

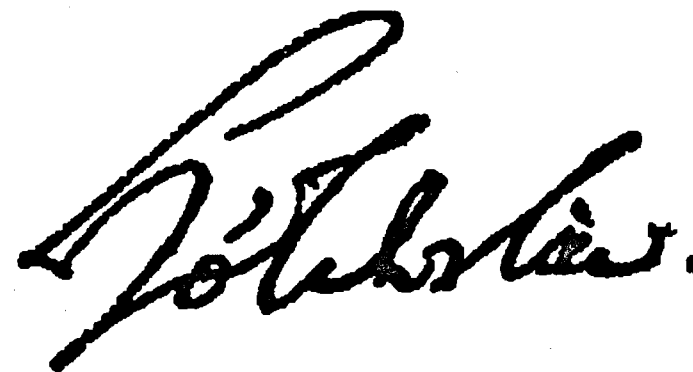
Das HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004-2005, dokumentiert mit Vorträgen und ausführlichen Berichten aus den Arbeitsgruppen die Jahresversammlung in Leipzig, die unter dem Thema „Brief“ stand. Aus der in jüngerer Zeit auflebenden Briefforschung konnten wichtige Aufschlüsse zum Brief überhaupt und zu Hölderlins Briefwerk gewonnen werden. Arbeiten zum pietistischen Hintergrund von Hölderlins erstem überlieferten Brief, die Beziehung Rosenzweigs zu Hölderlin, das Pindar-Fragment 'Das Belebende', Miscellen, Rezensionen und eine Dokumentation vervollständigen den Band.

HÖLDERLIN-JAHRBUCH

2004-2005 BAND 34

Edition Isele®

HÖLDERLIN JAHRBUCH 2004-2005



Edition Isele®

Hölderlin-Jahrbuch

*Begründet von
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

*Im Auftrag der Hölderlin-Gesellschaft
herausgegeben von
Michael Franz, Ulrich Gaier und Martin Vöhler*

*Vierunddreißigster Band
2004–2005*

Edition Isele

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung
des Regierungspräsidiums Tübingen

Redaktion:
Valérie Lawitschka
Angelika Lochmann

© Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen und
Edition Isele, Eggingen 2006
ISBN 3-86142-389-8
ISSN 0340 6849

Inhalt

<i>Hölderlins Briefe und die Briefkultur um 1800: Hauptvorträge</i>	
„Für das überschikte dank' ich gehorsamst.“ Hölderlins Briefe an die Mutter. Von Ute Oelmann	7
Hölderlins Briefe. Persönliche Bemerkungen zur Überlieferung Von Paul Raabe	21
'La Nouvelle Héloïse' und 'Hyperion'. Zwei Briefromane aus dem Jahrhundert der Aufklärung. Von Jacques Berchtold Aus dem Französischen von Bernhard Böschenstein	46
Der Tod in Friedrich Hölderlins Briefen und Gedichten Von Günter Mieth	68
Parusie, Mauern. Mittelbarkeit und Zeitlichkeit, später Hölderlin Von Werner Hamacher	93
<i>Vorträge, Berichte aus den Arbeitsgruppen</i>	
„Mit wahrster Verehrung“. Hölderlins Rechenschaftsbriefe an Schiller. Von Luigi Reitani	143
Die Briefe Susette Gontards an Friedrich Hölderlin aus brief- theoretischer und briefgeschichtlicher Sicht. Von Anita Runge ..	161
Hölderlins Freundschaftsbriefe. Von Charlie Louth	175
Der philosophische Brief. Von Ulrich Gaier	180
Utopisches Denken in Hölderlins Briefen Von Kerstin Keller-Loibl	203
„Das Zeichen zwischen mir und dir“. Schriftlichkeit und Moderne im 'Hyperion'. Von Hansjörg Bay	215
„Vaterländisch und natürlich, eigentlich originell“: Hölderlins Briefe an Böhlendorff. Von Lawrence Ryan	246
Die Berufe der Dichter. Literatur und Alltag bei Hölderlin und Novalis. Von Dirk von Petersdorff	277

Abhandlungen und Dokumentationen

- „Der Mensch prüfe sich selbst“. Eine Predigt Nathanaël
Köstlins als Kontext für Hölderlins ersten erhaltenen Brief
Von Priscilla A. Hayden-Roy 302
- Das Irren der Ströme
Von Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni 330
- Rosenzweig und Hölderlin. Von Stéphane Mosès 353
- Edition und Interpretation moderner Lyrik seit Hölderlin.
Eine internationale Fachkonferenz im Hölderlinturm
Von Dieter Burdorf 365

Miszellen

- Der dichtende Stiffler im Schlafrock. Von Michael Franz 372
- „mit Waffenklang“. Eine Metapher in Hölderlins Feiertagshymne
Von Michael Franz und Martin Vöhler 377

Rezensionen

- Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni: *Analecta Hölderliniana II. Die Aufgabe des Vaterlands*. Von Marco Castellari .. 381
- Winfried Menninghaus: *Hälfte des Lebens. Versuch über Hölderlins Poetik*. Von John T. Hamilton 388

Berichte

- Grußwort zur Eröffnung der Jahresversammlung der
Hölderlin-Gesellschaft am 4. Juni 2004 in Leipzig
Von Marion Eckertz-Höfer 392
- Bericht des Präsidenten über die 29. Jahresversammlung
vom 3. bis 6. Juni 2004 in Leipzig. Von Peter Härtling 397
- Die Hölderlin-Gesellschaft 409
- Vorstand und Beirat der Hölderlin-Gesellschaft 411
- Anschriften der Mitarbeiter 413
- Redaktion des Hölderlin-Jahrbuchs und Internetseite 415

„Für das überschikte dank’ ich gehorsamst.“

Hölderlins Briefe an die Mutter

Von

Ute Oelmann

Sie alle kennen jenen Brief, in dem die Mutter ein „denkend zärtlich Wesen“ genannt wird, der Bruder „ein schlichter, fröhlicher Junge“ (StA III, 53), und ebenso erinnern Sie vielleicht jenen anrührenden, ja herzergreifenden, im Rückblick verfaßten, epistolaren Bericht einer Abschiedsszene:

Ich gieng hinein. Da saß die edle Frau und strekte mir die schöne Hand entgegen – kommst du, rief sie, kommst du, mein Sohn! Ich sollte dir zürnen, du hast [...] alle Vernunft mir ausgeredet, und thust, was dich gelüftet und gehest davon; aber vergebt es ihm, ihr himmlischen Mächte! wenn er Unrecht vorhat, und hat er Recht, o so zögert nicht mit eurer Hülfe dem Lieben! (StA III, 99)

Abschied von seiner Mutter hat Friedrich Hölderlin häufig genommen, ist aufgebrochen, zu tun „was ihn gelüftet“, oder was er als Notwendigkeit sah: nach Waltershausen, Frankfurt, Hauptwil und Bordeaux, und in den Augen der Mutter war es eher „Unrecht“ als „Recht“. So aber hat sie ihn wohl nie verabschiedet. Es ist ein Traum, eine imaginierte Muttergestalt, die Literatur wurde. Diese Mutter ist „edel“, „schön“, ein „denkend zärtlich Wesen“, ist zugewandt, gewährend und – es sei besonders betont – freilassend – sie gibt das von ihr hervorgebrachte Leben in die Verantwortung des erwachsenen Sohnes und empfiehlt ihn göttlicher Gnade.

Friedrich Hölderlin hat seiner Mutter, seiner Familie kein Sterbenswort von seiner Liebe zu Susette Gontard verraten, nicht von Erfüllung gesprochen, nicht von Verlust bei Verlassen des Hauses Gontard, wohl

nicht einmal nach der endgültigen Trennung 1799 in Homburg oder 1802 nach ihrem Tod. Überliefert ist nur durch Fritz Breunlin (1856), den Neffen, daß die Mutter Hölderlins Koffer öffnete, bevor er aus Bordeaux in Nürtingen ankam und Susettes Briefe an den Sohn fand, und – da gibt es wohl keine Zweifel – las. Ebenso ist durch Christoph Schwab überliefert, daß Hölderlin bei seiner Heimkunft einen heftigen Wutausbruch hatte und die Mutter aus dem Haus warf. Für Pierre Bertaux lag es nahe, beide Ereignisse miteinander zu verquicken, indem er sich den ‚Auftritt‘ der Mutter vorstellte, ihre Vorwürfe angesichts dessen, was noch der Enkel Fritz als „Liebschaft“ bezeichnete. Wie hätte diese Mutter wohl auf einen Sohn reagiert, der ihr die Geliebte Susette präsentiert: gewährend, freilassend oder gar segnend? Ich weiß, diese Frage ist hier an diesem Ort, ist wissenschaftlich nicht zulässig, aber dennoch! Hölderlin mag sie sich auch gestellt haben, und er antwortet auf sie mit einem Traum, dem Traum einer Segnung durch die Mutter:

Du mahnst mich, rief ich schnell. Sie soll uns seegen, diese theure Mutter, soll mit euch [Anwesenden] uns zeugen – komm [...] unsern Bund soll [m]eine Mutter heiligen, bis die schöne Gemeinde, die wir hoffen, uns vermählt.

So fiel ich auf ein Knie; mit großem Blick, erröthend, festlichlächelnd sank auch sie an meiner Seite nieder. [...]

Da wir uns [...] fanden, da kein Schlaf mehr war und alle Töne in uns erwachten zu des Lebens vollen Akkorden, göttliche Natur! da waren wir immer, wie du, und nun auch da wir scheiden und die Freude stirbt, sind wir, wie du, voll Leidens und doch gut, drum soll ein reiner Mund uns zeugen, daß unsre Liebe heilig ist und ewig, so wie du.

Ich zeug es, sprach die Mutter.

Wir zeugen es, riefen die andern. (StA III, 100f.)

Sie haben meine Textmanipulationen durchschaut: die Segnende ist Diotimas Mutter, ihr „reiner Mund“ bezeugt die Heiligkeit und Ewigkeit der Liebe zwischen Diotima und Hyperion, und die Gemeinschaft von Verwandten und Freunden auf Kalaurea bekräftigt das Zeugnis.

Aber Hölderlins Mutter? Wer und wie war sie? Überliefert ist ein einziger Brief an den Sohn; wir wissen einiges über ihre Herkunft, ihr Aussehen und ihr Handeln, kennen ihre wirtschaftlichen Verhältnisse,

ihre Testamente, Kostenaufstellungen, Bittbriefe um Geld für den arbeitsunfähigen Sohn usw. Vermögen und Geld scheinen die Oberbegriffe all dessen zu sein, und so scheint Bertaux Recht zu haben, wenn er konstatiert, daß „Geldfragen in der Familiengeschichte Hölderlins, und ausgerechnet in seinen Beziehungen zur Mutter, eine primäre, ja eine entscheidende Rolle gespielt haben“.¹ – „Für das überschikte dank‘ ich gehorsamst.“ (StA VI, 26) – schreibt er schon 1788 aus Maulbronn an die Mutter, so ein/ihr Leben lang. „Ich mache Ihnen meinen gehorsamsten Dank für das Überschikte“, schrieb er noch 1818 in einem Brief, in welchem er bedauert, noch immer auf diese Art „lästig“ zu sein (StA VI, 454). Verblüffend ist vor allem der spät erst sich bekundende, auftrumpfende Wille, mit der Mutter „vom Vermögen“ zu reden. 1826 wohl schreibt er ihr:

Daß diese Besuche [zu Hause bei der Mutter] nicht getrübt werden, berühre ich schriftlich einen glaublicheren oder unglaublicheren Gegenstand, die so ferne wiederholt scheinenden Reden vom Vermögen.

(StA VI, 465)

Wir nehmen Hölderlins Mutter vor allem wahr gespiegelt in den Briefen ihres Sohnes an sie und – weit seltener – an andere. Was aber ist unser, besser, mein Erkenntnisinteresse bei der Lektüre dieser Briefe, im Rahmen dieses Vortrages? Nicht die reale, historische Frau zu rekonstruieren, jene Johanna Christiane Hölderlin, geb. Heyn aus Frauenzimmern im Zabergäu, Tochter eines aus Thüringen stammenden Pfarrers und einer schwäbischen Mutter, zwiefach verheiratet und verwitwet, die sieben Kinder gebar, von denen nur drei überlebten, die vorrangig das Vermögen ihres ersten Mannes verwaltete und verlied und von den Zinsen ihren Haushalt bestritt bis zu ihrem Lebensende, ohne das Kapital zu schmälern. Das alles wissen wir, nicht aber, wie sie wirklich war. Wüßten wir es, was würde es nutzen, da unser Interesse vorrangig auf den Sohn gerichtet ist. Wie Johanna Hölderlin tatsächlich war, ist für Hölderlins Briefe nicht bedeutend, auch für Hölderlins Werke nicht. Die ganz subjektiv wahrgenommene Mutter ist es, der er ein Leben lang versucht gerecht zu werden und dankbar zu sein, die sein

¹ Pierre Bertaux: Hölderlin-Variationen, Frankfurt a.M. 1984, 157.

Mutterbild konstituiert. Ein mögliches Erkenntnisinteresse könnte die Erforschung von Hölderlins Psyche sein, seines jeweiligen seelischen Zustandes im Augenblick des Briefeschreibens, doch bin ich nicht psychologisch geschult, und andere haben sich dieser Aufgabe längst angenommen.

Stattdessen ist erst einmal Allgemeines zum Brief zu sagen, seiner Nähe zu Gespräch und Tagebuch, es ist zu sprechen vom Brief als Abbild der seelischen Struktur des Schreibers und Ausdruck seines Wesens, der Mitbestimmtheit des Briefes durch den Adressaten. Zu sprechen ist auch von Konventionen, gesellschaftlichen Vereinbarungen einer jeden Zeit über das Briefschreiben – all dies hat Paul Raabe schon 1963 in seiner grundlegenden Studie 'Die Briefe Hölderlins' getan. Ebenso gültig hat er Hölderlins Briefe charakterisiert, ihr Bemühen und späteres Versagen, „Inneres“ mitzuteilen, seine Abhängigkeit von Stimmung und „rechter Stunde“, den durchgehenden Zug der Reflexion über das Briefschreiben in seinen Briefen, ihren dominanten Zug von Geständnis und Rechenschaft, aber auch ihre dialogische Intention: „einander sagen, was in uns ist“ (StA VI, 278, Z. 22f.).

Der Versuch, die Gestalt Hölderlins in diesen Briefen darzustellen, seinen Charakter, die Veränderungen seines Wesens, all dies ist der Forschung von hundert Jahren Aufgabe gewesen, und sie hat reiche Früchte getragen. Mich interessiert vor allem das Mutterbild als Ausprägung der Weiblichkeitsimago Hölderlins, wie es die Briefe vermitteln – nur auf die subjektiv wahrgenommene, auf der Folie seiner kulturell geprägten Vorstellungen wahrgenommene Mutter konnte Hölderlin reagieren. Meine Zielfrage ist schließlich: Welche Bedeutung hat diese Mutterfigur für das Werk, für einzelne Werke, und lassen sich in dieser Hinsicht Veränderungen feststellen?

