waseda Blätter, hrsg. von der Germanistischen Ges. der Universität Waseda, Tōkyō (1), 1997, 3-18.

Was ich in meiner Arbeit (1995) über die „exzentrische Bahn“ schrieb, habe ich hier erweitert und den Hintergrund dazu erforscht. Zwei Wellen (Ekliptiken) in der „Halbellipse“ zeigen zwei Jahre und den Termin zum nächsten Dionysos-Fest. So kehrt Dionysos auf der Bahn der vollständigen Ellipse (der exzentrischen Bahn) umlaufend zur Erde zurück. Damit kann man sich vorstellen, daß die 'Hälfte des Lebens' bei Hölderlin oben „Himmel und Erde“, unten „Schatten der Erde“ zeigt. Über die „Triade“ schreibe ich in der nächsten Nummer (2).

Gerhard Kaiser, Revolution als heilsgeschichtliches Ereignis. In: Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 31-47. [Nebent.:] 'Hymne an die Freiheit' („Wie den Aar...“).

Der biblischen Verheißung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde wird eine gesellschaftlich-politische Konkretion zugeordnet, die Revolution als messianischer Einbruch universalen Heils aufgefaßt. Der Dichter ist der Verkünder einer Erlösungsgöttin Freiheit, die in Analogie zum Erlöser Christus steht. Sie ist Gegenstand eines Glaubens, nicht nur eine Allegorisierung menschlicher Autonomie.

Gerhard Kaiser, Friedrich Hölderlin: 'Hymne an die Freiheit': („Wie den Aar im grauen Felsenhange...“) im Kontrast zu Schiller. In: Kaiser, Gerhard: Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische

Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart, Freiburg [u.a.] 1997, 30-43.

s.o. Im Rahmen der übergreifenden Thematik wird der Schwellencharakter der Hymne betont: die Christus-analoge Göttin Freiheit ist Gegenstand eines politisch-messianischen Glaubens, der sich vom Christentum gelöst hat und nur dichterisch artikuliert werden kann, aber nicht nur innerliterarisch gilt.

Gerhard Kaiser, Friedrich Hölderlin: 'Der Einzige'. In: Kaiser, Gerhard: Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart, Freiburg [u.a.] 1997, 44-65. Die Hymne (im zweiten Textzustand) wird als dialektischer Prozeß und nicht Mitteilung eines Ergebnisses aufgefaßt. Der Dichter will Christus mit den antiken Göttersöhnen Herakles und Dionysos feiernd gleichstellen, muß aber bekennen, daß und warum Christus ihm „Der Einzige“, also unvergleichlich, ist. Das argumentative Scheitern ist das dichterische Gelingen, in dem sich die Zusammengehörigkeit dieser Trias in der Geschiedenheit darstellt.

Isabelle Kalinowski, „Voyageurs dans un paysage“. Deux versions du poème 'Der Wanderer' de Hölderlin (1797 et 1800). Le paysage en France et en Allemagne autour de 1800. In: Revue germanique internationale 7, 1997, 231-246.

Zwei Fassungen einer Elegie, oder zwei Formen der Rückkehr des Wanderers in seine Heimat: statt der kreisartigen Heimkunft ins Unmittelbare (1. Fassung) kommt in der 2. Fassung das Bewußtsein einer nun auch den Ort des deutschen Ursprungs färbenden Entzweiung zum Wort. Von dem Mißverständnis Goethes, welcher die Nicht-Landschaften Hölderlins als einen Mangel interpretierte, bis zur Ablehnung Heideggers, den Riß einer heimatzentrierten Weltkarte wahrnehmen zu wollen, wurde diese paradoxe Landschaftskonstruktion kaum gelesen.

Michael Knaupp, Nachwort zu Friedrich Hölderlin 'Hyperion', Stuttgart 1998, 181-196.

Nach einer kurzen Einführung zu Entstehungsgeschichte und Aufbau des Romans werden die in der Forschung bislang übersehenen engen Beziehungen zwischen der Handlung des 'Hyperion' und Hölderlins

poetologisch-philosophischen Reflexionen aufgewiesen, die um die Begriffe der Erinnerung, Empfindung, Erkenntnis und Sprache kreisen.

Michael Knaupp, „...eine / Last von Scheitern...“. Textkritische Untersuchung zu Hölderlins Gesang 'Mnemosyne'. In: Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII, 1996, 175-192.

Da die sogenannte Zeichenstrophe nur neun (statt die erforderlichen 17) Verse weit gediehen ist, werden alle Versuche, eine abgeschlossene Fassung unter Einbeziehung dieser Strophe zu konstituieren, zurückgewiesen. Gerechtfertigt wird die in der Münchner Ausgabe unternommene Integration des am Rand der zweiten Strophe notierten Ansatzes „Wohl ist mir die Gestalt / Der Erd“ in den Text der Fassung, die mit dem Vers „Reif sind, in Feuer getaucht, gekochet...“ beginnt.

Masashi Koiso, Herudarin 'Koronbus' kô dokkai no kokoromi. Erster Teil (Über Hölderlins späte Hymne 'Kolomb', ein textkritischer interpretatorischer Versuch). In: Iduna / Herudarin-Kenyûkai Tôkyô 1, 1997, 3-47.

Ich habe versucht, Hölderlins späte Hymne 'Kolomb' zu rekonstruieren und textkritisch zu interpretieren. Dabei habe ich zunächst die erste Druckfassung, dann den größten Teil der späteren Drucke, die den Text durch neue Worte und Zeilen ergänzten, für den zu rekonstruierenden Text aufgenommen. Die Methode basiert auf meiner langjährigen Text-Lektüre, deren Ergebnis ist, daß 'Kolomb' nicht nur als fragmentarische Fassung, sondern dank der Ergänzungen als ein ganzer Text durchgängig gelesen werden kann. Kontextuell erkennen wir, daß unser Kolomb jemand ist, der die alte „Heimath“ verläßt und der nun ausläuft, um auf See zu gehen, weil er dort seine eigene „Heimath“ schaffen möchte. So behandle ich damit einen vorausgesetzten Verlauf (HF 77-Anfang 79), der den Sinnhorizont des Auslaufens von Kolomb erschließt.

Johann Kreuzer, „Alles ist gut“. Anmerkungen zu einem Satz in Hölderlins 'Patmos'-Hymne. In: Wechsel der Orte. Studien zum Wandel des literarischen Geschichtsbewußtseins. Festschrift für Anke Bennholdt-Thomsen, hrsg. v. Irmela von der Lühe und Anita Runge. Unter Mitarb. von Regina Nörtemann, Göttingen 1997, 14-22.

In dem Beitrag geht es um die Formel, mit der Hölderlin griechische und christliche Mythologie in eins faßt. Nach der Darstellung ihrer

Entwicklung und der Kontexte der Formel folgt die Auseinandersetzung mit ihrer Diskussion bei Adorno und Szondi. Das „Alles ist gut“ bedeutet eine Bejahung geschichtlicher Wirklichkeit, nicht aber deren Affirmation. Die Bejahung der veränderlichen Natur des Zeitlichen ist der Sinn jener Sprachfindung, die für Hölderlin Dichtung bedeutet.

Gerhard Kurz, Vaterländischer Gesang. In: Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 166-185. [Nebent.:] 'Das Nächste Beste'.

Eine Interpretation dieses schwierigen Gedichts, in dem Hölderlin eine geschichtsphilosophische Ortsbestimmung Deutschlands als „Schmelz“ der abendländischen Geschichte gibt.

Günter Mieth, Friedrich Hölderlins späte Sprachstörung. In: Sprache und Kommunikation im Kulturkontext. Beiträge zum Ehrenkolloquium aus Anlaß des 60. Geburtstages von Gotthard Lerchner, Frankfurt am Main [u.a.] 1996, 63-69.

Der Beitrag versteht sich eher als Résumé bisheriger Forschungen denn als eigenes Forschungsergebnis. Von linguistischen Befunden des überlieferten Textkorpus ausgehend, werden in gebotener Zurückhaltung weitergehende Verallgemeinerungen angefügt. „Sprachstörung“ wird vor allem als Verlust der kommunikativen Kompetenz der Sprache verstanden.

Günter Mieth, Hölderlin und die großen Dichter. In: Gedichte von Friedrich Hölderlin. Interpretationen, hrsg. v. Gerhard Kurz, Stuttgart 1996, 48-58. [Nebent.:] 'An unsre großen Dichter'.

Der vorliegende Text ist der erste Versuch einer möglichst komplexen Interpretation der Kurzode. Von einer detaillierten stilistischen Analyse ausgehend, werden die lyrische Struktur des Gedichts und dessen mythologische Anregungen freigelegt. Im Ergebnis zeigt sich, daß Hölderlin von den „großen Dichtern“ eine schließlich Frieden stiftende „Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ erwartet.

Michael R. Minden, Agathon, Anton Reiser, Hyperion. In: Ders. The German Bildungsroman. Incest and inheritance, Cambridge 1997, 60-126 (104-126).

'Hyperion' wird im Rahmen des klassischen deutschen Bildungsromans behandelt. Trotz tiefliegender Verwandtschaft mit dieser Gattung soll

eine längere Analyse von Hölderlins Roman in diesem Kontext den Beweis dafür liefern, daß dem ästhetischen Raum des Bildungsromans von Anfang an Grenzen gesetzt waren, die durch Goethes Roman zum Teil verleugnet wurden.

Anton Neumayr, Friedrich Hölderlin. In: ders., Literatur & Medizin. Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Hölderlin, Heinrich Heine, Wien 1997, 166-267.

Angesichts der Zweifel an der medizinischen Auffassung einer Schizophrenie bei Hölderlin, die nicht nur Pierre Bertaux, sondern auch Martin Walser in jüngster Zeit aussprachen, und dem Auftauchen neuer dokumentarischer Unterlagen wurde versucht, die Diagnose im Lichte des gegenwärtigen medizinischen Wissensstandes zu präzisieren. Demnach müßte die Diagnose bei Hölderlin „Kataphasie“ lauten – eine Sonderform der Schizophrenie, die durch Verworrenheit im Denken und Sprechen im Sinne der bekannten Schizophrenie gekennzeichnet ist und gleichzeitig die katatonen Phasen der Krankheit berücksichtigt.

Gérard Raulet, Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter – Mythos und Moderne bei Friedrich Hölderlin. In: „Unvollständig, krank und halb?“ Zur Archäologie moderner Identität, hrsg. v. Christoph Brecht und Wolfgang Fink, Bielefeld 1996, 17-24.

Der modernen Entfernung vom Urzustand des Eins-Seins mit der Natur wird die Auffassung einer ursprünglichen Synthesis entgegengesetzt, in der (wie in Schellings 'System des transzendentalen Idealismus') die Natur in einem nicht geschichtlichen Sinn den Ursprung, d.h. die immer gegenwärtige Vergangenheit des erkennenden und handelnden Selbstbewußtseins, mithin der Kunst darstellt: hier sind Natur und Kunst, Mythos und Moderne keine Gegensätze mehr. In der Erinnerung an diesen Ursprung hat Hölderlin (nach Schiller) ein konstitutives Moment des modernen Bewußtseins erkannt.

Gérard Raulet, Die Sehnsucht nach der Hesperischen Heimat. Griechenland und Vaterland in Hölderlins Dichtung. In: L'Allemagne, des Lumières à la modernité. Mélanges offerts à Jean-Louis Bandet, hrsg. v. Pierre Labaye, Rennes 1997, 95-107.

Von der frühen bis in die späte Dichtung wird die Differenz zwischen Heimat und Vaterland, Quelle und Ursprung von Hölderlin immer

deutlicher herausgearbeitet; vaterländische Wendung ist also nicht Bruch, sondern Erneuerung oder Verjüngung. Hölderlin übernimmt hier das Schema der dialektischen Identitätsphilosophie. Der wahre Ursprung ist nicht unmittelbar der Quell. Daraus ergibt sich die Bewegung von Westen nach Osten und von Osten nach Westen, die den Aufbau aller vaterländischen Gesänge beherrscht.

Gérard Raulet, *La direction du souvenir. La philosophie hölderlinienne de l'histoire dans 'Andenken'*. In: *Bordeaux au temps de Hölderlin. La colonie allemande autour de 1800*, éd. par Gilbert Merlio et Nicole Pelletier, Bern [u.a.] 1997, 229-264.

Die genaue Bestimmung der in 'Andenken' genannten Orte des Bordelais ist wesentlich für die Bewegung des Gedichts und die Richtung des Andenkens, denn sie erzeugen ein raumzeitliches Spannungsfeld, welches – und das zeigt die erneute Lesung – die geschichtsphilosophische Aussage des Gedichts konstituiert. Es ist zu bestimmen, in welcher „Richtung“ von 1801/02 an Hölderlins Geschichtsphilosophie denkt: vom Okzident zum Orient (und zurück) oder in Beziehung auf einen erweiterten Okzident ('Kolomb'). 'Andenken' unterzieht die geschichtsphilosophischen Rahmenvorstellungen im Hinblick auf „Modernität“ einer radikalen Revision.

Gérard Raulet, „Nächstens mehr“. *Communauté et réflexion seconde dans l'Hypérion de Hölderlin*. In: *Idéalisme et romantisme au début du 19ème siècle. Les Cahiers de Fontenay 73/74*, 1994.

Die Offenheit des Romanschlusses ist zugleich ein Versprechen der Verjüngung, die Hölderlin nicht erst in den Elegien und Vaterländischen Gesängen anvisiert, sondern schon im 'Hyperion': Das Schreiben Hyperions als Handlung mischt Gegenwart und Vergangenheit, Antike und Moderne und schreibt sie ineinander ein. Hier wird also der Hegelsche Begriff der zweiten Reflexion auf den Schlußbrief des 'Hyperion' und die Homburger Fragmente angewandt und Hölderlins Konzept einer modernen Neugründung von Gemeinschaft in Bezug zum deutschen Idealismus diskutiert.

Volker Riedel, *Herakles-Bilder in der deutschen Literatur des 17. bis 20. Jahrhunderts*. In: *Riedel, Volker, Literarische Antikerezeption. Aufsätze und Vorträge*, Jena 1996, 46-64.

In Anknüpfung an und in Auseinandersetzung mit Elida M. Szaroda und Jens Tismar wird aufgezeigt, daß Hölderlin in der Hymne 'An Herkules' einerseits von der „vergötterten Gestalt“ im Sinne Winckelmanns und Schillers angeregt wird, andererseits aber das Herakles-Bild des jungen Goethe radikalisiert und politisiert. Das Gedicht 'Der Einzige' richtet sich nicht mehr auf eine forcierte Apotheose, sondern auf eine Einheit von Irdischem und Himmlischem und auf eine Versöhnung von Antike und Christentum.

Dietrich E. Sattler, *Geodätischer Versuch. Hölderlin im Juni 1802*. In: *Text.2. Basel* [u.a.] 1996, 47-78.

veranlaßt von den präzisen, in der Ichform vorgetragenen raumzeitlichen Bestimmungen in der Eingangsstrophe des Gesangs 'Der Rhein' und der geänderten Jahreszeit in der späten Redaktion der Elegie 'Heimkunft' wird der Versuch unternommen, die nur aus dem Gesang erschließbare Wanderung des Dichters vom 7. Juni 1802 (Paßeintrag Pont de Kehl) bis zur Ankunft in Stuttgart (Anfang Juli) nachzuzeichnen.

Dietrich E. Sattler, *Synthesis – Versuch einer dritten Vermittlung*. In:

Friedrich Hölderlin. *TEXT + KRITIK Sonderband VII*, 1996, 145-174. Nach editorischer Engführung der neun Nachtgesänge mit den neun kommentierten Pindar-Fragmenten wird auf Kongruenzen zwischen der im Winter 1802 für Wilmans zusammengestellten Werkgruppe und den im Sommer 1805, nach einer Kritik in der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung, entstandenen Kommentaren hingewiesen. Aus der Parallelisierung der Titel ('Chiron' – 'Untreue der Weisheit' etc.) ergibt sich eine vom Druck abweichende Reihenfolge der Nachtgesänge.