Zuvor aber einige Sätze zur Quellenlage: Überliefert sind 76 Briefe an die Mutter aus den Jahren 1784 bis Karfreitag 1802, darunter drei an „die Seinigen“, und 61 Briefe aus der Zeit von September 1812 bis zum Tod der Mutter 1828. Ihnen entsprechen nur 31 Briefe an die Schwester Heinrike, 31 Briefe an den Bruder Karl und ganze 63 Briefe an die Freunde. Die Jahre April 1802 bis Sommer 1804 sind ausgespart, Hölderlin verbrachte sie weitgehend in Nürtingen. Ab Sommer 1804 sind keine Briefe aus Homburg überliefert. Sein Schweigen bezeugt der einzig überlieferte Brief der Mutter vom 29. Oktober 1805: trotz ihrer

Bitten an den Sohn hat sie keine Briefe erhalten, ersatzweise korrespondiert sie mit Sinclair. Die Wiederaufnahme der Korrespondenz mit der Mutter ist für den 15. September 1812 zu verzeichnen. Mit auf Drängen seines Hausherrn und Versorgers Zimmer schreibt Hölderlin einen Brief, den die Mutter mit der Ziffer „1“ versieht. Die 61 Briefe sind bis auf den letzten durchnummeriert und, soweit ich sehe, nur bei Gregor Wittkop durchgehend datiert. Zuvor war mit Hölderlin eine Wandlung vorgegangen, die Ernst Zimmer in einem Brief an Johanna Gok eingehend schildert: er war ruhig und brav geworden (19. April 1812). In diesem Brief sind übrigens die schönen Verse von den 'Linien des Lebens' überliefert, die „verschieden“ sind.

Hölderlins ersten Brief an die Mutter, mit Poststempel vom 15. September 1812, möchte ich Ihnen gerne vorlesen, da er alle wichtigen Themen der kommenden sechzehn Jahre anspricht, ebenso die wichtigsten stilistischen Eigenheiten aufweist (StA VI, 443):

Verehrungswürdige Mutter!

Ich habe die Ehre, Ihnen zu bezeugen, daß ich über den von Ihnen empfangenen Brief recht erfreut seyn mußte. Ihre vortreflichen Äußerungen sind mir sehr wohlthätig, und die Dankbarkeit, die ich Ihnen schuldig bin, kommt hinzu zu der Bewunderung Ihrer vortreflichen Gesinnungen. Ihr gütiges Gemüth und Ihre so nützlichen Ermahnungen sind niemals ohne Äußerung, die mich erfreuet, wie sie mir nützlich ist. Das Kleidungsstück das Sie hinzugesetzt, ist mir auch sehr gut. Ich muß mich beeilen. Ich wäre so frei, mehreres hinzuzusetzen, wie nemlich solche Aufforderungen zu ordentlicher Aufführung meinerseits, wie ich hoffe, wirksam seyn und Ihnen angenehm seyn sollen. Ich habe die Ehre, mich zu nennen

*Ihren
ergebensten Sohn
Hölderlin.*

Offensichtlich antwortete Hölderlin auf einen, möglicherweise den ersten Brief der Mutter seit seiner Verbringung nach Tübingen im Jahr 1806.

Was sind nun die Charakteristika der Mutter-Briefe Hölderlins, des sich in ihnen äußernden Verhältnisses des Sohnes zur Mutter, wie ist das ihnen unterliegende Mutterbild beschaffen? Erstaunlicherweise sind Verallgemeinerungen für die 78 plus 61 Briefe aus zwei sehr unterschiedlichen Lebensabschnitten möglich. Sind auch einige Briefe aus den ersten Jahren der ersten Periode mit „Ihr gehorsamster Sohn Friz“ unterzeichnet (z. B. StA VI, 54), so herrscht in den frühen Briefen aus Seminaren und Stift „Ihr gehorsamster Sohn Hölderlin“ vor. Alle diese Briefe sind an die „Liebste Mamma“ gerichtet. In späteren Stiftszeiten, aus Waltershausen und Jena dominiert dann der „Sohn Friz“; die Anrede verändert sich und bleibt dann konstant bei „Liebe (Liebste) Mutter“. Februar 1795 schreibt aus Jena, nun wieder ganz der Mutter für seine Existenz verpflichtet, „Ihr dankbarer Sohn Hölderlin“ (StA VI, 160). In der Frankfurter Zeit ist der Bruder bevorzugter Adressat. Als dann die erste Krise schwelt, Niedergeschlagenheit und Trübsinn dominant werden, bekundet „Ihr ergebenster Sohn Hölderlin“ die Notwendigkeit mütterlicher Zuwendung. War es ihm notwendig, der Mutter das „Wahre meiner Lage zu sagen“ (StA VI, 259), so hat er damit hauptsächlich Vorwürfe geerntet, gegen die er sich im darauf folgenden Brief zu verteidigen sucht, vor allem gegen den Vorwurf, der Mutter wieder einmal „Sorge“ zu bereiten. Ergebnis sind, wie häufig, Schuldgefühle, die er durch Betonung seiner „Treue“ zurückweist: „Ihr treuer Sohn Friz“. Im Juli 1798 konzidiert er der Mutter ein Recht, „seltnes Briefschreiben ein wenig übel aufzunehmen“, um dann in einen rasonierenden Ton zu verfallen, in welchem er ein Grundproblem gerade dieser Korrespondenz benennt:

[...] es hängt nicht ab von uns, Empfindungen mitzutheilen. Sie werden das in Ihrem eignen Herzen finden, daß es oft müder und verschloßner, oft lebendiger und zu einer wärmern Äußerung aufgelegter ist, und Sie würden es für einen ungerechten Vorwurf nehmen, wenn man Sie nachlässig oder lieblos nennen wollte, weil Ihr Herz nicht immer wach ist. Und glauben Sie, ich bin oft froh daran, wenn mirs gelingt, verschlossener zu seyn und trokner, denn so taugt man besser für die Welt.

(StA VI, 274)

Wenig erstaunlich, daß er diesen Brief ganz trocken mit „Ihr gehorsamster Sohn H.“ unterschreibt. Aus Homburg, im März 1799, nachdem er alle Pläne der Mutter konterkariert, dieselbe mit längerem „Stillschweigen“ geplagt hatte, voll Furcht vor endgültiger finanzieller Abhängigkeit, schreibt er einen langen Rechtfertigungsbrief, in dem er seine weiteren Pläne darlegt, auch jene, Geld zu verdienen:

Glauben Sie nur, liebste Mutter! daß ich überhaupt mein Verhältniß zu Ihnen nichts weniger als leicht nehme, und daß es mir oft Unruhe genug macht, wenn ich meinen Lebensplan mit allen Ihren Wünschen zu vereinigen suche, und doch oft zu finden meine, daß ich Ihnen vielleicht auf dem gewöhnlichen Wege weniger Sorge und mehr Freude gemacht hätte, als auf dem, den ich jetzt gehe, der doch auch für mich der unbequemere, aber meiner Natur der angemessnere ist. (StA VI, 319)

Es bleibt ihm, die Mutter seiner Treue zu versichern: „Ihr getreuer Sohn Friz“, und als die Pläne scheitern, Krankheit Geldverschwendung verursacht, steht am Ende für das benötigte Geld wieder der Dank: „Ihr dankergebener Sohn Hölderlin.“ (8. Juli 1799, StA VI, 345) Daß das Geld ihm zusteht, ihm gehört, spielt keine Rolle. Schließlich bleiben ab 1800 Dankbarkeit und Treue und der distanzierende, die Selbständigkeit gegenüber der Mutter betonende Nachname „Hölderlin“ oder gar ein „H.“ Daß die Briefe der Jahre ab 1812 sich in Anrede und Unterzeichnung kaum unterscheiden, ist Ihnen sicher in Erinnerung: „Verehrungswürdige Mutter“ oder „theure Frau Mutter“, Ergebenheit, Gehorsam, alle meist im Superlativ.

Liebe, Achtung, Verehrung, Dankbarkeit, Gehorsam, Rechtfertigung, Schuld und ständige Reflexion des Schreibenden über die Voraussetzungen seines Schreibens oder Schweigens, das sind die hervorstechenden Charakteristika der Briefe an die Mutter. Deutlich ist ihre pietistische Grundierung, deutlich die Pietät, die Distanz schafft, deutlich aber auch die zunehmende Äußerung differenter Lebensanschauungen, seelischer Konflikte und schließlich die Wahrnehmung des tiefen Abgrunds, den zu überbrücken all seine Bemühungen suchen: „O meine Mutter! es ist etwas zwischen Ihnen und mir, das unsre Seelen trennt“ (11.12. 1798, StA VI, 298). Am Ende bleiben Höflichkeitsbezeugungen gegenüber einer mütterlichen Instanz. Stilistisch auffällig ist von Anfang

an die hochgradige Stereotypie der Redeformen: „Ich bedaure“, „ich muß Sie bitten“, „Sie können sich denken“, „wundern Sie sich nicht“, ist die häufige Rede vom Lästig- und Beschwerlichfallen, ist vor allem das, was Paul Raabe als „gebrochene Redeweise“ bezeichnet, syntaktische Wendungen wie „ich bin so frei“, „ich nehme mir die Freiheit“, „ich bin gewiß“, „es freut mich unendlich“, die in der Krankheitszeit dann – verselbständigt – die Briefe dominieren. Verallgemeinernd kann man sagen, daß nach 1812 Hölderlin über eine Art Baukasten von Formeln verfügt, die sich recht beliebig zusammensetzen lassen. Umso interessanter sind die Abweichungen, wie jene des auch im Schreibduktus erregten Briefes von 1824 (StA VI, 463):

Theuerste Mutter!

Ich muß Sie bitten, daß Sie das, was ich Ihnen sagen mußte, auf sich nehmen, und sich darüber befragen. Ich habe Ihnen einiges in der von Ihnen befohlenen Erklärbarkeit sagen müssen, das Sie mir zustellen wollten. Ich muß Ihnen sagen, daß es nicht möglich ist, die Empfindung über sich zu nehmen, die das, was Sie verstehen, erfordert. Ich bin

Ihr

*gehorsamster Sohn
Hölderlin.*

Leider wissen wir nicht, auf welche Vorhaltungen der Mutter dieser Brief Hölderlins reagiert. Sämtliche Briefe aus der Spätzeit weisen übrigens Verschreibungen und Korrekturen auf, besonders sprechend ist für mich die zweimalige Korrektur/Überschreibung von „Frau“ zu „Mutter“ (StA VI, 1117 und 1119), könnte man sie doch als Beleg der Fremdheit und Distanz interpretieren. Um den von Anfang an bestehenden Konflikt zwischen Mutterwünschen und eigenem Lebensauftrag zu demonstrieren, sei an die lange Reihe der Ausbruchsversuche erinnert:

1787: Ausbruchsversuch aus Maulbronn, Gespräch mit der Mutter; Depression, Blutauswurf.

1789: Fluchtversuch. Hölderlin möchte das Stift verlassen, Jura studieren wie sein Vater.

Januar 1790: Resignierte Mitteilung an die Mutter, daß er in der geistlichen Laufbahn bleiben wird: „Elternrat beruhigt immerhin“.

Juni 1791: Vorsatz, nie zu freien, begründet in seinem „sonderbaren Charakter“ und seinem „Ehrgeiz“.

November 1791: Krankheit, Gespräch mit der Mutter wegen seines Wunsches, auszusteigen – Verzicht der Mutter zuliebe.

1. Juli 1794: Abwehr des Wunsches der Mutter, Hölderlin möge eine feste häusliche Lage wählen.

Dezember 1794: Er lehnt den Wunsch der Mutter ab, sich um die Pfarrei Neckarhausen bei Nürtingen zu bewerben. Absage an das Verhältnis zu Elise Lebret.

20. November 1796: Ablehnung eines Rufes auf eine Präzeptorstelle in Nürtingen gegenüber der Mutter – erstes offenes Bekenntnis zum Dichterberuf.

30. Januar 1797: Wiederholte Ablehnung einer von der Mutter angeratenen Pfarrei.

Diese Mutter hat eher männlich-patriarchale Züge von Oberherrschaft, Verfügungsgewalt, Vorgabe der Werte und Ordnungen, sieht man ab von zentralen Gemütsregungen wie „Sorge“, „Besorgnis“, „Kummer“, „Niedergeschlagenheit“, durch deren Mitteilung sie ebenso Herrschaft ausübt und Schuldgefühle bewirkt. Fast völlig fehlt das Schützende, Bergende, Nährende – sieht man letzteres nicht im ‚Überschickten‘, sei es Kleidung oder Geld. Die Mutterinstanz weist auch Schicksal zu, wacht über Weg und Ordnung, straft bei deren Verlassen. Bitte erinnern Sie sich an dieser Stelle noch einmal, daß ich nicht von der realen Johanna Gokin spreche. Diese oben beschriebene Mutterinstanz muß notwendigerweise konfliktieren mit einem tradierten Mutterbild, das jahrelang in Hölderlins Briefen an die Mutter in Gestalt von Wünschen ein eher verstecktes Leben führt, dem wir aber eingangs in Diotimas Mutter begegnet sind, das Hölderlin auch sogleich in die Mutter gewordene Schwester projizierte. Wie sehr er zunehmend unter der Dominanz der ‚bösen Mutter‘ litt, sich von den Seinen entfremdete, zeigt ein Brief an Neuffer von 1795 ebenso wie ein erschrockener Antwortbrief des Freundes Schmid aus dem Jahre 1799. Im ersten schreibt Hölderlin:

Ich bin überhaupt wie ein hohler Hafen, seit ich wieder hier bin [...] der Gedanke, daß ich hier allmählig ein lästiger Gast seyn möchte, drückt mich nieder [...] Wär' ich doch geblieben, wo ich war. Es war mein dummster Streich, daß ich ins Land zurückgieng. (StA VI, 186f.)