Jochen Schmidt, *Hölderlins dichterische Rezeption der stoischen Ethik und Naturphilosophie*. In: *Friedrich Hölderlin. TEXT + KRITIK Sonderband VII*, 1996, 33-50.

Nachweis, daß Hölderlin die stoische Ethik und Naturphilosophie von der frühen bis zur spätesten Dichtung intensiv aufnahm und daraus konzeptionell bestimmende Vorstellungsmuster gewann: von der Hymne 'An das Schicksal' über den 'Hyperion', den 'Archipelagus', die Ode 'Dichtermut' u.a. bis zu 'Mnemosyne'. Charakterisierung der aus der Stoa übernommenen Leitvorstellungen.

Jochen Schmidt, Welchen Text hat Hölderlins Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter'? Ein editionsphilologisches Problem im Vergleich der historisch-kritischen Ausgaben. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 115, 1996, 283-288.

Aus der philologischen Analyse geht hervor, daß die Ode nicht 6 Strophen hat wie in der Textkonstitution der Frankfurter Ausgabe (Sattler/Knaupp) und der von ihr abgeleiteten Münchner Ausgabe (Knaupp), sondern 7 Strophen wie in der Großen Stuttgarter Ausgabe (Beißner) und den analogen Ausgaben.

Jochen Schmidt, Hölderlins Übersetzung von Iphigeniens 'Parzenlied' in 'Hyperions Schicksalslied'. In: Zwiesprache. Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens, hrsg. von Ulrich Stadler, Stuttgart [u.a.] 1996, 347-353.

Erstmaliger Nachweis des Subtextes zu 'Hyperions Schicksalslied'. Des weiteren wird dargelegt, daß Hölderlin auch die Funktion von Iphigeniens Parzenlied in Goethes Drama reflektierte und 'Hyperions Schicksalslied' im Geschehenszusammenhang seines Romans analog disponierte.

Takako Shikaya, Hölderlins letzte Hymne 'Mnemosyne'. In: Doitsubungaku-kenkyu / Kyôto daigaku Sogoningengakubu Doitsugobukai, Kyôto 42, 1997, 1-29.

Ausgehend von der These, daß Hölderlin in seinen späten Hymnen in die Welt der ‚nackten Individualität‘ durchbricht, unternimmt der Verf. die Interpretation der Hymne 'Mnemosyne'. Dabei wird an der Beißner (1948/49) = Schmidt (1970)-Auffassung kritisiert und im Anschluß an Roland-Jensen (1979) hervorgehoben, daß auch diese Hymne ebenso wie 'Andenken' zukunftsweisend ist, indem sie sagen will, es sei das Gedächtnis, das die Individualität und so das „Bleiben im Leben“ bewahrt.

Katsumi Takahashi, La modernité et l'antiquité chez Hölderlin : à propos des images civiles au début de 'Pain et Vin' (1800-1801). In: Jinbun-kagaku-kenkyû = Etudes des sciences humaines de la Faculté des Lettres de l'Université de Kôchi / Kochi Daigaku Jinbun Gakubu. Jinbun Gakka, 1996, 149-164.

Hoch von Mallarmés einsamem Gipfel der absoluten Poesie bis zur Abgrundtiefe Baudelaires nieder spannt sich Hölderlins lyrischer Ge-

dankengang über den bisherigen Hellenismus der französischen und deutschen Klassik hinaus und nimmt immer größere Dimensionen an, im Zusammenklang mit der romantischen Sehnsucht ins Unendliche und dem vorsokratischen Urgriechentum. Dies deutet der Verfasser.

Katsumi Takahashi, Hölderlins Zeus – der „oberste Gott“ (V. 23) von 'Brod und Wein' (1800-1801). In: Forschungsberichte der Universität Kôchi, Geisteswissenschaften 46, 1997, 1-20.

Den schwer zu fassenden „obersten Gott“ bezieht der Aufsatz auf den „eigentlicheren Zevs“ in Hölderlins 'Anmerkungen zur Antigonä'. Somit steht er im Gegensatz zum „Orientalischen“ (Brief 241), das Isis und Osiris, nämlich Demeter und Dionysos enthält. Bemerkenswert ist des Dichters geschickte Technik des Helldunkels, in dem er mit dem Liebling des Zeus, Heine, eine Kontroverse haben will.

Katsumi Takahashi, 'Die Künstler' (1789) und 'Brod und Wein' (1800-1801). Von Schiller zu Hölderlin. In: Forschungsberichte der Universität Kôchi, Geisteswissenschaften 46, 1997, 21-60.

Der Aufsatz bedeutet den Durchbruch durch die Grenze der bisherigen textimmanenten Interpretation, vergleichenden Stilbetrachtung etc. zum geistesgeschichtlichen Miteinander der Gedankenlyrik. Um die traditionelle Problematik von Hellas und Hesperien dreht sich der gemeinsame Ideengang, wovon der rhetorische Formenreichtum und literarische Gestaltwandel der beiden Schöpfungen abhängen.

Ludo Verbeeck, Herrie om een versregel. Een aantekening bij Hölderlins 'Antigone'-vertaling. In: Filter. Tijdschrift voor vertalen en vertaalwetenschap. Bussum 3, 1996, 21-33.

Ausgangspunkt ist die in der Forschung wohlbekannte Z. 21 der Sophokleischen 'Antigone', deren Übertragung durch Hölderlin bei den Zeitgenossen Ärgernis erregte: 'Was ist's, du scheinst ein rothes Wort zu färben?'. Versucht wird: 1. die Problematik einer philologisch ‚korrekten‘ Übersetzung dieser Zeile anzudeuten, 2. die Relevanz von Hölderlins Übertragung für den Tenor des 'Antigone'-Textes im ganzen zu erhellen.

Violetta Waibel, Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena. In: Fichte und die Romantik.

Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, hrsg. v. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam [u.a.] 1997, 43-69.

Der Begriff der Wechselbestimmung, zentral in Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794/95, wurde von Schiller in seinen Briefen 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen' aufgegriffen. Bald entwickelte auch Hölderlin einige theoretische und praktische Überlegungen nach diesem methodologischen Begriff, dessen Konzept für ihn, mehr noch als für Schiller, Sinclair und Zwilling, zu einer grundlegenden Struktur seines Denkens werden sollte.

Bo Kampmann Walther, One god among the gods. Traces of Hölderlin in Adorno and de Man. In: *Orbis litterarum* 51, 1996,1, 1-10. Allegorische Entfremdung und symbolische Repräsentation treffen in Hölderlins hermetischer Dichtung aufeinander. Der Verfasser veranschaulicht die entscheidenden Unterschiede von Lesearten, die einerseits für des Dichters Zugang zur Parousia (Heidegger) plädieren, und Lesearten, die andererseits – eher einfühlsamer – des Textes thematisches Zeugnis einer unabwiesbaren, temporalen und spatialen Abwesenheit (de Man) artikulieren. Mittels – unter anderem – Analysen von 'Mnemosyne' (Dritte Fassung), 'Der Einzige' und 'Friedensfeier' wird ferner Adornos These mit Hinblick auf Hölderlins Parataxis untersucht.

Takashi Yahaba, Herudarîn to umi. shiron. [Hölderlin und das Meer. Ein Versuch]. In: *Iduna/Herudarîn-Kenyûkai Tôkyô* 1, 1997, 179-198.

Für Hölderlin ist die Meerfahrt nicht nur Stoff bzw. Motiv der Dichtung, sondern eine Metapher seiner Dichtung überhaupt: als abenteuerlicher Aufbruch ins Neue. So bezeichnet er die Gattung des Romans als terra incognita im Reiche der Poesie. Hölderlins Übersetzungen sind in diesem Sinne Über-Setzen vom Orbis der Alten zum hesperischen Orbis.

Luciano Zagari, Ritorno all'archetipo? Le „favole antiche“ nella poesia di Hölderlin, nel 'Faust', nelle 'Grazie' e nel Leopardi. (Zurück zur Welt des Archetypischen? Die Rolle der „antiken Fabeln“ in Hölderlins Dichtung, in Goethes 'Faust', in Ugo Foscolos 'Die Grazien' und bei Giacomo Leopardi) In: *Studi germanici*. N.S. 34, 1996, 329-364.