Schmid wiederum antwortet auf eine Mitteilung des Freundes: „Du kannst Dir den Eindruck nicht zu tief vorstellen, den es auf mich machte, als Du sagtest, daß die Kluft zwischen Dir und den Deinigen mit jedem Jahr größer würde.“ (10.9.1799, StA VII 1, 139)

Sicher spielte es eine große Rolle für Hölderlins psychische Entwicklung und eine entscheidende für seine ambivalente Muttererfahrung, daß er ab seinem achten Lebensjahr ohne Vater aufwuchs, die Mutter Johanna in mancher Hinsicht die Rolle des Vaters, die Vaterinstanz mit übernehmen mußte, nicht zuletzt im Drei-Mütterhaus in Nürtingen die des Vermögensverwalters und Existenzsicherers. Daß Hölderlin sich des Problems seiner Vaterlosigkeit bewußt war, sich eindeutig Befürchtungen damit verbanden, zeigt sein Brief an die Mutter aus dem Jahr 1799 (StA VI, 317f.): „Es könnte mich unmännlich machen, wenn ich denken müßte, daß ihr Herz den Sorgen unterliege. Denken Sie, daß ich keinen Vater habe, der mir mit Muth im Leben vorangeht, und geben Sie mir in der schönen Gestalt des ruhigen Duldens, ein Beispiel des Muths.“

Doch ist es höchste Zeit, wie angekündigt, den Blick aufs Werk zu richten. Vor Jahren hatte ich in einem Vortrag über Hölderlins Frauengestalten schon festgestellt, daß Hölderlins Figuren eigenartig mutterlos sind: so Hyperion, vor allem aber Panthea und 'Emilie vor ihrem Brauttag', sie sind, wie häufig fiktive Frauengestalten im 18. Jahrhundert, Vätertöchter. Auch kennen wir nur das eine Gedicht Hölderlins an die Mutter-Mutter, an die Großmutter. Dennoch gibt es bedeutende Spiegelungen des Mutterbildes im Werk, Abbilder und Gegenbilder. Von besonderem Interesse scheint mir der Gesang von 1801 'Die Wanderung' zu sein. Hier wird „Suevien“ als „Mutter“ angesprochen. Dieser Mutter ist „angeboren die Treue“, und ihre Kinder meinen, „es wäre sonst nirgend besser zu wohnen.“ Eines aber der Kinder, der Sprecher des Gedichtes, muß „frei“ sein, um „Dichter“ sein zu können. Er muß, um „frei“ zu sein, die Mutter verlassen, ihr „entkommen“; das ist, wörtlich genommen, die leibliche Mutter, übertragen die Heimat, das Vaterland. Statt zu schützen, binden sie. Auch sind sie unzugänglich, „verschlos-

sen“, „unfreundlich“ und „schwer zu gewinnen“. Den entkommenen Sohn, ob Rhein oder Mann, der „ans Herz ihr stürzen“ will, stößt die Mutter zurück.

*Unfreundlich ist und schwer zu gewinnen
Die Verschlossene, der ich entkommen, die Mutter.
Von ihren Söhnen einer, der Rhein,
Mit Gewalt wollt' er ans Herz ihr stürzen und schwand
Der Zurückgestoßene, niemand weiß, wohin, in die Ferne.
Doch so nicht wünscht' ich gegangen zu seyn,
Von ihr [...] (StA II, 141)*

Natürlich spricht Hölderlin hier nicht autobiographisch von seiner Mutter, aber seine Muttererfahrung, sein Mutterbild sind notwendigerweise für das Gedicht und dessen Mythos konstitutiv. Bernhard Böschenstein hat einen schönen Aufsatz geschrieben 'Das Verhältnis zur Mutter als poetologische Figuration in drei Hymnen Hölderlins', der ausführlich auf 'Die Wanderung' eingeht und dem auch ich einiges verdanke.

Ein Gegenbild dieser zugleich bindenden und zurückstoßenden Mutterinstanz findet sich in dem hymnischen Entwurf, den die Stuttgarter Ausgabe 'An die Madonna' überschreibt (StA II, 211). In dem schwierigen fragmentarischen Gesang leuchten folgende Gegenbilder auf:

1) die schützende Mutter (Schutzmantelmadonna):

*und wenn in heiliger Nacht
Der Zukunft einer gedenkt und Sorge für
Die sorglos schlafenden trägt
Die frisch aufblühenden Kinder
Kömmst lächelnd du, und fragst, was er, wo du
Die Königin seiest, befürchte.* (StA II, 212, v. 48–53)

2) die gewährende, freilassende Mutter:

*Denn nimmer vermagst du es
Die keimenden Tage zu neiden,
Denn lieb ist dirs, von je,*

*Wenn größer die Söhne sind,
Denn ihre Mutter. Und nimmer gefällt es dir
Wenn rückwärtsblickend
Ein Älteres spottet des Jüngern.* (StA II, 212 f., v. 54–60)

Im weiteren Text geht gar die Rede davon, „es haßt das Alte die Kinder“, und nur die himmlische Mutter kann Schutz gewähren.

Unabschließbar, meine Damen und Herren, ist die Arbeit eines jeden am Bild der Mutter, eine lebenslange, „schwierige Auseinandersetzung“ liegt ihr zugrunde „mit der vertrauten und doch »anderen« Person, die immer auch ein Teil des eigenen Ich ist.“² So spielen Kindheitserinnerung und Kindheitsverklärung, Erinnerung an vielfältig erfahrene Mütterlichkeit, eine große Rolle:

*Und die Heimath erfreut wieder mein einsam Gemüth,
Und das Haus, wo ich einst bei deinen Seegnungen aufwuchs,
Wo, von Liebe genährt, schneller der Knabe gedieh.*
(StA I, 272, v. 24–26)

Sind Heimat, Haus und Großmutter hier bergend und nährend, so selbstverständlich auch die Natur und ihre Elemente. Bei Hyperions Ankunft auf Kalaurea ist es, erstaunlich aber nicht umsonst, die „mütterliche Luft“:

*Die Wälder und geheimen Thale reizten mich unbeschreiblich, und der freundliche Tag lokte alles hinaus. [...] Es war entzückend anzusehn!
Wie, wenn die Mutter schmeichelnd fragt, wo um sie her ihr Liebstes sei, und alle Kinder in den Schoos ihr stürzen, und das Kleinste noch die Arme aus der Wiege streckt, so flog und sprang und strebte jedes Leben in die göttliche Luft hinaus [...]. Allen drang die mütterliche Luft an's Herz, und hob sie und zog sie zu sich.* (MA I, 654)

² Mutter und Mütterlichkeit. Wandel und Wirksamkeit einer Phantasie in der deutschen Literatur. FS für Verena Ehrich-Haefeli, hrsg. von Irmgard Roebing und Wolfram Mauser, Würzburg 1996, 11.

Alle Kinder streben zwar zur lockenden Mutter, sie aber bindet nicht, sie läßt frei. Begonnen hatte ich meine Ausführungen mit dem Segnungstraum Hölderlins aus dem 'Hyperion', enden möchte ich mit einem anderen, der noch einmal zeigt, wie die mütterliche Instanz de-personalisiert und in die allliebende Natur verlegt werden kann.

*So schön ists, wenn die gütige Natur
Ins Leben lokt ihr Kind. Es singen nur
Den Schlummersang am Abend unsre Mütter.
Sie brauchen nie das Morgenlied zu singen.
Diß singt die andre Mutter uns, die gute,
Die wunderbare, die uns Lebenslust
In unsern Busen athmet, uns mit süßen
Verheißungen erweckt.* (StA I, 287, v. 309–316)

Ambivalent besetzt, fast todesnah, sind die Mütter, die den „Schlummergesang“ singen, ganz positiv die Natur als Gegenbild: sie ist wunderbar, gut, Atem und damit Leben gebend und Lebenslust.

Hatte sich die Sehnsucht nach einer Wiederholung der Segnung des Erwachsenen durch die Mutter der Mutter nicht erfüllt, waren alle Versuche und Träume fehlgeschlagen, die „Brust wundgerungen“

*Kommen will ich zu dir; dann seegne den Enkel noch Einmal,
Daß dir halte der Mann, was er, als Knabe, gelobt.*
(StA I, 273, v. 33 f.)

so spendet schließlich die „Sonne“, „freundliches Licht“, als Mutter einem Anderen, der Fremdling ist wie Hyperion und Hölderlin, ihren Segen:

*Wie anders wars, wie anders, da mit ihm
Dem Liebenden, dem Freudigen ich izt
Ich Freudige zu unsrer Mutter auf,
Zur schönen Sonne sah! [...]
Und lächelnd weiltest du, und kamst und schmücktest
Den Lieben mir, und kränzttest ihm mit Rosen
Die Schläfe, Freundliches!* (StA I, 296, v. 580–583; 586–588)

Alle Elemente der Mütterlichkeit, der „guten Mutter“, fügte Hölderlin seinem Weiblichkeitsbild, seinem Idealbild der jungen Frau ein, und dieses projizierte er, wie ich anderenorts einmal zeigte, in Luise, Elise, Rosine, Susette und Diotima: die Frau als Natur, wie diese heil und heilend. Mütterlichkeit hat Hölderlin im späten Leben von sorgenden Menschen erfahren, unabhängig vom biologischen Geschlecht: von Ernst Zimmer, Frau Zimmer und Tochter Lotte. Die eigene Mutter sah er wohl nach 1804 nie wieder.

Hölderlins Briefe

Persönliche Bemerkungen zur Überlieferung

Von

Paul Raabe

Als Peter Härtling bei mir anfragte, ob ich einen Vortrag über Hölderlins Briefe zu dieser Tagung der Hölderlin-Gesellschaft beitragen könne, habe ich leichtsinnigerweise einerseits in der herzlichen Verbundenheit mit dem Präsidenten und andererseits im Rückblick auf die eigene Lebensgeschichte spontan zugesagt, über ein Thema zu sprechen, das mich vor einem halben Jahrhundert einige Zeit intensiv beschäftigt hat. Mein langes berufliches Leben, das seit kurzem hinter mir liegt, hat mich aber von der Beschäftigung mit Hölderlins Briefen sehr weit weggeführt. So wird man von mir keine neuen Erkenntnisse erwarten können. Ich verstehe meinen Beitrag nur als Einstimmung zu dieser Tagung. Aus persönlicher Sicht möchte ich mich rückblickend mit der editorischen Grundlage und einigen sich ergebenden Aspekten befassen. Dabei werde ich mich im wesentlichen auf die Überlieferung und Erschließung von Hölderlins Briefwechsel beschränken.

I

In jungen Jahren hatte ich das Glück, den Germanisten und Hölderlinforscher Adolf Beck kennenzulernen, dessen Edition der Briefe und Lebenszeugnisse Hölderlins im Rahmen der Großen Stuttgarter Ausgabe eine gesicherte Basis für die Forschung darstellt. So möchte ich eingangs ein Bild dieses Editors nachzeichnen und seinen Arbeitsstil an einigen Anekdoten aus meiner Erinnerung erläutern.

Adolf Beck,¹ Jahrgang 1906, politisch unbelastet – was man wohl nach der jüngsten Diskussion vorausschicken sollte – war nach der

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 21–45.

¹ Vgl. Martin Vöhler: Beck, Adolf. In: Internationales Germanistenlexikon 1800–1950, hrsg. und eingel. von Christoph König, bearb. von Birgit Wägen-

Assistentenzeit bei seinem Lehrer Julius Petersen in Berlin von 1937 bis 1939 Lektor für deutsche Literatur an der Universität Amsterdam gewesen. Dank seiner Beschäftigung mit dem Griechenlandbild der Goethezeit – er hatte über die Aischylos-Übersetzungen des Grafen Stolberg promoviert – war Beck noch von Petersen für die 1941 gegründete Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, die Friedrich Beißner herausgeben sollte, gewonnen worden. Im Kriege schwer verwundet, wurde Beck 1943 aus dem Militärdienst entlassen und begann in dem Hölderlin-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek, damals in Bebenhausen bei Tübingen, mit der Vorbereitung der Herausgabe der Briefe und Dokumente Hölderlins, die zu seinem Lebenswerk werden sollte. Zum Wintersemester 1949 war er als Germanist an die Universität Hamburg berufen worden und ging neben seinen Lehrverpflichtungen, die er sehr ernst nahm und bis 1969 ausübte, seinen Hölderlinforschungen nach, ein Gelehrter, der die Kunst einer historisch fundierten Interpretation mit dem entsagungsvollen Geschäft eines vorbildlichen Hölderlin-Philologen zu verbinden verstand. Bis zu seinem Tode – er starb 1981 kurz vor seinem 75. Geburtstag – hat er sich in aufopfernder Pioniertätigkeit der Aufhellung von Hölderlins Leben und Zeitgenossenschaft gewidmet. Während die Erforschung Goethes und seiner Welt seit dem Positivismus reiche Früchte trug, hatte die späte Wiederentdeckung Hölderlins im frühen 20. Jahrhundert zur Folge, daß erst danach die Grundlagenforschung einsetzen konnte. Adolf Beck betrat damals weitgehend Neuland, und seine Hölderlin-Studien, veröffentlicht in zahlreichen Aufsätzen, vor allem im 'Hölderlin-Jahrbuch' und eingegangen in die Erläuterungen der Briefe und Dokumente der Großen Stuttgarter Ausgabe belegen seine mühevollen, pedantische und akribische Arbeitsweise. An Anerkennung hat es zwar nicht gefehlt, aber auch nicht an Enttäuschungen und Krisen, die seine Arbeit überschatteten. Mit der Herausgabe von Hölderlins Briefen bleibt sein Name in der Forschung verknüpft.

Adolf Beck wurde in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts mein akademischer Lehrer in Hamburg. Ich habe ihm als junger Diplombibliothekar und Studierender meine ersten Schritte in die Wissen-

baur zus. mit Andrea Frindt u. a., Bd. 1, Berlin/New York 2004, 110–112 mit Literaturangaben.

schaft zu verdanken, denn ich hatte das Glück, einige Jahre mit ihm zusammenarbeiten zu können. Noch heute bin ich stolz darauf, daß er in den Vorbemerkungen zum Apparatband der Briefe Hölderlins 1958 „für unermüdliche Suchfreude und sichere Findigkeit dem mitdenkenden Helfer Paul Raabe“ (StA VI, 484) dankte. Das war damals eine hohe Auszeichnung für einen jungen Wissenschaftler, der dank seiner Empfehlung in seiner schwäbischen Heimat eine neue Aufgabe im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar angetreten hatte.

In den ersten drei Semestern habe ich als Diplombibliothekar an der Landesbibliothek Oldenburg jede Woche 48 Stunden gearbeitet und nebenher an zwei Tagen in Hamburg Vorlesungen gehört und Seminare belegt. In meinem zweiten Semester hörte ich im Sommer 1952 Adolf Becks Hölderlin-Vorlesung, vertiefte mich in die Lektüre an Hand der schönen und handlichen Halblederbände der historisch-kritischen Ausgabe von Franz Zinkernagel und fand zu meiner freudigen Überraschung zufällig in Hölderlins Brief an Ludwig Neuffer vom 19. Januar 1795 den Namen Woltmann: „Er ist ein leichtes zierliches Wesen – ganz im Göttinger Style.“ (Nr. 93 Z. 105 f., StA VI, 153) Ich war wie elektrisiert. In der Landesbibliothek hatte ich mich in den Jahren vor meinem Studium mit den oldenburgischen Aufklärungsschriftstellern um Gerhard Anton von Halem beschäftigt, dessen Schüler jener in dem Brief erwähnte Karl Ludwig Woltmann war. Hölderlin, der Dichter Hölderlin, dessen Spätwerk uns Beck in der Vorlesung so eindringlich und hingebungsvoll nahegebracht hatte, kannte also den Oldenburger Historiker Woltmann, damals Schillers Vertreter an der Universität Jena. Als ich am Ende des Semesters wegen einer Proseminararbeit bei Professor Beck über zwei Melancholie-Gedichte von Ludwig Tieck und Sophie Mereau den Fakultätspreis erhalten hatte, bat ich meinen Oldenburger Chef, mir einen vierwöchigen unbezahlten Urlaub zu gewähren. So sammelte ich mit großem Eifer Material für eine Studie über den jungen Karl Ludwig Woltmann, Hölderlins Jenaer Bekannten. Diese meine erste wissenschaftliche Arbeit, zwei Jahre später erschienen, nahm Adolf Beck freundlich auf. Er hat sie sogar an der entsprechenden Kommentarstelle erwähnt (StA VI, 720).