An der Wende zwischen 18. und 19. Jahrhundert versuchten europäische Dichter von Weltformat, den modernen Menschen neue Zugänge zur als archetypisch wiederaufgewerteten Dimension des Mythos zu eröffnen. An vier dichterisch relevanten, voneinander unabhängigen Einzelfällen wird der Versuch unternommen, die Breite und die Vielfalt eines gesamteuropäischen, individuell und national höchst differenzierten Kontextes andeutungsweise zu umreißen, in dem die Suche nach einer „neuen Mythologie“ dichterisch fruchtbar und in kultureller Hinsicht auch für die Zukunft wegweisend werden konnte.

Paul Ziche, „In die Arme der Unendlichkeit“. Zu Hölderlins Gebrauch mathematischer Darstellungsmittel am Beispiel seines Gedichts 'An die Natur'. In: *Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne*, hrsg. v. Daniel Fulda und Thomas Prüfer. Frankfurt am Main [u.a.] 1997, 71-92, 305 f.

Hölderlins geometrische Skizzen, v.a. in 'Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes', und Begriffe wie „Unendlichkeit“ lassen sich vor dem Hintergrund seiner mathematischen Ausbildung bei C.F. Pfleiderer in Tübingen aus dem Bezug zur Mathematik interpretieren. Man erhält eine konkrete Veranschaulichung des Konzepts einer „exzentrischen Bahn“; über die Infinitesimalmathematik kann im Anschluß daran im Begriff der „Unendlichkeit“, etwa in 'An die Natur', eine Ambiguität von unerreichbarer und erreichter Unendlichkeit nachgewiesen und aufgelöst werden.

Bericht des Präsidenten über die 26. Jahresversammlung in
Frankfurt am Main vom 4. bis 7. Juni 1998

Von

Gerhard Kurz

Über 200 Mitglieder aus dem In- und Ausland kamen zur 26. Jahresversammlung unserer Gesellschaft vom 4. bis 7. Juni 1998 in Frankfurt am Main zusammen. Unter dem Veranstaltungsthema „Hölderlin in Frankfurt“ ging es um das Frankfurter Gesellschaftsleben, um Hölderlins Liebe zu Susette Gontard und um die Werke, die in seiner Frankfurter Zeit entstanden. Der Kreuzgang des Karmeliterklosters, unter den Fresken von Jörg Ratgeb aus dem frühen 16. Jahrhundert, war der Haupttagungsort. Die Arbeitsgruppen tagten in Räumen der nahegelegenen Museen und im Freien Deutschen Hochstift.

Eigentlich wäre turnusgemäß für die 26. Jahresversammlung Tübingen an der Reihe gewesen. Weil Frankfurt aber längst überfällig war und viele den Wunsch geäußert hatten, im Millenniumsjahr in Tübingen zusammenzukommen, trafen wir uns also zum ersten Mal in der Stadt, die im Gedicht 'Das Nächste Beste' als der „Nabel dieser Erde“ bezeichnet wird.

Wie immer wurde in den Arbeitsgruppen konzentriert interpretiert und diskutiert, auch über die Vorträge wurde lebhaft diskutiert. Es war der Wunsch der Mitgliederversammlung in Bad Homburg v.d.H. gewesen, auch über die Vorträge zu diskutieren. Vorträge und Arbeitsgruppen fanden viel Lob.

Begleitet wurde die Jahresversammlung von der Ausstellung „Gestalten der Welt'. Jena, Frankfurt, Homburg“, im Zusammenhang der Reihe „Hölderlin. Texturen“ vorbereitet von Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp und Violetta Waibel. Neben dieser Ausstellung waren zwei wahre Reliquien zu sehen: im Foyer stand der Tisch aus Hölderlins Turmzimmer: ein bescheidener, kleiner Tisch, eine grobe Eichenplatte, gedrechselte Beine. Auf ihn hatte Hölderlin, wie Lotte Zimmer berichtet, „mit der Hand geschlagen, wenn er Streit gehabt – mit seinen Gedanken!“

Das Bankhaus Heinrich Gontard & Co. – gegründet 1815 von Hölderlins Schüler Henry – zeigte in einer kleinen Schau Dokumente der Geschichte des Bankhauses. Darunter auch jene kleine klassizistische Marmorbüste, die der Bildhauer Landolin Ohmacht 1795 von Susette Gontard geschaffen hatte. Die Besitzer, Frau und Herr de Bary und Frau Erdmuthé Cramer, Nachkommen in der sechsten Generation, hatten sie für die Jahresversammlung zur Verfügung gestellt. Als Petra Roth, die Oberbürgermeisterin von Frankfurt, die Teilnehmer im Kaisersaal des Römer am Freitagvormittag empfing, konnte sie mitteilen, daß die Besitzer sich entschlossen hatten, die Büste dem Liebighaus, Frankfurts Museum alter Plastik, zu schenken. (Dort ist sie inzwischen zu bewundern.) Die Ansprache der Oberbürgermeisterin, die, kurz vor dem Goethejahr verständlicherweise, viel über Goethe sprach, zeigte, wie wichtig es war und ist, in Frankfurt an die Bedeutung Hölderlins zu erinnern.

Zur Eröffnung der Jahresversammlung wurden wir herzlich begrüßt von der Kulturdezernentin der Stadt Frankfurt, Linda Reisch. In seiner Eröffnungsansprache ging der Präsident auf das Thema der Jahresversammlung ein. Unter anderem sagte er:

Frankfurt war lebensgeschichtlich, poetisch, philosophisch und politisch eine äußerst bedeutsame Phase in Hölderlins Leben. Vom Leben in dieser Stadt erhoffte er sich einen Gewinn an Erfahrung, eine lebendigere poetische Sprache. An Neuffer schrieb er am 16. Februar 1797: „Ich dichte wenig und philosophire beinahe gar nicht mehr. Aber was ich dichte, hat mehr Leben und Form; meine Phantasie ist williger, die Gestalten der Welt in sich aufzunehmen, mein Herz ist voll von Lust; und wenn das heilige Schicksal mir mein glücklich Leben erhält, so hoff' ich künftig mehr zu thun, als bisher.“

Wir wissen, daß Hölderlins Leben in Frankfurt eine andere Wendung nimmt. In seinen Briefen fallen immer öfter bittere Worte über die Frankfurter Gesellschaft, die schwierige Situation im Hause Gontard führt zum Bruch. Hölderlin geht nach Homburg. Und doch war diese Frankfurter Zeit für ihn eine poetisch-produktive Zeit... Diese Jahresversammlung in Frankfurt am Main findet wenige Tage nach den Feiern zur 150. Wiederkehr der Paulskirche statt. Fünf Jahre nach Hölderlins Tod, am 18. Mai 1848 trat in der Paulskirche das erste gesamtdeutsche Parlament zusammen, um eine Verfassung auszuarbeiten, die den Deutschen Einigkeit und Recht und Freiheit bringen sollte. Wie nahe sind wir bei Hölderlin! Die Frage, was Einigkeit, was Recht, was Freiheit ist, was ein Vaterland nur heißen kann, gehört

zu den Antrieben seiner Dichtung. Insofern hat es seinen guten Grund, daß wir gerade in diesem Jahr unsere Jahresversammlung in Frankfurt am Main abhalten.

Danach dankte der Präsident allen Personen und Institutionen, die bei der Vorbereitung dieser Jahresversammlung halfen:

Daß diese Jahresversammlung mit ihrem vielfältigen Programm zustande kommen konnte, ist der Förderung und dem Engagement vieler Personen und Institutionen zu danken. Ohne solche Förderung könnten wir unsere Aufgabe obnehin nicht erfüllen. Zuerst möchte ich der Stadt Frankfurt am Main für ihre Gastfreundschaft und Unterstützung danken, der Oberbürgermeisterin Frau Petra Roth und Ihnen, sehr verehrte Frau Reisch, für Ihre Unterstützung, Ihre Anwesenheit heute, Ihre Grußworte.

Wir sind froh darüber, daß wir im Karmeliterkloster tagen dürfen, nur wenige Meter von dem Ort entfernt, an dem der Weiße Hirsch, das Wohnhaus der Gontards, stand, unweit auch vom Roßmarkt, wo der Freund Hegel als Hofmeister bei der Familie Gogel tätig war. Danken möchte ich auch Ihren Mitarbeitern in der Verwaltung des Karmeliterklosters. Besonders danken möchte ich dem Direktor des Freien Deutschen Hochstiftes, Herrn Prof. Dr. Perels. Lieber Herr Perels, Sie haben von Anfang an mit Rat und Tat diese Jahresversammlung unterstützt und uns Ihr Haus gastfreundlich geöffnet. Herzlichen Dank dafür!

Finanziell gefördert haben uns die Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften, das Hessische Ministerium für Wissenschaft und Kunst, das Auswärtige Amt in Bonn und die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Schließlich freue ich mich, dem Bankhaus Heinrich Gontard danken zu dürfen. Dieses Bankhaus mit dem für uns so wertigen Namen hat die Jahresversammlung ebenfalls gefördert. Die Reproduktion des Fotos vom Weißen Hirsch auf dem Programmheft ist Reinhard Pabst zu danken. Er hat dieses Foto entdeckt und uns zur Verfügung gestellt.

Nicht verhehlen möchte ich jedoch, daß ich auch eine Erfahrung machen mußte, die für mich als Präsident der Hölderlin-Gesellschaft in dieser Form neu war. Mit der Bitte um finanzielle Unterstützung habe ich sehr viele Briefe an Frankfurter Institutionen, an Stiftungen, Banken, Verlage und Personen geschrieben, nur wenige haben überhaupt geantwortet, freundliche Absagen zumeist. Nur ganz wenige haben uns unterstützen können. Vielleicht liegt dies daran, daß der Name Hölderlin in Frankfurt nicht so präsent ist, vielleicht am Unspektakulären einer solchen Jahresversammlung, vielleicht am allgemeinen politischen Klima, in dem die Kultur mittlerweile noch nicht einmal als eine Standortfrage behandelt wird und offenbar Jacob Friedrich Gontards Satz „Les affaires avant tout“ zählt. Um so dankbarer bin ich den genannten und ungenannten Förderern.

Danken möchte ich natürlich auch allen Mitarbeitern unserer Geschäftsstelle, an ihrer Spitze Valérie Lawitschka, für die organisatorische Vorbereitung der Jahresversammlung.

Einen Dank habe ich mir bis zuletzt aufgehoben. Er geht an den Internisten Dr. Dietrich Wurm in Lindau. Über Lotte Zimmer, die Familie Kübel, ist das „Hölderlin-Tischle“ zu ihm gekommen, einem Neffen Lotte Zimmers sozusagen in der vierten Generation. An diesem Tisch saß Hölderlin im Turm fast 40 Jahre lang. In diesen Familien ist das „Hölderlin-Tischle“ stets in Ehren gehalten worden. Für diese Jahresversammlung hat ihn Dietrich Wurm zur Verfügung gestellt. Er ist das einzige Möbelstück, das aus Hölderlins Besitz noch erhalten ist. Zum ersten Mal wird dieser Tisch nun öffentlich gezeigt. Gregor Wittkop hat ihn aufgespürt und den Kontakt zur Familie Wurm angebahnt.

Viele haben uns Grüße und Wünsche für gutes Gelingen übermittelt. Unser Ehrenmitglied Lothar Kempter schreibt: „Mein hohes Alter hindert mich leider, an der Tagung der Hölderlin-Gesellschaft teilzunehmen. Dankbar darf ich jedoch festhalten, daß ich mich weiterhin guter Gesundheit erfreue. Wie eh und je verfolge ich mit lebhafter Teilnahme anhand des Jahrbuches die Arbeit der Hölderlin-Gesellschaft.“

Die Hauptvorträge und die Berichte der Arbeitsgruppen bzw. die aus den Arbeitsgruppen hervorgegangenen Aufsätze sind in diesem Jahrbuch abgedruckt.

Am Samstagnachmittag eröffnete der Präsident im Karmeliterkloster die Mitgliederversammlung. Anwesend waren 98 Mitglieder und 14 Gäste. Nach der Tradition der Mitgliederversammlungen stand am Anfang die Ehrung der verstorbenen Mitglieder. Gestorben sind:

1996

Marie-Helene Freifrau von Bethmann, Frankfurt a.M.

Prof. Otto Heuschele, Waiblingen

Prof. Dr. Uvo Hölscher, München

Prof. Dr. Victor Lange, Princeton/USA

Alfred Leucht, Tübingen

Maria Schörnig, Frankfurt a.M.

1997

Irmgard Harzer, Tübingen
Helmut Uhlig, Berlin
Horst-Karl Elsinger, Kirchheimbolanden
Ulf Händel, Icking
Dr. François Lachenal, Ingelheim
Dr. Gerda Utermöhlen, Hannover
Prof. Dr. Helmut Viebrock, Bad Homburg v.d.H.

1998

Vera Schwarzkopf, Bad Homburg v.d.H.
Hans Dietrich Fleischhauer, Düsseldorf
Dr. Götz Eberhard Hübner, Schorndorf
Dr. Werner Volke, Marbach am Neckar
Dr. Friedrich Zinsser, Tübingen
Dr. Paul Goldmann, Frankenthal

Zu dreien dieser Toten sprach der Präsident besondere Worte des Gedenkens:

Am 31. Dezember 1996 starb unser Ehrenpräsident Uvo Hölscher. Seine Verdienste um die Hölderlin-Gesellschaft, um die Gegenwartigkeit Hölderlins muß ich nicht eigens erwähnen, sie sind uns allen vertraut. Sein Wirken, seine Person, die Art und Weise seines Redens und Zubörens bleiben unvergessen. Der letzten Tagung in Bad Homburg v.d.H. hat sein großer Vortrag über „Die Anfänge der Naturphilosophie“ noch Glanz gegeben.

Sein wichtigstes Bestreben als Präsident nannte Uvo Hölscher den Ausgleich von Gegensätzen. Eingefordert hat er die Offenheit der Kontroverse, eingefordert auch die Frage nach der vermeintlich selbstverständlichen kulturellen Überlieferung, um sie vor Musealität zu bewahren. Sein Verständnis auch der Dichtung Hölderlins war von der Überzeugung geleitet, daß ein angemessener Umgang mit ihr auch die Frage zu beantworten habe: wozu noch Dichtung, wozu noch Hölderlin?

Uvo Hölscher stand für den besten Teil der Wirkungsgeschichte Hölderlins. In seiner Person verbanden sich produktiv Traditionen des George-Kreises mit der nüchternen Sachlichkeit der Nachkriegszeit. 1990 hat die Hölderlin-Gesellschaft auf ihrer Mitgliederversammlung einstimmig beschlossen, Uvo Hölscher zum Ehrenpräsidenten zu ernennen. Die Begründung der Urkunde lautet: Prof. Dr. Uvo Hölscher hat zwölf Jahre hindurch die Hölderlin-Gesellschaft mit Hingabe, mit

Würde, mit Klarheit und mit weltoffener Liberalität in der Vielfalt und im Streit der Meinungen geleitet und so ihr inneres Leben und ihr Ansehen in der Öffentlichkeit gefördert. Mit seinem weitreichenden Wirken als Forscher und als Präsident hat er das Werk Hölderlins lebendig gehalten.

Als postumer bescheidener Dank der Gesellschaft wird noch im Juni die Neuauflage seines Buches 'Empedokles und Hölderlin' erscheinen.

Am 7. Januar 1997 fand die akademische Trauerfeier für Uvo Hölscher in der Markuskirche in München statt. Die Worte zum Gedenken, die ich für die Hölderlin-Gesellschaft sprechen durfte, habe ich mit einem späten Gedicht Hölderlins beendet:

*Wer Gutes ehrt, der macht sich keinen Schaden,
Er hält sich hoch, er lebt den Menschen nicht vergebens,
Er kennt den Werth, den Nutzen solchen Lebens,
Er traut dem Bessern sich, er geht auf Seegenspfaden.*

Uvo Hölscher war für mich ein großes Vorbild als Präsident dieser Gesellschaft!