Inzwischen war ich, um meinen Lebensunterhalt für mein Studium in Hamburg verdienen zu können, neben meiner Redaktionstätigkeit bei Professor Hans Pyritz an seiner Goethe-Bibliographie Becks Hilfskraft

bei seiner Hölderlin-Arbeit geworden. Diese anregende Zeit steht mir nach einem halben Jahrhundert noch lebhaft vor Augen. Dem bedächtigen, umsichtigen, unendlich fleißigen Hölderlinforscher Adolf Beck war ich sehr willkommen. In dem geräumigen Arbeitszimmer im Eckhaus am Mittelweg lasen wir zum wiederholten Male den Umbruch des Textbandes von Hölderlins Briefen der Großen Stuttgarter Ausgabe, der dann 1954 herauskam. Die Vorarbeiten zum Erläuterungsband waren weit fortgeschritten, in Fahnen lagen die Einführungstexte und die Lesarten weitgehend fertig vor, die Erläuterungen wiesen allerdings noch zahlreiche Lücken auf. Ihre Ausfüllung war damals Becks Arbeit.

Meine bibliographischen Kenntnisse kamen den Recherchen sehr zugute. Becks Bücherwünsche konnte ich ohne Schwierigkeiten erfüllen, denn ich konnte auf die Bestände der Landesbibliothek Oldenburg zurückgreifen, und auch in der Hamburger Universitätsbibliothek war ich seit meiner Zeit als Bibliotheksschüler zu Hause. Ein gründlicher Wissenschaftler, wie Adolf Beck es war, suchte oft sehr entlegene Bücher, Quellenwerke, Memoiren, Briefausgaben, Reisebeschreibungen, um eine Briefstelle erläutern zu können. Daneben führte er mit Archiven und Pfarrhäusern eine ausgedehnte Korrespondenz, um Angaben und Daten für die biographischen Zusammenhänge herauszufinden.

Ich erinnere mich, wie ihn der Begriff ‚Gemeingeist‘ beschäftigte. In einem der ergreifenden späten Briefe hatte Hölderlin an seinen Bruder (Nr. 222, StA VI, 407, Z. 28–32) geschrieben, „daß Gemeingeist über alles in allem gehen [...] und geräuschlos, wie die wachsende Natur, seine geheimen weitreichenden Kräfte entfalten wird“. Beck hatte in seinem Zettelkasten einzelne Belege für das Wort gesammelt und beauftragte mich, weitere Stellen in der Literatur der Zeit nachzuweisen. Ich fand sie bei Johannes von Müller, Georg Forster und in dem Protokollbuch der Gesellschaft der freien Männer in Jena, das ich gerade in Bremen entdeckt hatte. Aus allen Texten erarbeitete Beck die Erläuterung, im Druck über vier Seiten. Unter Hinweis auf die beiden Belege in Hölderlins Dichtung – im ‚Archipelagus‘ und der Hymne ‚Wie wenn am Feiertage ...‘ – ging Beck dem positiven und religiösen Begriff an Hand vieler Belegstellen bei Herder, Schiller, Schubart u. a. nach und faßte ihn nach seinem damaligen Verständnis als religiöse Dimension bei Hölderlin auf: „Gemeingeist ist [...] die Verbundenheit, die er unter den Menschen schafft, zugleich Verbundenheit mit dem Göttlichen.“ (StA VI, 1049), schrieb er.

Adolf Beck, durch seine schwere Kriegsverletzung – er hatte lange Zeit in den Lazaretten gelegen – im Gehen behindert, besaß eine bewundernswerte Ausdauer und eine vorbildliche Hingabe an sein Werk, dem nach und nach sein ganzes Leben galt. Er war ein unbestechlicher Philologe, aber auch ein ebenso umsichtiger Interpret Hölderlinscher Texte. Daß er seine Vorlesungen und Seminare, in deren Vorbereitung er sehr viel Arbeit steckte, mit seinen zeitraubenden Detailforschungen über Jahre hin zu verbinden verstand, habe ich immer aus der Nähe bewundert.

In dem übermächtigen Professor Hans Pyritz, der sich als Alleinherrscher des Literaturwissenschaftlichen Seminars verstand, besaß Beck einen tyrannischen Kollegen, dessen selbstherrliches Regiment der ein Jahr Jüngere mit verbissener Zurückhaltung ertrug. Dazu kann ich mir nicht versagen, eine Geschichte zu erzählen. Zeitweise saß ich morgens um sieben Uhr mit Beck an seinem Schreibtisch, wir lasen die Korrekturen der bereits gesetzten Lesarten zum Apparatband. Plötzlich – es war inzwischen acht Uhr geworden – klingelte das Telefon. Beck ließ sich nicht stören, es vergingen fünf Minuten, wieder ein Anruf, mir wurde mulmig zu Mute, Beck ignorierte das lange Klingeln. Als dann abermals fünf Minuten später das Telefon zum drittenmal läutete, fragte ich den inzwischen nervös gewordenen Beck: „Herr Professor, soll ich nicht den Hörer abnehmen?“ „Nein“, war die feste Antwort, „wir lassen uns nicht stören“. Es verging keine Viertelstunde, da klingelte es an der Haustür. Frau Beck öffnete, Frau Heidtmann, die Hilfssekretärin des Seminars, stand in der Tür: „Herr Raabe soll sofort zu Herrn Professor Pyritz kommen.“ Verärgert ließ mich Beck gehen. Daß dann im Seminar ein Donnerwetter auf mich niederging, so daß die Angestellten neugierig zusammenliefen, wie ich es wagen konnte, vor der Dienstzeit mit seinem Kollegen zu arbeiten, habe ich meinem Lehrer Beck später berichtet. Wir nahmen solche Zwischenfälle gelassen hin und fuhrten in unserer gemeinsamen Arbeit fort.

Adolf Beck verfolgte in der Aufhellung der biographischen Zusammenhänge in Hölderlins Briefen jede nur mögliche Spur, verwandte viel Zeit auf scheinbare Nebensächlichkeiten, nahm Umwege in Kauf und ruhte nicht eher, bis alle Nachforschungen erschöpft waren. Damals beschäftigte ihn auch die Gesellschafterin der Charlotte von Kalb in Waltershausen: „eine Wittwe aus der Lausiz“, „eine Dame von seltnem Geist und Herzen“, schrieb Hölderlin in seinem Brief an die Schwe-

ster vom 16. Januar 1794 und fuhr fort: „Überdiß hat sie eine ser interessante Figur.“ (Nr. 72, StA VI, 105, Z. 45 f.) Aus Jena schrieb er ein Jahr später: „In Waltershausen hatt' ich im Hauße eine Freundin, die ich ungerne verlor, eine junge Wittwe aus Dresden, die jezt in Meinungen Gouvernante ist. Sie ist ein äußerst verständiges, vestes, u. gutes Weib“ (Nr. 93, 19. 1. 1795, StA VI, 153, Z. 119–122). Beck hatte ihren Namen Wilhelmine Marianne Kirms und die Geschichte ihrer Herkunft, ihre Beziehungen zu Meinungen, vor allem das Schicksal ihrer Mutter herausgefunden.

Eines Tages hatte ich ihm einen Jahrgang einer Frankfurter Geschichtszeitschrift mit dem Abdruck des Briefes eines jungen Kaufmanns, namens Ernst Schwendler, gebracht. Dieser war mit der Hofrätin Heim in Meinungen bekannt und schrieb ihr im April 1797 aus Frankfurt: „Hölderlein habe ich vor 14 Tagen in einem Concert gefunden, [...] angededet und lange mit ihm gesprochen, nur nicht von der Kirms. Ich glaube ohne dies, daß er mich vielleicht, wenn er vermuthet, daß ich etwas davon weiß, lieber 10 Meilen weiter gewünscht hat. Ein hübscher Mann ist es.“ (LD 196, StA VII 2, 84) Da Beck inzwischen aus dem Eintrag im Sterbebuch der Hofkirche in Meinungen erfahren hatte, daß die Kirms am 20. September 1796 ihre kleine Tochter Louise Agnese, ein Jahr, neun Wochen und fünf Tage alt, an den Blättern verloren hatte, war es leicht zu errechnen, daß niemand anderes als Hölderlin der Vater des unehelichen Kindes gewesen sein konnte. Ich erinnere mich an das Entsetzen meines Lehrers, der an die Reinheit Hölderlins glaubte und dem nun eine Welt zusammenbrach. Diese Erkenntnis brachte ihn an den Rand einer seelischen Krise.

In der dreiseitigen Erläuterung über die Kirms (vgl. StA VI, 655–658), in der er minutiös und ungewöhnlich umständlich ihre Geschichte schildert, rät Beck am Ende: „Vorläufig ist daher in jeglicher Deutung jenes Faktums und in jeglicher Herstellung von Zusammenhängen Zurückhaltung geboten.“ (StA VI, 658) Er konnte das Allzumenschliche nicht glauben. Das Beispiel zeigt, wie sich Adolf Beck mit der Person seiner Nachforschungen identifizierte und wie sehr er sein Leben mit dem Hölderlins im Laufe der Jahre verknüpfte. Das machte ihn, wie die Auseinandersetzung mit Pierre Bertaux zeigte, verwundbar und verletzlich.

Als Adolf Beck 1948 seine ersten Hölderlin-Funde veröffentlichte, verstand er sie als „Bausteine für eine künftige Biographie“² Hölderlins. Wenn ihn nach und nach das Material immer mehr überwältigte und er mehr und mehr auch die Ergebnisse der, wie er schrieb, „Familiengeschichte und Genealogie, der Lokal- und Kultur-, der politischen und der Kriegsgeschichte“ (StA VI, 480), in seine Arbeiten einbeziehen und, wenn diese fehlten, auf ungewohnten Arbeitsfeldern nachforschen mußte, rückte die Vorstellung, eine neue umfassende Hölderlin-Biographie auf Grund alter und neuer Quellen zu schreiben, in unerreichbare Ferne. Zu der Vorstellung, daß sie die „regina der Literaturwissenschaft“ (StA VI, 483) sein müsse, hatte er sich in dem Vorwort zur Briefedition bekannt. Daß Beck im Alter nicht mehr in der Lage war, die Ergebnisse seiner jahrzehntelangen Studien in einer solchen Biographie zusammenfassen zu können, habe ich immer als eine Tragik im Leben meines Lehrers empfunden.³

Die Edition der Briefe und Lebenszeugnisse im 6. und 7. Band der Großen Stuttgarter Ausgabe ist Adolf Becks bedeutender Beitrag zur Hölderlin-Forschung. In der äußeren Gestaltung fügen sich der Text und die Erläuterungsbände in die von Friedrich Beißner herausgegebene, inzwischen oft kritisierte Edition der 'Sämtlichen Werke' Hölderlins ein. Auf das große Format, die zurückhaltende klassische Typographie, die jede Hervorhebung zu vermeiden sucht, hatte der Bearbeiter keinen Einfluß. Daß freilich ein Optimum an Sorgfalt auf Text und Apparat in der Zusammenarbeit mit der berühmten Offizin Christian Scheufele in Stuttgart unter Leitung des „kunstsinigen“ (StA VI, 484) Druckers Carl Keidel erreicht wurde, habe ich bei den Korrekturarbeiten miterlebt, in denen es nicht selten zu einem Dialog zwischen Herausgeber und Setzer kam, heute Vorstellungen aus einer anderen Welt.

Ein Manko gibt es allerdings bei dieser puristischen Textgestaltung. Ein editorisches Grundproblem bei der Herausgabe von Hölderlins Briefen ist die chronologische Einordnung der fast zur Hälfte undatierten Briefe. Hier ist Beck auf Grund sorgsamster Recherchen über seine

² HJb 1947, 19.

³ Im Nachwort zum letzten Dokumentenband (StA VII 4, 378) lobt Adolf Beck die Biographie von Peter Härtling: Hölderlin. Ein Roman, Darmstadt/Neuwied 1976.

Vorgänger, insbesondere Carl Litzmann⁴ weit hinausgekommen, wenngleich auch ihm Endgültiges nicht gelang, wie einige spätere Korrekturen⁵ zeigen. Daß aber die Resultate der Datierung in Form kurzer Umschreibungen der Daten nicht am Anfang eines Brieftextes, sondern nur im Inhaltsverzeichnis des Bandes stehen, macht die Orientierung oft mühsam. Der Leser von Briefen möchte wissen, wo er gerade steht: Ort und Datum sind zwar äußerliche, aber orientierende Merkmale eines Briefes.

Das große Verdienst Adolf Becks besteht neben der Textrevision in der ausführlichen Kommentierung der Briefe in dem Lesarten- und Erläuterungsband. In der konsequenten Anwendung der Typographie – alle Texte in gerader, alle Zusätze in kursiver Schrift – bedeutet dies, daß der Kommentarband zum weitaus größten Teil in Kursiv und im Schriftgrad kleiner gesetzt wurde, was die Lesbarkeit beeinträchtigt. Dies wird aber durch den Umfang der Erläuterungen zu den einzelnen Briefen aufgewogen, wenn man von den Einführungstexten, der Überlieferung und den Lesarten absieht. Personen und Begebenheiten werden eingehend meist auf Grund eigener Nachforschungen erläutert: dafür wurden schon einige Beispiele gegeben. Daß Beck dabei in seiner skrupulösen Art manchmal des Guten zu viel getan hat, wird der Benutzer gern in Kauf nehmen, da diese Nebensächlichkeiten vielleicht für andere Fragestellungen von Nutzen sein können. Wenn die lokalgeschichtliche Forschung inzwischen manche Ermittlungen weiterführen konnte, so liegt dies ganz in der Absicht Becks, der durch seine Recherchen und Resultate Impulse zu weiteren Arbeiten geben wollte. Die Bemerkungen zu Stil, Duktus und Begrifflichkeit einzelner Briefstellen sind jedem, der einen einzelnen Brief nachschlägt, eine nicht hoch genug zu rühmende Hilfe. Das gilt auch für das dem Benutzer sehr verlässliche Verweisungssystem mit den Hinweisen auf Parallelstellen.

Zu dem Corpus der 247 Briefe aus der Zeit bis 1804 hat Beck seinerzeit wenig Neues beitragen können. Einen Brief an die Mutter

⁴ Carl C.T. Litzmann: Friedrich Hölderlins Leben. In Briefen von und an Hölderlin, Berlin 1890.

⁵ Vgl. Adolf Becks Berichtigungen zur Datierung des Briefwechsels mit Louise Nast (StA VII 2, 585). Hinzu kommen meine Umdatierungen einiger Briefe von Immanuel Nast (vgl. Anm. 7, 270–273).

(Nr. 34a) hat er noch selbst nachgetragen. Der berühmte Brief an Immanuel Niethammer, auf den ich noch eingehen werde, findet sich im zweiten Dokumentenband und ersetzt das Regest Nr. 233. Die 66 Briefe aus Hölderlins Tübinger Turmzeit nach 1806 wurden nachträglich um zwei Neufunde – zwei Schreiben an die Schwester – im 7. Band ergänzt. Lediglich der unbekannte Brief Hölderlins an Johann Gottfried Ebel vom 6. Juli 1799 war Beck entgangen.⁶

Es ist oft bedauert worden, daß die Überlieferung der Briefe von und an Hölderlin sehr schmal ist. Erschwerend kommt hinzu, daß jeder achte Brief Hölderlins unvollständig ist und einige Briefe sogar nur als Regest bekannt sind. Das gilt auch für die 107 Briefe an Hölderlin. Sie sind zur Hälfte nur bruchstückhaft überliefert und dem Leser ohnehin durch die Aufnahme in den ersten Band der Dokumente (StA VII 1) ganz zu Unrecht entrückt. Es ist mißlich, daß die Herausgeber sich nicht entschließen konnten, diese an Hölderlin gerichteten Schreiben dem Corpus seiner eigenen Briefe anzuhängen. Vom Umfang her wäre dies möglich gewesen und hätte außerdem den Vorteil gehabt, die Erläuterungen beieinander zu haben. Die Entscheidung hat zur Folge, daß der Charakter von Hölderlins Briefwechsel zugunsten des Briefschreibers in der Edition vernachlässigt wurde.

Vier Jahre nach Erscheinen des Textbandes waren 1958 die Lesarten und Erläuterungen dazu im Rahmen der Großen Stuttgarter Ausgabe erschienen. Die sich anschließende Arbeitsphase der Herausgabe der Lebensdokumente in drei Bänden habe ich nicht mehr miterlebt, da ich 1958 im Schiller-Nationalmuseum in Marbach in der Nachbarschaft zu Ludwigsburg, dem Geburtsort von Adolf Beck, meine neue bibliothekarische Tätigkeit aufgenommen hatte, die ich Wilhelm Hoffmann, dem Direktor der Württembergischen Landesbibliothek und langjährigen Patron der Hölderlin-Gesellschaft verdankte. Nach seiner Pensionierung 1969 zog sich Beck in seine schwäbische Heimat, nach Talheim bei Tübingen zurück. Dort setzte er trotz mehrfacher längerer Klinikaufenthalte die extensive Arbeit an den beiden letzten Dokumentenbänden fort, die 1972 und 1974 erschienen.

⁶ Hermann F. Weiss: Ein unbekannter Brief Friedrich Hölderlins an Johann Gottfried Ebel vom Jahre 1799. In: HJb 31, 1998–1999, 7–33.

II

Parallel zu Adolf Becks Erarbeitung der Erläuterungen zu Hölderlins Briefen entstand damals seit 1953 meine Dissertation über das gleiche Thema. Dazu hatte mich mein Doktorvater in meinem vierten Semester ermutigt. Ich habe sie neben meinem Studium, dem Sechsstudentag bei Professor Pyritz und der Hilfstätigkeit bei seinem Kollegen Beck geschrieben. Sie wurde im Sommer 1957 abgeschlossen, nachdem ein paar Monate zuvor mein erstes Buch über das gedruckte Oeuvre des Zeichners Alfred Kubin bei Rowohlt erschienen war. Für den Druck in den nächsten Jahren überarbeitet, kam das Buch dann 1963 bei Metzler heraus,⁷ in einer Zeit, in der ich mich einem neuen Forschungsthema, dem literarischen Expressionismus, zugewandt hatte.

Die Arbeit über die Briefe Hölderlins galt in erster Linie der Darstellung der Persönlichkeit des Dichters. Die Briefe, als biographische Quellen verstanden, wurden in einem ersten Schritt als authentische Zeugnisse der Lebensbeziehungen Hölderlins analysiert, in einem zweiten als Dokumente seiner inneren Wandlung in den einzelnen Lebensstationen untersucht und auf einer dritten Stufe – abstrahiert von Adressat und Datum – als Belege zu den Wesenszügen, den Stimmungen und Grundhaltungen Hölderlins nach einzelnen Begriffspaaren wie z. B. Offenheit und Verslossenheit, Einsamkeit und Innigkeit, Gefühl und Glaube analysiert.

Das Ziel der Arbeit war es also, an Hand der überlieferten Briefe Hölderlins – ich habe damals mit einem Umbruchexemplar gearbeitet – Einblicke in die Persönlichkeit des Dichters in den Wandlungen seines Lebens zu gewinnen. Sie war eine Zettelkastenarbeit, d. h. die einzelnen Exzerpte charakteristischer Stellen aus den Briefen waren die Grundlage, auf der die Studien aufbauten. Dabei war in Kauf zu nehmen, daß jeder Brief in seine Teile zerlegt wurde und jeweils als Ganzes kaum betrachtet werden konnte. Wie fruchtbar aber die Einzeluntersuchung

⁷ Paul Raabe: Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters, Stuttgart 1963. – Zur Literatur der letzten vierzig Jahre vgl. Christine Löhr: Briefe. In: Hölderlin-Handbuch, hrsg. von Johann Kreuzer, Stuttgart 2002, 410–419.

besonders auch vieler später Briefe sein kann, hat Peter Szondi mit der Analyse von Hölderlins Brief an Böhlendorff gezeigt.⁸

Eine Untersuchung der Briefe Hölderlins hatte vom überlieferten Bestand auszugehen. Dabei spielten die Briefe an Hölderlin schon wegen ihrer geringen Zahl und abgesehen von ihrer teilweise bruchstückhaften Überlieferung nur eine untergeordnete Rolle. Diese einseitige Betrachtung einer Korrespondenz geht von der Prämisse aus, daß man es mit einmaligen Zeugnissen eines bedeutenden Dichters zu tun hat. Briefe sind aber auch Teile einer Kommunikation zwischen zwei Schreibern. Erst der Briefwechsel erlaubt letzten Endes die verlässliche Würdigung einer Beziehung zwischen zwei Briefpartnern. Darüber hinaus ist die Einzelkorrespondenz, deren Briefe sich meistens aufeinander beziehen, wiederum nur Teil eines Korrespondenznetzes, eines umfassenden Briefwechsels, wie er besonders von Gelehrten seit der Zeit von Gottfried Wilhelm Leibniz überliefert ist.

Hölderlins Korrespondenz umfaßt im großen und ganzen vier Themengebiete: die Familie als existentielle Bindung an die Heimat, die Freundschaft als unentbehrlichen Austausch mit Gleichgesinnten, die Liebe als höchstes Gut seines Lebens und die literarische Tätigkeit, Hölderlins dichterisches Tun, seine „höhern und reinern Beschäftigungen“, sein „eigenstes Geschäft“, wie er es einmal der Mutter umschreibend ausführlich darstellt (Nr. 170, 11. 12. 1798, StA VI, 297). Diesen vier Bereichen lassen sich die Familienbriefe, die Freundschaftsbriefe, die Liebesbriefe und die literarische Korrespondenz zuordnen.

Betrachtet man Hölderlins Briefwechsel insgesamt, so sollte man sich vergegenwärtigen, daß wir es zum Teil nur noch mit Resten eines größeren Briefnetzwerkes zu tun haben.⁹ Der größte erhaltene Komplex sind die 142 Briefe an die Familie, sie machen fast 60% aller erhaltenen Hölderlin-Briefe aus. Unter den 107 erhaltenen Briefen an Hölderlin befinden sich nur neun Gegenbriefe von Mutter, Bruder und Schwester. Das heißt also, daß die eine Hälfte der Korrespondenz fast ganz fehlt. Wie groß dieser Verlust ist, zeigt allein die Lektüre des einzig erhaltenen späten Briefes der Mutter an ihren Sohn vom 29. Oktober 1805

⁸ Peter Szondi: Hölderlin-Studien, Frankfurt a.M. 1967, 85–104.

⁹ Vgl. die Zusammenstellung im Anhang dieses Beitrags: Hölderlins Briefwechsel.

(Nr. 106, StA VII 1, 186 f.), ein ergreifendes und erschütterndes Dokument der hilflosen Liebe und Ängste einer um das tägliche Wohl und das christliche Seelenheil ihres Sohnes besorgten Mutter.

Überblickt man die 73 Briefe Hölderlins an seine Mutter, die erhalten sind, so dürften die sieben überlieferten Briefe aus der Denkendorfer und Maulbronner Zeit zwischen 1784 und 1788, also aus vier Jahren, nur einen Bruchteil der tatsächlich abgesandten Briefe darstellen. „Verzeihen Sie, daß ich letzten Bontentag nicht geschrieben habe“, leitete Hölderlin seinen Brief aus Maulbronn im Februar 1788 (Nr. 18, StA VI, 27) ein. Daraus läßt sich schließen, daß er angehalten war, regelmäßig zu den Posttagen nach Hause zu schreiben. Wenn aus Tübingen über fünf Jahre nur siebzehn Briefe an die Mutter erhalten sind, hat man auch hier den Schluß zu ziehen, daß diese Überlieferung außerordentlich lückenhaft ist. Selbst wenn man in Betracht zieht, daß in den späten Jahren manche Briefe an die Schwester die an die Mutter ersetzten, bleibt doch festzuhalten, daß die erhaltenen Briefe an die Mutter höchstens ein Sechstel des einst Geschriebenen ausmachen.

Nicht nur die Abhängigkeit, sondern vor allem die Anhänglichkeit an die Seinigen ist der Grundton der Briefe Hölderlins an die Familie. Die herzlichen und liebevollen Briefe an die Schwester und die an den Bruder, die von einem brüderlich belehrenden nach und nach zu einem kameradschaftlichen Ton übergehen, sind wie die respektvollen an Großmutter, Onkel und Schwager Breunlin Ausdruck einer lebenslangen Familienbindung, die noch in den formelhaften Schreiben des Kranken aus dem Tübinger Turm über Jahre nachklingt.

Der Briefwechsel mit Freunden ist besonders lückenhaft überliefert. Abgesehen von den fünfzehn Briefen an und von dem Leonberger Jugendfreund Immanuel Nast, in deren Unbekümmertheit und Frische sich die Zeit der Empfindsamkeit während der Maulbronner Klosterjahre so reizvoll spiegelt, machen die 44 Briefe von und an Christian Ludwig Neuffer, den Freund der Tübinger Stiftsjahre, den Hauptanteil der 65 Freundschaftsbriefe Hölderlins und der 43 Gegenbriefe aus. Aber auch dieser vermutlich intensivste Freundesbriefwechsel ist höchst lückenhaft. Den neun teilweise bruchstückhaften Briefen Neuffers an den Freund stehen zwar 35 Briefe Hölderlins gegenüber. Aber wenn man bedenkt, daß aus den ersten vier Jahren nach der Trennung nur drei Briefe des Dichters überliefert sind, so hat man hinzunehmen, daß

sehr viele Briefe nicht aufbewahrt wurden. Dennoch wäre eine gesonderte Ausgabe dieses Briefwechsels unter Einschluß der Widmungsgedichte der beiden ungleichen Freunde sinnvoll und hilfreich als Versuch, eine langjährige briefliche Beziehung überschaubar zu machen. Wenngleich Hölderlin als Dichter seinen dilettierenden Freund weit hinter sich gelassen hat, hält er seinen Briefwechsel trotz dieser Auseinanderentwicklung aufrecht, aus Not, denn nur dem fernen Jugendfreund konnte er seine innersten Gefühle und Erlebnisse anvertrauen.

Der weitgehend verloren gegangene Briefwechsel mit Rudolf Magenau, dem dritten im Bunde der schwäbischen Freunde, mag von ähnlicher Aufrichtigkeit und Treue gewesen sein. „Magenau hat mir gestern einen herrlichen Brief geschrieben. Wie ein Kind hab' ich mich gefreut darüber!“ (Nr. 47, StA VI, 71, Z. 49–51), schrieb Hölderlin am 28. November 1791 an Neuffer. Der wohl lose Briefwechsel wurde über Jahre fortgesetzt.

Überhaupt liegt der schwäbische Freundeskreis Hölderlins und seine Korrespondenz mit den Stifflern im dunkeln. Die Briefwechsel mit Christian Ludwig Bilfinger und Franz Karl Hiemer gingen ebenso verloren wie die mit Gotthold Friedrich Stäudlin und Karl Philipp Conz, die bis in die Spätzeit des Dichters geführt worden sein müssen. Ebenso sind die Briefwechsel mit Hegel und Schelling nicht vollständig erhalten. Sicherlich wird es auch eine größere Korrespondenz mit Christian Landauer gegeben haben.

Abgesehen von der schwäbischen Korrespondenz ist für die spätere Lebenszeit an den so lückenhaften Briefwechsel mit dem Schicksalsfreund Isaak von Sinclair und dem exzentrischen Siegfried Schmid, mit Friedrich Muhrbeck und Casimir Ulrich Böhlendorff aus dem Kreis der Gesellschaft der Freien Männer zu Jena zu erinnern.

Während der Briefwechsel Hölderlins mit Louise Nast die kindlich unreife Liebesbeziehung in der Fülle des Herzens spiegelt, ist der Briefwechsel mit Elise Lebret, der Tübinger Freundin, sicherlich zu Lebzeiten vernichtet worden. Dagegen ist die Liebe zu Susette Gontard in den Briefen der Freundin so überliefert, daß die wenigen erhaltenen Gegenbriefe Hölderlins ausreichen, diesen schicksalhaften Bund nachzuerleben.

Die literarische Korrespondenz in den Briefen von und an Hölderlin hat in dem fast vollständig erhaltenen Briefwechsel mit Schiller, dem Landsmann und Vorbild ihre krönende Mitte. Darin kommen aus der

Nähe gesehen die distanzierte Zuneigung des Älteren wie die seelisch selbstzerstörerischen Kämpfe des Jüngeren zum Ausdruck. Für die Nachwelt aber markiert dieser Briefwechsel die Grenzscheide zwischen Idealität und Existentialität, zwischen Klassik und Singularität. Die literarische Korrespondenz betrifft die Herausgabe von Hölderlins Dichtungen und die Vorbereitung des geplanten Zeitschriftenunternehmens, also die Kontakte zu Johann Friedrich Cotta, Friedrich Steinkopf und Friedrich Wilmans, wie zu Goethe, Franz Wilhelm Jung, Christian Gottfried Schütz, Leo von Seckendorf, schließlich zu Johann Bernhard Vermeiren, Ludwig Ferdinand Huber und anderen. Daß vieles verloren ging, liegt bei dieser sporadischen Überlieferung nahe. Daß die Briefwechsel mit Johann Gottfried Ebel und Immanuel Niethammer, ebenfalls wohl rudimentär überliefert, wichtige Einblicke in Hölderlins Leben und Dichten geben, bestätigen die beiden Funde nach Veröffentlichung des Hölderlinschen Briefbandes von 1954. Dazu möchte ich einen Exkurs einschieben.