Am 19. März 1998 ist in Marbach Werner Volke gestorben. Werner Volke war lange Jahre Leiter der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs in Marbach. Der Hölderlin-Gesellschaft war er eng verbunden. Viel haben wir ihm zu verdanken. Hölderlin und Hofmannsthal waren die Dichter, die er liebte, und denen er den größten Teil seiner Forschungen widmete. Er war ein großer Erforscher und Vermittler von Hölderlins Werk, dabei ein bescheidener, liebenswürdiger Mann. Werner Volke konzipierte die Marbacher Hölderlin-Ausstellung, seine Publikation 'Hölderlin in Tübingen', erschienen als Marbacher Magazin, wird bleiben, ebenfalls der Band 'Hölderlin entdecken. Lesarten 1826 bis 1993', den wir zusammen mit einer berühmten Ausstellung maßgeblich der Gelehrsamkeit, der Erfahrung und dem Engagement von Werner Volke verdanken. Unvergessen auch sein Vortrag in der Alten Aula der Heidelberger Universität über die Realien des „Hyperion“.

Mitglied des Beirats war Werner Volke von 1978 bis 1994. Auf seine Hilfe und seinen Rat konnten wir, konnte ich immer zählen. Seine philologische Arbeit hat Werner Volke nicht als Besitznahme der Dichter verstanden, sondern als einen Dienst an ihrem Werk, der durchaus Skepsis, Kritik, ja Melancholie mit einschließen konnte. Diese Zurückhaltung gehörte für ihn zur Tugend des Philologen. Bei ihm war dieses Wort – Tugend – angebracht. Sein Buch über Staudlin hat er fast fertigstellen können. Es wird nun nach seinem Tode erscheinen. Dafür werden wir ihm nun nicht mehr danken können.

Bei der Trauerfeier in der Friedhofskirche in Marbach habe ich für die Gesellschaft Abschiedsworte sprechen dürfen. In der Traueranzeige der Familie war ein Gedicht Hölderlins abgedruckt:

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

In diesem Frühjahr ist auch Götz Eberhard Hübner gestorben. Götz Eberhard Hübner lehrte an einem Gymnasium in Schorndorf Deutsch und Latein. Promoviert hatte er bei Friedrich Beißner über 'Kirchenliedrezeption und Rezeptionswegforschung'. In seinen Forschungen zu Hölderlin interessierte er sich vor allem für historische Zusammenhänge von Hölderlins Dichtung. Auch er war der Hölderlin-Gesellschaft sehr verbunden. Er war Mitglied des Beirats von 1976 bis 1984. Unter anderem war er Mitglied der Kommission, die von 1991 bis 1993 die Satzung überarbeitete. Er engagierte sich bei der Konzeption der Ausstellung 'Hölderlin entdecken' für die Jahresversammlung 1993. Bei diesem Engagement hat er es sich und anderen nicht immer leicht gemacht, doch galt es immer dem Werke Hölderlins. Auch ihm werden wir ein ehrendes Andenken bewahren.

Sodann berichtete der Präsident über die Arbeit von Vorstand, Beirat und Geschäftsstelle. Er konnte, verständlicherweise sehr erfreut, mitteilen, daß dank der Erhöhung der Mitgliedsbeiträge, sparsamer Geschäftsführung, eines guten Verkaufs der Schriftenreihe und dank der Spenden von Mitgliedern und Institutionen für das 1998 ein ausgeglichener Haushalt gesichert ist. Der Präsident dankte allen Mitgliedern, die der Gesellschaft zum Teil namhafte Beiträge gespendet hatten, sehr herzlich.

Von den Aktivitäten der Gesellschaft nannte er stellvertretend die Ausstellung 'Hölderlin. Texturen' im Hölderlinhaus in Lauffen am Neckar vom 14.9. bis 30.10.1997. Mehr als 200 Gäste waren zur Eröffnung gekommen. Eine Lesung von Peter Härtling am 1. Oktober war ein Höhepunkt der Veranstaltung. Über die Verwendung und den nötigen Umbau des Hölderlinhauses, die mögliche Gründung einer Stiftung ist die Gesellschaft mit der Stadt Lauffen im Gespräch.

Den Teilnehmern der Mitgliederversammlung lagen die Rechnungslegungen 1995, 1996 und 1997 vor. Sie waren vom Rechnungsprüfungs-

amt der Stadt Tübingen auf rechnerische Richtigkeit und satzungsgemäße Verwendung der Gelder geprüft worden. Das Prüfungsamt empfahl der Mitgliederversammlung die Entlastung für die drei Haushaltsjahre. Die Abstimmung ergab bei einer Enthaltung und keiner Gegenstimme die Entlastung für die Haushaltsjahre 1995, 1996 und 1997.

Danach fanden die Neuwahlen statt. Der Wahlvorschlag des Vorstandes für den neuen Vorstand und den neuen Beirat war mit der Einladung zur Mitgliederversammlung versendet worden. Aus den Reihen der Mitglieder wurde satzungsgemäß für die Wahl des Vorstandes zusätzlich Michael Franz vorgeschlagen. Damit standen für den Vorstand acht Kandidaten zur Wahl: Anke Bennholdt-Thomsen, Bernhard Böschstein, Gerhard Fichtner, Michael Franz, Ulrich Gaier, Peter Härtling, Jean-Pierre Lefebvre, Ute Oelmann.

Der Präsident und der Vizepräsident, Günther Weinmann, kandidierten nach acht Jahren Präsidentschaft nicht mehr. Der Präsident dankte an dieser Stelle für das Vertrauen in ihre Präsidentschaft, für vielfältige Unterstützung und hilfreiche Kritik. Diesem Dank fügte er noch einige persönliche Worte hinzu.

...Hölderlins Gedichte habe ich als Schüler gelesen, diese Gedichte haben mich nicht mehr losgelassen. Während des Studiums in Heidelberg hatte ich das Glück, in Arthur Henkel, Hans-Georg Gadamer und Dieter Henrich akademische Lehrer gefunden zu haben, die diese Faszination von Hölderlin vertieft haben. Daher war und bin ich für die Möglichkeit, mich in der Hölderlin-Gesellschaft zu engagieren, sehr dankbar. Ich habe mich um einen Umgang mit Hölderlin jenseits von Heroisierungen, Sakralisierungen, Musealisierung und Vereinnahmungen bemüht – um einen fragenden, hörenden Umgang, um ein Gespräch, das notwendige Gegensätze austrägt und dabei offen bleibt:

*Einig zu seyn, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn
Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?*

Ich habe mich bemüht, das Amt des Präsidenten so gut ich konnte auszufüllen. Dabei habe ich viele gute Erfahrungen gemacht, auch manche schmerzliche. Unvergesslich die Jahresversammlung 1992 in Jena, noch nicht ganz zwei Jahre nach der deutschen Einbeit! Begleitet war diese Arbeit jedoch stets von einem Gefühl des Ungenügens. Die normale Belastung als Hochschullehrer hat es nicht zugelassen, so viel Zeit für die Gesellschaft aufzubringen, wie ich es eigentlich für nötig gefunden habe.

Diese Arbeit konnte nur geleistet werden, weil der Vizepräsident Günther Weinmann immer da war, weil die Zusammenarbeit im Vorstand vertrauensvoll und produktiv war und weil wir eine tüchtige Geschäftsstelle haben, an ihrer Spitze Valérie Lawitschka... Ich möchte daher danken, Lebenden und Toten: Bernhard Böschenstein zuerst für sein Vertrauen und seine Freundschaft seit Anfang der achtziger Jahre, Wolfgang Binder, Theodor Pfizer, Uvo Hölscher, Ulrich Gauß, Werner Volke. Günther Weinmann danke ich für eine ganz und gar vertrauensvolle, freundschaftliche Zusammenarbeit. Seine schwäbische Weltläufigkeit, seine jurisprudentielle Akkuratesse und Weisheit haben der Gesellschaft viel genützt und mich vor dem einen oder anderen unüberlegten Schritt bewahrt.