Der Abdruck von Hölderlins Brief an Immanuel Niethammer vom 23. Juni 1801 als Nachtrag in Adolf Becks zweitem Dokumentenband (Nr. 233, StA VII 2, 579–581) der Großen Stuttgarter Ausgabe 1972, also lange Jahre nach Erscheinen seines Briefbandes, hat seine eigene Geschichte, die dem Herausgeber beträchtlichen Ärger bereitete. Er sah sich gezwungen, ein Regest des Briefes in seine Ausgabe aufzunehmen, das 1939 in den 'Münchener Neuesten Nachrichten' veröffentlicht worden war. Alle Bemühungen Becks um den vollständigen Text waren an der Unzugänglichkeit des Besitzers, Dr. Johann Ludwig Döderlein, Nachkomme des 1792 in Jena verstorbenen lutherischen Theologen Johann Christoph Döderlein, gescheitert. Er hatte sich vorgenommen, den Brief selbst zu veröffentlichen, wozu es aber nicht kam. Schließlich baute die Hölderlin-Gesellschaft dem abweisenden Münchner Philosophen eine Brücke: auf der Tagung im Frühjahr 1961 in Tübingen sollte er einen Vortrag über seine Hölderlin-Döderlein-Forschungen halten und dadurch für die Herausgabe gewonnen werden. Doch die Sache ging schief. Döderlein, durch starke Kurzsichtigkeit behindert, redete und redete. Nach anderthalb Stunden begann das Publikum unruhig zu werden. Doch das Ende war nicht abzusehen. Einen höflich zugereichten Zettel hatte der Redner ignoriert. Zwei Stunden waren vergangen, und als man ihn dann bat, er möge doch schließen, fielen dem inzwischen er-

regten Döderlein die Blätter seines Vortrags zu Boden, und er gab auf. Der Brief aber blieb nach dieser Katastrophe unerreichbar.

Neun Jahre später gelang dem Deutschen Literaturarchiv in Marbach endlich ein letzter Versuch. Anlässlich der Ausstellung zum 200. Geburtstag Hölderlins hatte man Döderlein gewonnen, seinen Brief mit Kommentar als Einzeldruck zu veröffentlichen. So wurde der Text dann auch in den von Werner Volke zusammengestellten Katalog aufgenommen.¹⁰ Allerdings stellte sich heraus, daß keineswegs das Original vorhanden war, sondern nur eine Abschrift von der Hand Döderleins. Die Handschrift war einem Bombenangriff auf Nürnberg zum Opfer gefallen.

Doch welch ein Fund! Die Erwägung Hölderlins nach dem Scheitern seiner Hofmeisterstelle bei der Familie Gonzenbach in Hauptwil eine Dozentur in Jena anzustreben, ist zwar durch seinen letzten Brief an Schiller bekannt, nicht aber die Klarheit und ungewöhnliche Sachlichkeit, mit der Hölderlin seinen Lebensplan darlegen konnte. Dadurch unterscheidet sich dieser späte Brief von allen anderen aus diesen Jahren. Gewiß hat Adolf Beck recht, daß „ein gequälter, gewundner Ton nicht zu überhören“ (StA VII 2, 582) sei. Das betrifft aber nicht, wie er meint, den „ganzen Brief“, sondern Anfang und Ende. Man spürt, welch eine Überwindung es Hölderlin gekostet hat, sich nach Jahren an den wenig älteren, erfolgreichen Landsmann, den Professor der Theologie¹¹ in Jena, zu wenden, zumal er sein nicht unverschuldetes Still-schweigen brechen mußte. Wenn er schreibt, daß der Anlaß „so ungewöhnlich“ sei, daß Niethammer „darüber erstaunen“ werde, daß ihm jener seine „Mitteilungsfreude nicht verargen“ solle, und wenn der Briefschreiber dann fortfährt: „Das Bedürfnis, Dir zu schreiben, ist unabweisbar geworden“ (Nr. 233, 23. 6. 1801, StA VII 2, 579), konnte der ungewöhnliche Ton dieser apodiktischen Sprache den Empfänger wohl befremden. Doch wenn dann Hölderlin seinen „Lebensplan“ – so der hier wiederkehrende Begriff aus der Homburger Zeit – ausführlich entwickelt, schweift er an keiner Stelle von der klaren Darstellung seiner

¹⁰ Hölderlin zum 200. Geburtstag. Eine Ausstellung des Schiller-Nationalmuseums Marbach a.N., Ausstellung und Katalog von Werner Volke, Marbach 1970, 256f.

¹¹ Niethammer wurde 1793 Professor der Philosophie, 1797 Professor der Theologie.

Lage ab. Vielmehr zieht er eine nüchterne Bilanz seines beruflichen Werdegangs, ehe er die Absicht, in Jena zu unterrichten, vorstellt. Er wiederholt den sehr früh schon am Ende seines Studiums in Tübingen gefaßten Entschluß: „In ein geistliches Amt mocht ich nicht gehen“, und jetzt will er nicht „als Vikar von einem Pfarrer dependiren“ (StA VII 2, 579). Im Gegensatz zu seinen Stiftsfreunden Neuffer und Magenau mied Hölderlin diese Bindung, um sich die innere Freiheit für seine eigentlichen Beschäftigungen zu bewahren.

In dem Brief stellt er, wie auch in früheren Briefen, die Tätigkeit eines Erziehers im Umgang mit Kindern zwar positiv dar. Doch dann bekennt er Niethammer gegenüber, daß „das Leben eines Hofmeisters [...] weder meiner Natur noch meinem Lebensplan adäquat“ sei. Allerdings muß er sich auch eingestehen, daß „eine Zeit der Independenz“, wie er sie in Homburg zu seinen literarischen Studien nutzte, keine Zukunftsperspektive sein konnte. Er resümiert: „In meinem Leben habe ich ja nur zu oft erfahren, daß Pläne und Wünsche, mochten sie auch mit meiner Natur zusammenstimmen, weit über die Wirklichkeit hinausgriffen“, und so fährt er fort: „Ich will meine Lage verändern und bin entschlossen, das Leben eines privatisirenden Schriftstellers [...] nicht länger fortzusezen.“ (StA VII 2, 580)

Nach diesem Rückblick kommt Hölderlin dann endlich auf seinen Wunsch zu sprechen, in Jena unterrichten zu wollen. Während er dies in dem Brief an Schiller am Ende seiner langen Begründung direkt zum Ausdruck bringt – er wolle versuchen, „den größeren Theil meiner Zeit zu Vorlesungen zu verwenden, die mir, so viel ich weiß, zu halten erlaubt sind.“ (StA VI, 423, Z. 61f.) – umschreibt er drei Wochen später in dem Brief an Niethammer umständlich seine Absicht, daß er sich in Jena „auf dem Gebiete der griechischen Literatur“ „mit Vorlesungen nützlich machen“, daß er „Jünglingen, die sich dafür interessiren, die Charaktere der großen Dichtungen“ erklären wolle (StA VII 2, 580).

Die in diesem Brief an Niethammer ausgesprochene Bitte um Unterstützung seiner Pläne war der letzte erfolglose Versuch Hölderlins, seinem Schicksal eine andere Wende und seinem beruflichen Leben eine bürgerliche Perspektive zu geben. Dafür ist der Brief ein bewegendes Zeugnis. Im übrigen ist er wohl der einzige, in dem er so eingehend auf sein Leben zurückblickt.

III

Die Briefe Hölderlins sind in ihrer Gesamtheit vor allem Ausdruck seiner Gefühle, Stimmungen, seelischen Schwankungen, sie liefern Beiträge zu seiner inneren Biographie. In der Beschreibung von Erlebnissen, Reiseindrücken, Begegnungen beschränkt er sich meist auf den „Totaleindruck“. Die briefliche Mitteilung bezieht sich bei aller Anteilnahme an dem Briefpartner doch sehr oft auf den Schreiber selbst. So war die Analyse der Briefe, wie ich sie damals in meiner Arbeit versuchte, ganz auf diese psychologischen Bezüge ausgerichtet. Daß sie auch reiches Material zu poetologischen Erkenntnissen, besonders in der Spätzeit bieten, war nicht das Thema meiner Studien. Die Briefe wurden in der Tat seit der späten Homburger Zeit immer mehr zu Monologen, für die das Gegenüber des Briefempfängers nach und nach in den Hintergrund trat. Diese späten Briefe Hölderlins sind ein Übergang zu seiner Dichtung.

Die erhaltene Korrespondenz Hölderlins ist ein Torso. Dennoch ist die Überlieferung so inhaltsreich, daß sie eine gar nicht auszuschöpfende Quelle zum Verständnis von Hölderlins Leben, Wesen und Werk darstellt. Diese Briefe sind auch als ein Erbe pietistischer Herkunft zu verstehen. Die Neigung zur Selbstbetrachtung, die Beschreibung seiner Seelenlage, die Ausmalungen eigener Gemütszustände – „Ewig Ebb' und Fluth.“ (Nr. 35, StA VI, 56, Z. 14) –, die Beschäftigung mit sich selbst verraten das Denken und Fühlen des Pietismus.

Hölderlin stand also in dieser pietistischen Tradition, in der das Briefschreiben ein religiöses Bekenntnis war. Die Abhängigkeit von innerer Verfassung und so das Warten auf die rechte Stunde erklärt auch, daß Hölderlin als säumiger Briefschreiber erscheint, der sich deshalb immer wieder verteidigen muß: „Ich wollte Ihnen so viel schreiben, daß ich die rechte Stunde niemals finden konnte“ (Nr. 150, StA VI, 259, Z. 21f.) oder im nächsten Brief an die Mutter: „Ein Brief, den man in einer übrigen Minute schreibt, ist fast des Botenlohns nicht werth und trägt den Anschein von Kälte und Nachlässigkeit noch mehr, als gänzlichliches Stillschweigen, und zu einem Briefe, wo ich Ihnen deutlicher die Fortdauer meiner kindlichen Gesinnungen bezeugen kann, fehlt mir, wie gesagt, sehr oft Ruhe und Zeit.“ (Nr. 153, StA VI, 265, Z. 3–8). Auf diese Weise erklärte Hölderlin oft sein „seltnes Briefschreiben“ (Nr. 160,

StA VI, 274, Z. 8) und seine „Stimmungen, wo es nothwendig wird zu schweigen“ (Nr. 148, StA VI, 255, Z. 4f.).

Jede Äußerung hat ihre Zeit und so das Schreiben seine Stunde: „Ich glaube, die Stunde, in der ich Dir schreibe, ist gerade so eine, wie man sie haben muß, um an Herzensfreunde zu schreiben. Es muß uns ein rechtes Bedürfniß werden, sich einer Seele, die einem eigen angehört, mitzuteilen, und ists der Mühe werth, zu schreiben.“ (Nr. 75, StA VI, 108, Z. 2–5) Immer wieder wartete Hölderlin die Stunde ab, wo er „mit einiger Ruhe und mit stillerem Geiste“ schreiben konnte (Nr. 205, StA VI, 386, Z. 4f.). Das Briefschreiben war für ihn nur möglich, wenn er eine gesammelte Stimmung in sich fühlte, wenn die rechte Zeit gekommen war, sein Herz einem Briefpartner ganz zu öffnen: „Ich wollte Dir so viel schreiben, bester Neuffer! aber die armen Momente, die ich habe dazu, sind so sehr wenig, um das Dir mitzuthemen, was in mir waltet und lebt!“ (Nr. 136, StA VI, 236, Z. 46–48) Oder an die Schwester: „Aber es ist oft so, daß man aus lauter Bedürfniß zu schreiben gar nicht schreibt. Ich will dann immer eine recht gelegene Stunde abwarten, wo es mir von Herzen gehn soll, und darüber versäum ich die Zeit“ (Nr. 174, StA VI, 314f., Z. 3–6).

Das Briefschreiben war Hölderlin weitgehend eine Herzensangelegenheit, ein existentielles Bedürfnis, wie auch das Schweigen ein Zeichen seelischer Konflikte war, das nicht im Brief, sondern nur in der Dichtung überwunden wurde. Hölderlin selbst hat ein Resumée seiner Briefe gezogen: „Ich will [...] nicht sagen, als wären unsere Briefe so was Außerordentliches an Gedanken und an Wiz und mannigfaltigen Begriffen und Sachen; aber etwas ist darinn, was man das Zeichen aller lebendigen Äußerungen nennen darf, das nemlich, daß sie mehr sagen, als es scheint, weil in ihnen ein Herz sich regt, das überhaupt im Leben niemals alles sagen kann, was es sagen möchte.“ (Nr. 169, StA VI, 293f., Z. 17–23)

Hölderlin lebte in einem Zeitalter, in dem die Briefkultur ihre große Blütezeit hatte. Die erhaltenen Briefzeugnisse ermöglichen der Nachwelt Einblicke in die individuelle Welt der Menschen jener Zeit, in ihr Leben, in ihr Fühlen, Denken und Handeln. Doch selten sind darunter Briefe, die denen Hölderlins an Innigkeit und Gedankenfülle gleichkommen. So wenig sich seine Dichtungen in eine literarische Epoche oder Strömung einordnen lassen, so wenig ist dies bei den Briefen möglich. Sie sind in ihrer Art einzig.

Anhang: Hölderlins Briefwechsel

Die Übersicht bezieht sich auf die Lebenszeit Hölderlins bis 1806. Die Briefe aus der Turm-Zeit bleiben außer Betracht. Die Numerierungen beziehen sich auf die Große Stuttgarter Ausgabe (Bd. VI, 3–471; VII 1, 3–189). Angegeben wird der bisher bekannte Zeitraum der Korrespondenz. Es folgt der Hinweis auf die Zahl der Briefe: vor dem Schrägstrich die Briefe von Hölderlin, danach die an ihn gerichteten. Bei fehlender Überlieferung wird auf die Erwähnungen in Briefen Hölderlins oder in Lebensdokumenten (LD) Dritter verwiesen.

A FAMILIE

- | | | | |
|---|--|-----------|--------|
| 1 | Johanna Christiane Gok
(Hölderlins Mutter) | 1785–1805 | 73 / 1 |
| | Von H.: Nr. 2 9 10 17 18 20 23 26
27 29 32 33 34 34a 40 41 44 45
46 53 55 63 64 66 69 71 73 78 79
82 85 90 91 92 95 96 101 112 130
134 141 143 148 150 153 155 157
160 164 165 166 168 170 173 175
177 180 185 191 192 193 197 199
204 207 208 209 210 221 227 237
238 239
An H.: Nr. 106 | | |
| 2 | Geschwister | 1787 | 1 / – |
| | Von H.: Nr. 16 | | |
| 3 | Heinrike Hölderlin verh. Breunlin
(Schwester) | 1790–1801 | 30 / 3 |
| | Von H.: Nr. 36 37 38 39 42 43 48 49
51 52 72 98 137 138 146 156 161
174 188 200 205 214 215 216 217
218 219 220 225 228
An H.: Nr. 25 26 33 | | |

- | | | | | | | | |
|-----------|--|-----------|--------|----|--|-----------|--------|
| 4 | Carl Gok (Bruder)
Von H.: Nr. 58 59 61 62 65 80 86 97
114 116 119 121 122 125 126 131
133 135 142 145 147 149 152 162
169 172 179 213 222 231 235
An H.: Nr. 24 32 55 107 | 1793–1801 | 31 / 4 | 13 | Rudolf Magenau
An H.: Nr. 4 11 13 14
Vgl. LD 200, StA VII 2, 94 | 1788–1797 | – / 4 |
| 5 | Die Seinigen
Von H.: Nr. 223 226 234 | 1801 | 3 / – | 14 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Von H.: Nr. 84 94 107 127 128
An H.: 27 | 1794–1796 | 5 / 1 |
| 6 | Elisabetha Juliana Hölderlin (Großmutter)
Von H.: Nr. 74 | 1794 | 1 / – | 15 | Siegfried Schmid
An H.: Nr. 30 31 34 35 57 58 59
66 72 81 83 84 88 91 92 | 1797–1801 | – / 15 |
| 7 | Christian Breunlin (Schwager)
Von H.: Nr. 81 151 | 1794–1798 | 2 / – | 16 | Isaak von Sinclair
Von H.: Nr. 171
An H.: Nr. 54 56 95 96 97 99 100 | 1798–1802 | 1 / 7 |
| 8 | Johann Friedrich Ludwig Majer (Onkel)
Von H.: Nr. 113 | 1795 | 1 / – | 17 | Casimir Ulrich Böhlendorff
Von H.: Nr. 236 240
An H.: Nr. 70 98 | 1799–1803 | 2 / 2 |
| B FREUNDE | | | | | | | |
| 9 | Immanuel Nast
Von H.: Nr. 3 4 5 6 7 8 11 12 13
14 15 19 21 24
An H.: Nr. 9 | 1787–1789 | 14 / 1 | 18 | Friedrich Muhrbeck
An H.: Nr. 68 69 | 1799 | – / 2 |
| 10 | Franz Karl Hiemer
An H.: Nr. 2 | 1787 | – / 1 | 19 | Friedrich Emerich
Von H.: Nr. 206
An H.: Nr. 75 | 1800 | 1 / 1 |
| 11 | Christian Ludwig Bilfinger | | – / – | 20 | Christian Landauer
Von H.: Nr. 229 230
An H.: Nr. 94 101 | 1801–1803 | 2 / 2 |
| 12 | Ludwig Neuffer
Von H.: Nr. 28 35 47 50 54 56 57 60
67 68 75 77 83 87 88 89 93 99 100
105 108 110 115 118 123 136 140
154 158 163 167 178 183 189 202
An H.: Nr. 8 12 15 16 19 20 22 23 29 | 1789–1799 | 35 / 9 | | | | |

C FRAUEN

- 21 Louise Nast 1788–1790 4 / 6
 Von H.: Nr. 22 25 30 31
 An H.: Nr. 1 3 5 6 7 10
- 22 Elise Lebret – / –
 Vgl. Nr. 85 Z. 28–37
 und Erl. dazu (StA VI, 130 u. 688)
- 23 Charlotte von Kalb 1794–1801 – / 2
 An H.: Nr. 18 89
- 24 Susette Gontard 1798–1800 4 / 17
 Von H.: Nr. 176 182 195 198
 An H.: Nr. 37 38 39 40 41 42 43
 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53
- 25 Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg 1799, 1804 1 / 1
 Von H.: Nr. 246
 An H.: Nr. 73

D STIFTLER

- 26 Karl Philipp Conz 1799–1801 – / 3
 An H.: Nr. 63 77 79
 Vgl. LD 234, StA VII 2, 142; LD 254a,
 StA VIII, 13
- 27 Wilhelm Friedrich Seiz 1793–1796 – / –
 Vgl. Nr. 66 Z. 13; 108 Z. 3; 115 Z. 41
- 28 Ernst Friedrich Hesler 1794–? – / –
 Vgl. Nr. 84 Z. 38

- 29 Christoph Ludwig Denk 1795 – / –
 LD 149, StA VII 2, 25
- 30 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 1799 1 / 1
 Von H.: Nr. 186
 An H.: Nr. 64
- 31 Immanuel Niethammer 1795–1801 3 / –
 Von H.: Nr. 111 117 233
 (StA VII 2, 579–581)
- 32 Friedrich Gottlieb Süskind 1801 – / 1
 An H.: Nr. 82
- 33 Friedrich Elsässer 1801 – / 1
 An H.: Nr. 90
- E BEKANNTE
- 34 Gotthold Friedrich Stäudlin 1791–? 1 / 1
 Von H.: Nr. 70 (und Neuffer)
 An H.: Nr. 17
 Vgl. von H. Nr. 44 Z. 22
- 35 Friedrich Schiller 1794–1801 11 / 3
 Von H.: Nr. 76 102 104 124 129
 139 144 159 184 194 232
 An H.: 21 28 65
- 36 Johann Gottfried Ebel 1795–1799 6 / 1
 Von H.: Nr. 103 106 109 132 184a
 (HJb 1997–1999, S. 18–33) 201
 An H.: Nr. 71
- 37 Johann Gottlieb Fichte 1796 – / –
 LD 186, StA VII 2, 72

44 Paul Raabe					
38 Franz Wilhelm Jung Von H.: Nr. 196	1799	1 / -	48 Henry Gontard An H.: Nr. 36	1798	- / 1
39 Johann Wolfgang Goethe Von H.: Nr. 187	1799	1 / -	49 Herzog von Württemberg Von H.: Nr. 211	1800	1 / -
40 Christian Gottfried Schütz Von H.: Nr. 203	1799	1 / -	50 Anton von Gonzenbach Von H.: Nr. 224 An H.: Nr. 80 86	1801	1 / 2
F VERLEGER, HERAUSGEBER			51 N. N. Von H.: Nr. 212	1800	1 / -
41 Johann Friedrich Cotta Von H.: Nr. 120	1796	1 / -			
42 Friedrich Steinkopf Von H.: Nr. 181 190 An H.: 60 61 62 67 74	1799-1800	2 / 5			248 / 106
43 Johann Bernhard Vermehren An H.: 78 85 87	1800	- / 3			
44 Ludwig Ferdinand Huber An H.: Nr. 93	1801	- / 1			
45 Friedrich Wilmans Von H.: 241 242 243 245 An H.: 102 103 104 105	1803-1804	4 / 4			
46 Leo von Seckendorf Von H.: Nr. 244	1804	1 / -			
G VERSCHIEDENE					
47 Nathanael Köstlin Von H.: Nr. 1	1785	1 / -			

'La Nouvelle Héloïse' und 'Hyperion'

Zwei Briefromane aus dem Jahrhundert der Aufklärung

Von

Jacques Berchtold

Ich werde einige Aspekte der Beziehung zwischen Rousseaus 'Nouvelle Héloïse' und 'Hyperion' behandeln sowie des Dialogs, den Hölderlins Briefroman mit seinem großen Vorgänger führt. Vergewaltigen wir uns Hölderlins sehr strenge Auswahl für sein Pantheon, das auch Halbgötter aufnimmt. Rousseau, der Moderne, gesellt sich da zu Moses, Empedokles, Agis, Jesus. Vielleicht gebührt Napoleon noch ein vergleichbarer Rang. Auf die Präsenz Rousseaus in mehreren Gedichten Hölderlins, wo ihm gehuldigt wird, wurde etwa von Bernhard Böschenstein¹ und Jürgen Link² aufmerksam gemacht.

Schon 'An die Ruhe' (1789) gründet sich auf verschiedene Züge Rousseaus, die entweder die Gestalt Rousseaus selber aufrufen – die endlich gefundene Ruhe des Eremiten von Ermenonville – oder die dem neuen Dichter durch Identifikation und Aneignung zugesprochen werden (KA I, 81 f.). 'Kanton Schweiz' (heute Kanton Schwyz) (1791) verbindet autobiographische Erinnerungen an einen Frühlingsausflug in die Gegend von Einsiedeln mit Elementen aus Saint-Preux', des Helden der 'Nouvelle Héloïse', Brief aus dem Wallis³ (KA I, 121–124). Dort schil-

dert der erstmals Vereinsamte seine Erfahrung einer Bergbesteigung und seine seelischen Zustände in der Höhe. Anspielungen auf Rousseau gibt es natürlich in der Ode 'Rousseau' (1799–1800). Dort wird der Seher die Zukunft vorausdeuten, ein kühner Geist, der wie ein Adler im Herzen des Gewitters wohnt. In der großen Hymne 'Der Rhein' wird Rousseau gehuldigt in einer Stilisierung, die ihn mit dem späten Aufenthalt auf der Sankt Petersinsel verbindet, mit einer Station seines Eremitenlebens.

Besonders bedeutsam sind die späten Bezüge zur 'Nouvelle Héloïse': in der Freundschaftsode 'An Edouard' (1800/1801), die an den Freund von Saint-Preux Edouard Bomston anknüpft, natürlich auch an die Dioskuren und an Sinclair.⁴ (KA I, 298–301) Im Gedicht 'Tinian' (1803/1805) läßt sich die Preisung der exotischen, paradiesischen Insel, die George Anson in seiner Reisebeschreibung darstellt, von dessen sehr wichtiger Funktion in Rousseaus Briefroman nicht trennen. (KA I, 407 f.) Saint-Preux, der Begleiter von Anson, erwähnt den Besuch Tinians. Er betont dort nur die Gewaltsamkeit, deren sich die begehrtlichen Kolonisatoren mit ihren Raubzügen schuldig gemacht haben.⁵ Saint-Preux vergleicht explizit den vornehmen englischen Admiral Anson, also einen realen Zeitgenossen mit dessen fiktivem Landsmann Edouard, der gleichfalls ein großer Reisender ist (OC II, 415). Die enttäuschende Erwähnung der realen Insel Tinian wird bald danach kompensiert durch den Besuch von Julies Garten, wo Saint-Preux in begeistertem Ausruf 'Tinian am Genfersee' wiederzufinden glaubt.⁶ Hölderlin wird die Gestalt von Lord Anson seinerseits wiederaufnehmen, den er seinem per-

⁴ Bernhard Böschenstein (Trois poètes allemands de 1800. In: Autrement, Sonderheft: L'amitié, dans son harmonie, dans ses dissonances, éd. par Sophie Jankélevitch et Bertrand Ogilvie, Paris 1995, 43–56) denkt nicht in erster Linie an die Assoziation mit Saint-Preux' Freund Edouard.

⁵ 'La Nouvelle Héloïse' (IV, 3); OC II, 412–415. Vgl. Ansons ausführliche Beschreibung Tinians in seinem Werk: Voyage autour du monde (1740–1744), III, 2–III, 5; hier übersetzt auf französisch und hrsg. von Hubert Michéa, Paris 1992, 257–290. Über Saint-Preux' Tinian in der 'Nouvelle Héloïse' siehe Jacques Berchtold: La tentation du désert dans 'La Nouvelle Héloïse'. In: Revue des sciences humaines, n° 258 (Désert: l'espace, l'esprit) April-Juni 2000, 207–231. Über Hölderlins 'Tinian' und Rousseaus 'La Nouvelle Héloïse', siehe Jürgen Link [Anm. 2], 168–175.

⁶ 'La Nouvelle Héloïse', IV, 11; OC II, 471 f.

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 46–67.

¹ Bernhard Böschenstein: Die Transfiguration Rousseaus in der deutschen Dichtung um 1800. Hölderlin – Jean Paul – Kleist. In: Ders.: Studien zur Dichtung des Absoluten, Zürich/Freiburg i. Br. 1968, 11–24.

² Jürgen Link: Hölderlin – Rousseau: Inventive Rückkehr, Opladen/Wiesbaden 1999. – Siehe auch Jacques Mounier: La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813, Paris 1980. – Die unveröffentlichte Dissertation von Gérard Raynal-Mony: Hölderlin et Rousseau (1975), habe ich leider nicht in Betracht ziehen können.

³ 'La Nouvelle Héloïse' (I, 23). In: J.-J. Rousseau. Œuvres complètes (Pléiade), Paris 1961, Bd. II, 76–84. Die Ausgabe wird im folgenden zitiert als OC.

sönlichen Pantheon zuordnet, womit er zugleich Rousseau und den Personen der 'Nouvelle Héloïse' huldigt.

Allgemein gesprochen bedeutet, wie es auch Link in seiner Synthese darstellt, der Bezug auf Rousseau den „für Hölderlin wichtigste[n] Integrationspunkt modernen Wissens“⁷. Hölderlin isoliert sich nicht von den wichtigsten Tendenzen der Aufklärung. Dank seines Bezugs auf Rousseau nimmt bei ihm die Aufklärung ihre fruchtbare progressive Orientierung wieder auf – die Verbindung des Menschen mit der Natur – von der sie in schlimmer Weise abgedriftet war im Gefolge der intellektuellen und materialistischen Abwege der radikalen Erben der Enzyklopädisten.

Hölderlin hat die 'Nouvelle Héloïse' spätestens um 1795, viel wahrscheinlicher schon 1791 gelesen. Nur selten zitiert er sie, oder gibt er Stellen aus ihr wieder. In dem wohl vor 1794 verfaßten Fragment in Briefform 'An Kallias', das vielleicht zu den Vorstufen des 'Hyperion' gerechnet werden kann, wird aus einem Brief von Julie zitiert, wo sie Saint-Preux Vorwürfe macht:

*Votre lettre vous dément par son style enjoué; et vous n'auriez pas tant d'esprit si vous étiez moins tranquille. [Ihr Brief selbst straft Sie mit seinem munteren Stil Lügen, und Sie wären nicht so geistreich, wenn Sie weniger ruhig wären.]*⁸

Saint-Preux war in Gefahr, sich von schlichter Aufrichtigkeit zu entfernen und Julie durch rhetorischen Glanz verführen zu wollen.

Achten wir dagegen darauf, daß im 'Hyperion' nirgends die Kunst des Briefeschreibens diskutiert wird. Die Protagonisten machen einander keine Vorwürfe, die Entsprechung von Ausdruck und Gefühl wird nicht problematisiert, entwickelt sich nicht tastend. Durchweg herrscht auf dieser Ebene eine Art Vollkommenheit.

Das zweite Zeugnis ist ein französisches Zitat in einem Brief an Ebel vom 2. September 1795:

*Rousseau hat Recht: la première et plus importante éducation est, de rendre un enfant propre à être élevé.*⁹

Wichtig ist, daß Hölderlin es hier vorzieht, einen Brief von Saint-Preux zu zitieren, wo dieser eine Erziehungslehre formuliert, die von Julie stammt,¹⁰ als einen Text aus dem 'Émile'. Er billigt der 'Nouvelle Héloïse', einem Roman, zu, eine Summe von Rousseaus System zu konstituieren (für ihn sind die Thesen der beiden Discours, des 'Contrat social', des 'Émile' völlig darin integriert).

Das dritte Zeugnis: Hölderlin arbeitet an seinem Projekt einer Monatsschrift für Dichtung. Er schreibt am 4. Juni 1799 an Neuffer:

Die übrigen Aufsätze werden enthalten 1) charakteristische Züge aus dem Leben alter und neuer Dichter, die Umstände, unter denen sie erwachsen, vorzüglich den eigentümlichen Kunstcharakter eines jeden. So über Homer, Sappho, Aeschyl, Sophokles, Horaz, Rousseau (als Verfasser der Heloise) Shakespear p.p. (KA III, 351)

Hölderlin drückt hier sein Vertrauen in bezug auf die Rekonstruktion eines biographischen Verlaufs aus, um zu verstehen, was an einem Dichter die Hauptsache ausmache. Wenn man die Lehrjahre bis zur Entstehung einer dichterischen Produktion nachzeichnet, wird man ein Werk verstehen. Genau dieses Verfahren betrifft den Protagonisten Hyperion. Rousseau erhält eine spezifische Qualifikation, indem er als Autor der 'Nouvelle Héloïse' hervorgehoben wird. Damit unterstreicht Hölderlin die Bedeutung, die dieses Werk als Synthese und Quintessenz Rousseaus in seinen Augen besitzt, als höchst poetischen Text und als Gründungsdokument der Moderne.