Ich danke Valérie Lawitschka und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Turm. Auf sie konnte sich der Vorstand immer verlassen. Daß der Turm ein lebendiger kultureller Ort Tübingens geworden ist, daß die Stadt und das Land ebenso wie die Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften uns als ein Vorbild für gelungene Literaturvermittlung anführen, ist nicht zuletzt dem Einsatz und der Kreativität von Frau Lawitschka zu danken... Ich danke den Vorständen, denen ich angehörte, für ihr Engagement und für die immer offene, freundschaftliche Atmosphäre, ich danke neben Bernhard Böschenstein und Günther Weinmann Anke Bennholdt-Thomsen, Ulrich Gaier, Peter Härtling, Jean-Pierre Lefebvre, Günter Mieth, Bernhard Zeller. Ich danke dem Beirat für seinen Rat, ich nenne nicht die einzelnen Namen, aber ich danke jedem einzelnen von Ihnen, besonders denjenigen, die immer da waren – hier wäre es dann doch gut, Namen zu nennen!

Schließlich und eigentlich zuerst danke ich Ihnen, verehrte, liebe Mitglieder, denn Sie bilden die Gesellschaft. Es versteht sich, daß Günther Weinmann und ich der Gesellschaft zur Seite stehen und helfen, wo wir gebraucht werden und wo wir es können.

Unter der Wahlleitung von Hans-Peter Geh ergaben die Wahlen zum Vorstand folgendes Ergebnis: Gewählt wurden Anke Bennholdt-Thomsen, Bernhard Böschenstein, Gerhard Fichtner, Ulrich Gaier, Peter Härtling, Jean-Pierre Lefebvre. Infolge der Stimmengleichheit bei Ute Oelmann und Michael Franz mußte das Los entscheiden. Die Entscheidung fiel für Ute Oelmann. Der neue siebenköpfige Vorstand ist auf vier Jahre gewählt.

Für die Wahl des Beirats wurde ebenfalls geheime Abstimmung beantragt. Der Präsident stellte die einzelnen Kandidaten vor, da einige Kandidaten nicht anwesend sein konnten. Gewählt wurden: Ursula Brauer, Dieter Burdorf, Michael Franz, Maria Theresa Dias Furtado,

Ulrich Gauß, Cyrus Hamlin, Dieter Henrich, Christoph Jamme, Kerstin Keller-Loibl, Hans-Joachim Kreutzer, Uta Kutter, Matias Mieth, Hans-Jürgen Müller-Arens, Ulrich Ott, Martin Pagenkopf, Alain Ruiz, Lawrence Ryan, Dietrich Uffhausen, Freyr Roland Varwig, Werner Weber.

Kraft ihres Amtes sind im Beirat noch vier Institutionen vertreten: die Universitätsstadt Tübingen, die Universität Tübingen, die Universitätsbibliothek Tübingen und die Württembergische Landesbibliothek Stuttgart.

Drei Mitglieder des alten Beirats hatten beschlossen, nicht mehr zu kandidieren: Michel Espagne, weil er der Meinung war, daß Alain Ruiz, der Germanist an der Universität Bordeaux, der Gesellschaft besser nützen könne. Maria Kohler und Egbert-Hans Müller hatten aus Altersgründen nicht mehr kandidiert. Beider Arbeit würdigte der Präsident:

Maria Kohler kann mit Stolz und Zufriedenheit auf 39 Jahre Arbeit als Bibliothekarin am Hölderlin-Archiv zurückschauen. Sie begann diese Arbeit 1946, zuletzt war sie Leiterin dieses Archivs. Maria Kohler verkörperte auf eine unauffällige, aber sehr wirkungsvolle Weise Kontinuität in der Arbeit für einen Dichter. Im Hölderlin-Jahrbuch wird sie nach ihrem Ausscheiden aus dem Amt mit dem Satz gerühmt: „Ihr Amt hat sie mit größter Hingabe, Energie und Hilfsbereitschaft versehen. Ihrem Wirken verdanken die Hölderlin-Forschung und die Hölderlin-Gesellschaft außerordentlich viel.“ Ich erwähne nur, als Teile für ein Ganzes an Wissen, Erfahrung und Spürsinn, die Hölderlin-Bibliographien im Jahrbuch, die große Schlagwort-Bibliographie für die Sekundärliteratur 1804 bis 1983. In Untersuchungen zu Hölderlin finden sich bis in die jüngste Zeit immer wieder vielfältige Danksagungen an Maria Kohler. Die Ausstellung im Turm zu 'Hölderlins Antike' von 1986 hat sie konzipiert und vorbereitet. Mitglied des Beirats war Maria Kohler von 1982 bis heute.

Seit 1982 war auch Egbert-Hans Müller Mitglied des Beirats. Er war Leitender Ministerialrat im Württembergischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst, dort zuständig für die Literaturförderung. Ein wahrhafter Anwalt und Rat der Literatur. Egbert-Hans Müller war unter anderem der Initiator der Arbeitsstelle für Literarische Museen, Archive und Gedenkstätten in Baden-Württemberg, mit Sitz in Marbach. Eine in der Museumsarbeit innovative, vorbildliche Institution, mit der die Gesellschaft aufs Beste zusammenarbeitet. Viele Ausstellungen und Projekte unserer Gesellschaft sind von dieser Arbeitsstelle auch gefördert worden. Egbert-Hans Müller war nicht nur ein Literatur-Rat, sondern

auch ein Poet. Er wußte also genau, was Literatur ist und was sie braucht. Als Reinhard Gröper verfaßte er Romane, zuletzt ein bewegendes Zeugnis aus den letzten Kriegsjahren: 'Erhoffter Jubel über den Endsieg'. Seine Erfahrung und Kompetenz kamen uns häufig zugute. Dankbar erinnere ich mich an seine Ratschläge, als wir 1986/87 über die Gründung der Arbeitsgemeinschaft Literarischer Gesellschaften mit zu entscheiden hatten.

Liebe Frau Kobler, lieber Herr Müller, ich möchte Ihnen einfach für alles, was sie für Hölderlin, für die Literatur, was sie für uns getan haben, danken. Ich hoffe sehr, Sie schenken uns weiterhin Ihre Teilnahme an den Geschicken der Gesellschaft. Für Ihre Zukunft wünsche ich Ihnen gute Gesundheit, viel Zeit und alle Muße, Bücher zu lesen, zu schreiben – und die Jahresversammlungen der Gesellschaft zu besuchen.

Der Präsident wünschte am Ende der Wahlen dem neuen Vorstand und Beirat alles Gute! Er gab weiter bekannt, daß der alte Vorstand beschlossen habe, Herrn PD Dr. Michael Franz zu bitten, als dritter Mitherausgeber des Hölderlin-Jahrbuchs tätig zu sein. Er dankte Herrn Franz für die Bereitschaft, diese verantwortungsvolle Aufgabe zu übernehmen.

Ferner informierte er die Mitglieder über die Beratungen des Beirats auf dessen Sitzung vom 4. Juni 1998. Auf der Tübinger Tagung im Jahr 2000 sollen Hölderlins Hymnen im Mittelpunkt stehen. Auch über mögliche Tagungsorte für das Jahr 2002 war beraten worden. Frau Dr. Brauer hatte Hamburg mit dem Hinweis auf das 200. Todesjahr Susette Gontards vorgeschlagen. Auch Bordeaux und Dessau/Wörlitz waren vorgeschlagen worden. Die Aussprache der Mitgliederversammlung ergab eine Mehrheit für Dessau/Wörlitz. Nach allen Erfahrungen, so wurde angeführt, wird die Gesellschaft in kleineren Städten gastfreundlicher aufgenommen. Ihre Tagung trifft hier auch auf eine größere öffentliche Resonanz als in Großstädten.

Mit dem Dank an alle Teilnehmer für diese Tagung schloß der Präsident die Mitgliederversammlung. Der neue Vorstand trat zusammen und wählte aus seiner Mitte Peter Härtling zum Präsidenten, Gerhard Fichtner zum Vizepräsidenten.

Auf Vorschlag von Günther Weinmann wählte die Mitgliederversammlung mich zum Ehrenpräsidenten. Für diese Ehrung bin ich sehr dankbar. Ich werde mich bemühen, ihr zu entsprechen.

Mit schönen Stimmen klang am Sonntagmorgen im Kreuzgang die Jahresversammlung aus. Das Frankfurter Collegium Musicum Vocale unter der Leitung von Christian Ridil sang Chormusik aus Hölderlins Zeit und Schüler von Uta Kutter sprachen Texte von Susette Gontard und Hölderlin. Ute Oelmann hatte diese Lesung, eine Choreographie polyphoner Stimmen, einstudiert.

Zahl der Mitglieder im März 2000: 1453.

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. Die Gesellschaft fördert die Hölderlinforschung durch eigene Publikationen und durch das Hölderlin-Jahrbuch, das neueste 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.

Sie veranstaltet Vorträge, Lesungen, Rezitationen, Diskussionen, Ausstellungen und Schülerseminare, und bietet in mehrtägigen Jahresversammlungen – alle zwei Jahre alternierend in Tübingen und an anderen Orten – ein öffentliches Forum des Austausches zwischen Publikum und Fachleuten, Studenten, Schülern, Forschern, Publizisten und Künstlern.

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 Peter Härtling. Seine Tätigkeiten werden unterstützt von einem Beirat. 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-72070 Tübingen, Tel. 07071/22040, Fax 07071/22948 anzumelden. Der Jahresbeitrag beträgt DM 70, für Schüler und Studenten DM 30, für Institutionen DM 100. Die Mitglieder erhalten das Jahrbuch unentgeltlich. Gleichfalls unentgeltlich ist für die 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-Bibliographie).

Spenden an die Hölderlin-Gesellschaft sind steuerlich abzugsfähig.

Konten der Gesellschaft:

Kreissparkasse Tübingen 804 804 (BLZ 641 500 20)
Deutsche Bank Tübingen 15 13 076 (BLZ 640 700 85)
Postbank Stuttgart 397 70-708 (BLZ 600 100 70)

Präsident

Prof. Peter Härtling, Mörfelden-Walldorf

Stellvertretender Präsident

Prof. Dr. Gerhard Fichtner, Tübingen

Ehrenpräsident

Prof. Dr. Gerhard Kurz, Gießen

Die weiteren Vorstandsmitglieder

Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Berlin

Prof. Dr. Bernhard Böschenstein, Genf/Schweiz

Prof. Dr. Ulrich Gaier, Konstanz

Prof. Dr. Jean-Pierre Lefebvre, Paris/Frankreich

Dr. Ute Oelmann, Stuttgart

Beirat

Der Oberbürgermeister der Universitätsstadt Tübingen

Der Rektor der Universität Tübingen

Der Direktor der Universitätsbibliothek Tübingen

Der Direktor der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart

Dr. Ursula Brauer, Hamburg

PD Dr. Dieter Burdorf, Jena

PD Dr. Michael Franz, Bremen

Dr. Maria Teresa Dias Furtado, Lissabon/Portugal

Dr. Ulrich Gauß, Oberbürgermeister a.D., Waiblingen

Prof. Dr. Cyrus Hamlin, New Haven/USA

Prof. Dr. Dieter Henrich, München

Prof. Dr. Christoph Jamme, Lüneburg

Dr. Kerstin Keller-Loibl, Leipzig

Prof. Dr. Hans Joachim Kreutzer, Regensburg

Prof. Uta Kutter, Stuttgart

Dr. Matias Mieth, Jena

Hans-Jürgen Müller-Arens, Ministerialdirigent, Stuttgart

Prof. Dr. Ulrich Ott, Marbach a.N.

Dr. Martin Pagenkopf, Bonn
Prof. Dr. Alain Ruiz, Bordeaux/Frankreich
Prof. Dr. Lawrence Ryan, Tübingen
Dr. Dietrich Uffhausen, Tübingen
PD Dr. Freyr Roland Varwig, Frankfurt a.M.
Prof. Dr. Werner Weber, Zürich/Schweiz

Geschäftsführung

Valérie Lawitschka, Tübingen

Sekretariat

Helga Armbruster, Rottenburg

Ehrenmitglied

Prof. Dr. Lothar Kempster, Winterthur/Schweiz

HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT

Hölderlinturm
Bursagasse 6
D-72070 Tübingen

Tel.: 07071/22040
Fax: 07071/22948

Internet: www.hoelderlin-gesellschaft.de
E-mail: info@hoelderlin-gesellschaft.de

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. Christoph Perels, Gottfried-Keller-Straße 30, 60431 Frankfurt
Prof. Dr. Johann Kreuzer, Funckstraße 59, 42115 Wuppertal
PD Dr. Michael Franz, Ansbacher Straße 76, 28215 Bremen
Prof. Dr. Stanley Comgold, Princeton University, Department of Germanic Languages and Literatures, 230 East Pyne Building, USA-Princeton, NJ 08544-5264
Prof. Dr. Lawrence Ryan, Im Rotbad 13/2, 72076 Tübingen
Dr. Ulrich Port, Krieler Straße 13, 50935 Köln
Dr. Helmut Hühn, Durlacher Straße 15, 10715 Berlin
Prof. Dr. Ulrich Gaier, Haydnstraße 17, 78464 Konstanz
Dr. Sieglinde Grimm, Bachemerstraße 312, 50935 Köln
Prof. Dr. Jean-Pierre Lefebvre, 86, rue Prosper Legouté, F-92160 Antony
Dr. Margarete Kohlenbach, Wertherstraße 65, 33615 Bielefeld
Prof. Dr. Bernhard Böschenstein, Le Belvédère, 51, Chemin du Grand-Pin, CH-1802 Corseaux
Prof. Dr. Wolfgang Riedel, Haydnstraße 9b, 97074 Würzburg
Prof. Dr. Dr. Hermann Timm, Schellingstraße 3/III. Vg, 80799 München
Dr. Annette Hornbacher, Neckarhalde 38, 72070 Tübingen
PD Dr. Thomas Althaus, Westfälische Wilhelms-Universität, Institut für Deutsche Philologie II, Domplatz 20-22, 48143 Münster
Hans Gerhard Steimer, Trupe 22a, 28865 Lilienthal
Dr. Christoph Prignitz, Nikolausstraße 8, 26135 Oldenburg
Dr. Peter Trawny, Bergische Universität, Philosophisches Seminar, Friedrich-Wilhelm-Straße 8, 42285 Wuppertal
Prof. Dr. Heinz Rölleke, Goetheweg 8, 41469 Neuss-Hoisten
Dr. Volker Rühle, Am Bachfeld 24, 82335 Berg 1 – Kempfenhausen
Prof. Dr. Ulrich Herrmann, Seminar für Pädagogik, Universität Ulm, 89069 Ulm

text

Kritische Beiträge
Herausgegeben von
Roland Reuß, Walter Morgenthaler
und Wolfram Groddeck
in Heft 1:
Dossier Frankfurter Hölderlin-
Ausgabe 1
in Heft 2:
Dossier Frankfurter Hölderlin-
Ausgabe 2

H. v. Kleist

Sämtliche Werke
Brandenburger Ausgabe
Historisch-Kritische Ausgabe
Herausgegeben von
Roland Reuß und Peter Staengle

Gustav Schlesier

Hölderlin-Aufzeichnungen
Herausgegeben von
Hans Gerhard Steimer

Friedrich Hölderlin

Sämtliche Werke
Frankfurter Ausgabe
Historisch-Kritische Ausgabe
Herausgegeben von D. E. Sattler

C. U. Boehendorff

Werke in drei Bänden
Herausgegeben von
Frieder Schellhase

Franz Kafka

Franz Kafka-Ausgabe
Historisch-Kritische Ausgabe
Herausgegeben von
Roland Reuß und Peter Staengle

Georg Trakl

Sämtliche Werke und Briefwechsel
Innsbrucker Ausgabe
Historisch-Kritische Ausgabe
Herausgegeben von
Eberhard Saueremann
und Hermann Zwerschina

Gottfried Keller

Sämtliche Werke
Historisch-Kritische Ausgabe
Herausgegeben unter der Leitung
von Walter Morgenthaler

Bitte fordern Sie unser
ausführliches Gesamtverzeichnis an!
D-60322 Frankfurt am Main
Holzhausenstraße 4
Fax: 069-95 52 26-24
e-mail: info@stroemfeld.de

Stroemfeld Verlag