Die Arbeit am 'Hyperion' erstreckt sich von 1792 bis 1798. Rousseau ist dort eine prägende Gestalt auch aufgrund des Erzählverfahrens der Ich-Perspektive, die sich mit derjenigen in den 'Confessions' und den

⁹ KA III, 200 [Rousseau hat Recht: die erste und wichtigste Stufe der Erziehung besteht darin, ein Kind so weit zu bringen, daß es geeignet ist, erzogen zu werden].

¹⁰ „Il [mon mari Wolmar] me fit sentir que la première et plus importante éducation, celle précisément que tout le monde oublie est de rendre un enfant propre à être élevé.“ ('La Nouvelle Héloïse', V, 3; OC II, 561f.).

⁷ Vgl. Jürgen Link [Anm. 2], 19.

⁸ Hölderlin: 'An Kallias', StA IV, 218f. und 740, Z. 9f.

‘Rêveries’ deckt. Dank der zusammenfassenden Aneignung des gesamten biographischen Verlaufs im Hinblick auf die dichterische Sprache wird Rousseau am Ende seines Lebens Trost und als Dichter (so sieht es Hölderlin) einen Halt finden, der ihm das Leben ertragen hilft und ihm eine Botschaft zu senden ermöglicht, wodurch er noch mit einer menschlichen Gemeinschaft verbunden bleibt, auch wenn diese ihn ablehnt und auf den Status eines Eremiten einschränkt. Schon in seinem Titel heißt *Hyperion* „der Eremit in Griechenland“. Schon diese Bezeichnung deutet auf Zusammenhänge mit der als Muster aufgefaßten Gestalt Rousseaus.

Der Roman ‘*Hyperion*’ reiht sich in die Folge der großen empfindsamen Romane des 18. Jahrhunderts ein. Die Leser und Leserinnen Hölderlins konnten das ‚späte‘ Erscheinen eines Werks wahrnehmen, dessen Gattung gewiß einst glanzvoll gewesen war, jetzt aber in Wiederholungen sich abschwächte und dem Untergang nahe schien. Hölderlin indes beharrt auf der Briefform. Diese Entscheidung scheint mir bereits auf eine huldigende Nähe zur ‘*Nouvelle Héloïse*’ hinzuweisen.

Hölderlin konnte darauf Bezug nehmen, daß Rousseau selber in seiner zweiten Vorrede zur ‘*Nouvelle Héloïse*’ (in Dialogform) seinen sehr langen Briefroman als „eine lange Romanze“ definierte. In diesem Roman konnte sich die elegische Beredsamkeit ausbreiten. In der gleichen Vorrede konnte man Folgendes lesen:

Indem man dem geliebten Wesen schreibt [...] schreibt man nicht mehr Briefe, sondern Hymnen.¹¹

So wundert sich Susette Gontard darüber, daß Hölderlin darauf besteht, seinen ‘*Hyperion*’ einen Roman zu nennen: für sie handelt es sich um ein „schönes Gedicht“ (KA III, 559, Z. 26–29).

Es wäre sinnvoll, sich auf das Studium von Motiven zu verlegen, die in beiden Romanen bedeutsam sind. Ich verweise zum Beispiel auf die Abfolge der Jahreszeiten (Frühling oder Herbst) oder der Tageszeiten (die Bedeutung der Morgendämmerung und des Sonnenaufgangs). Die

¹¹ „C’est une longue romance [...].“ (‘*La Nouvelle Héloïse*’, *Seconde Préface*, OC II, 18). „En écrivant à ce qu’on aime [...] ce ne sont plus des Lettres que l’on écrit, ce sont des Hymnes.“ (OC II, 16).

Deutschenschelte am Ende des Romans entspricht genau Saint-Preux’ langer Satire von Paris. Als Leser des ‘*Hyperion*’ muß man aber stets bedenken, daß Hölderlin Rousseau als ganzen in seiner Kohärenz wahrnimmt und darum mit der Präsenz gleichartiger Motive im Roman ‘*La Nouvelle Héloïse*’ und in den ‘*Confessions*’ und den ‘*Rêveries*’ spielt. Eine Überprüfung der häufig wiederkehrenden thematischen Vernetzungen würde die gleichzeitige Einbeziehung des fiktiven Textes der ‘*Nouvelle Héloïse*’ und der autobiographischen Texte erweisen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an das reiche thematische Netz des ‘*Élysée*’ – Garten und Obstgarten – oder an die ‘*Erhebungen*’, die Höhen, das natürliche Vorgebirge. Der Genfersee spielt in der ‘*Nouvelle Héloïse*’ eine zentrale Rolle, analog der Bedeutung des griechischen Meeres im ‘*Hyperion*’.

Betonen wir es nochmals: Hölderlin beweist, daß Rousseaus Werk für ihn ein einheitliches Ganzes ausmacht. Er kann bei Rousseau in dieser Hinsicht eine Verschiebung beobachten, einen ersten Wunsch zu träumen, sich in das „Land der Chimären“ zu begeben (wo er bei der Idylle und der Hirtendichtung Zuflucht sucht, ein Aspekt, der zur fiktiven Welt der ‘*Nouvelle Héloïse*’ führt), dann aber das Bedürfnis, seine eigene Geschichte (in den ‘*Confessions*’) und seinen eigenen Zustand (in den ‘*Rêveries*’) darzulegen. Der ‘*Hyperion*’ kennt diese beiden Formen Rousseauscher Texte:

Ganz und gar das Menschengeschlecht vergessend, erschuf ich mir Gesellschaften vollkommener Geschöpfe, ebenso himmlisch dank ihrer Tugenden wie dank ihrer Schönheit, von zuverlässigen, zärtlichen, treuen Freunden [...].¹²

Rousseau erklärt selber, der Ursprung der fiktiven Sphäre liege im Bedürfnis nach Kompensation aufgrund eines Ungenügens am wirklichen Leben. An der gleichen Stelle erklärt er auch, daß er darauf verzichtet habe, die Liebesgeschichte von Julie und Saint-Preux in den unwirklichen „thessalischen Tälern“ anzusiedeln, was er ursprünglich

¹² „Oubliant tout à fait la race humaine, je me fis des sociétés de créatures parfaites aussi célestes par leurs vertus que par leurs beautés, d’amis sûrs, tendres, fidèles [...].“ (‘*Les Confessions*’, Buch IX; OC I, 427).

plante.¹³ Hölderlin, dem diese beiden Optionen bekannt waren, wird seine eigene Kombination durchspielen und seiner Hyperion-Gestalt bald Züge des einsamen Jean-Jacques Rousseau, bald des Liebhabers Saint-Preux (der die Liebe entdeckte und dem sie zuteil wurde) und des Freundes Saint-Preux (der einen mustergültigen Freund fand und von ihm wiedergeliebt wurde) verleihen.

Nun zur Form der beiden Romane: Die 'Nouvelle Héloïse' stellt sich als ein Roman aus sechs Büchern in zwei Teilen dar: erstes bis drittes, viertes bis sechstes Buch. Der 'Hyperion' besteht aus vier Teilen, die gleichfalls zusammen zwei Hälften ergeben. Die 'Nouvelle Héloïse' ist ein sehr langer Roman (163 Briefe). Die beiden Hälften sind fast gleich lang. Jedoch nimmt die Zahl der Briefe sehr deutlich ab. Statt 119, wie in der ersten Hälfte, enthält die zweite Hälfte nur noch 44 Briefe. Zu Beginn der 'Nouvelle Héloïse' sind die Briefe kurz, ihr Stil ist kurzatmig, die Gefühlskomponente überwiegt bei weitem sowie das heftige Bedürfnis nach Kommunikation mit dem Partner, in drängender Intensität. So erfüllt sich die eigentliche Mission des Briefromans, die darin besteht, daß nicht eigentlich erzählt wird, daß statt einer Erzählung eine Liebesleidenschaft in unmittelbarer Gegenwart sich abzuspielen scheint, als wären die Briefe, in ihrer lebhaften Konzentration, auf die Kommunikation mit dem Partner gerichtet und in ein Wechselspiel einbezogen, theatralische Tiraden. 42 Briefe richtet Saint-Preux an Julie, davon 41 in der ersten Hälfte. Julies Briefe an Saint-Preux sind in der ersten Hälfte 36 an der Zahl, von 39 insgesamt. In der zweiten Romanhälfte gibt es keine lebhafte, heftige Beziehung mehr, die unmittelbar vor den Augen des Lesers stattfindet: die Zahl der Briefe nimmt ab, indes die Briefe unmäßig lang, erzählend und abhandlungsähnlich werden. Es erinnert dies an einen Wasserlauf, der sich beruhigt. Die Liebenden schreiben einander kaum mehr. Neun Briefpartner sind im System der 'Nouvelle Héloïse' am Werk. Rousseau beutet alle Möglichkeiten einer weitreichenden polyphonen Orchestrierung aus, die ein Briefroman überhaupt zuläßt. Man gewahrt 23 verschiedene Kombinationen von Briefschreibern und Empfängern. Anstelle der Bewegung des Aus-

¹³ „Les Vallées de la Thessalie m'auoient pu contenter [...]“ ('Les Confessions', Buch IX; OC I, 430).

tauschs zwischen den Liebenden nimmt die Zahl der Briefe von Saint-Preux an seinen Freund Edouard zu: es sind ihrer 13.

Diese Tendenz der zweiten Romanhälfte der 'Nouvelle Héloïse' zu immer narrativeren und längeren Briefen, wobei wenige, aber sehr lange Briefe an einen Freund gerichtet sind, wählt sich Hölderlin zum Muster für seinen 'Hyperion'.

'Hyperion' besteht aus 45 Hauptbriefen.¹⁴ Das System der Freundschaftsbriefe ist die maßgebende Struktur. Dem Engländer Edouard entspricht der Deutsche Bellarmin. Der aber antwortet nie, im Gegensatz zu Edouard. Nur aus den herzlichen Anreden läßt sich sein Status eines treuen Partners und besten Freundes erraten.

Die Struktur des Briefromans wird beibehalten, aber die Briefe Hyperions haben den Zweck, die gesamte Vergangenheit von der unschuldigen Kindheit an zu begreifen. Diese rekapitulierende Erinnerungsarbeit entspricht Rousseaus Verfahren in den 'Confessions'. Jedoch wäre es ein Rousseau, der sich an einen Freund wendet, nicht, wie in den 'Confessions', an keinen Empfänger. Es geht bei Hölderlin sogar um die Antwort auf einen Auftrag, sagt Hyperion doch zu Beginn des dritten Briefs, er werde Bellarmins Bitte entsprechen und seinen Lebensbericht beginnen (KA II, 17).

Die vorherrschende Struktur ist einstimmig (die gleiche Monotonie im wörtlichen Sinn läßt sich auch an den 'Confessions' und an den 'Rêveries' beobachten), jedoch gibt es einen zweiten Briefwechsel, der in den ersten eingefügt ist. Er entstammt einer anderen Zeitstufe: es handelt sich um alte Briefe, die einst zwischen Diotima und Hyperion getauscht und seither aufbewahrt wurden. Sie entstammen einer andern Zeit als die 45 Briefe an Bellarmin. Die Liebesbriefe wurden an der passenden Stelle innerhalb der Chronologie von Hyperions Biographie eingesetzt. So entdeckt der Leser erst in der zweiten Hälfte des Romans die unmittelbaren, glühend liebenden, situationsabhängigen Briefe dieser Partnerschaft, die sich unterscheiden von autobiographischen Briefen, während Briefe jenes Typus in der 'Nouvelle Héloïse' den Anfang aus-

¹⁴ 'Hyperion' besteht auf der ersten Erzählebene aus 45 Briefen von Hyperion an Bellarmin: 11 Briefe in I, 1; 19 Briefe in I, 2; 7 Briefe in II, 1 (aber dazu noch 15 Briefe zwischen Hyperion und Diotima); 8 Briefe in II, 2 (dazu noch die letzten Briefe zwischen Hyperion und Diotima).

machen: Saint-Preux und Julie lernen erst mit der Zeit, sich vom elegisch-lyrischen Ton übermäßiger Leidenschaft zu lösen.

Vom dritten Brief an bestehen Hyperions Texte aus Erinnerungen, gemäß dem Verfahren der 'Confessions'. Das Subjekt baut sich im Verlauf eines erinnernden Diskurses auf und gründet sich auf die Kraft und Substanz der 'Memoria'. Die ersten Briefe dagegen setzen eine stilisierte Rousseauische Situation voraus, wie sie zu Beginn der 'Rêveries' besteht: Einsamkeit und Askese dessen, der sich bereits außerhalb der Sphäre der Menschen weiß, jedoch noch der Natur und dem Selbstbewußtsein pflichtig bleibt:

*Ich habe nichts, wovon ich sagen möchte, es sei mein eigen.
Fern und tot sind meine Geliebten, und ich vernehme durch keine Stimme von ihnen nichts mehr.
Mein Geschäft auf Erden ist aus.* (KA II, 15)

Zugleich bringt die Fortsetzung einen 'petrarkistischen' Saint-Preux, der ganz der unendlichen Trauer um die geliebte Frau hingegeben ist:

[...] aber alle Lust des Himmels ist in den Tränen, die ich weine vor dir, der Geliebte vor der Geliebten. (KA II, 15)

Hyperion ist wie Rousseau ein Einsamer, ein heimatloser Exilierter, der heimlich in seine Heimat zurückgekehrt ist, die ihn nicht anerkennt, wo er zum Eremitendasein verurteilt ist. Hyperion ist schon jenseits aller menschlichen Bindungen. Energisch verurteilt er die Nichtigkeit des bloßen Reflektierens, als Echo der Ablehnung des bloßen Intellektualismus durch Rousseau:

Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. [...] die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, wie ein Fremdling, vor ihr, und verstehe sie nicht. (KA II, 16)

Es geht um die Verbindung mit der Natur. Die wiederhergestellte Geschichte des Subjekts Hyperion wird diejenige der wechselnden Distanz zwischen ihm und der Natur im Verlauf der verschiedenen Phasen seiner Existenz sein. Der Rahmen (und der Hinweis auf seine rousseau-

ische Imprägnierung) ist genau festgelegt. Der dritte Brief leitet den Rückblick auf das Vergangene ein:

Ich danke dir, daß du mich bittest, dir von mir zu erzählen. (KA II, 17)

Dann beginnt die Evokation der Kindheit. Rousseaus Autobiographie (deren Verfahren Hölderlin deutlich übernimmt) war indes keineswegs durch den Auftrag eines im Ausland weilenden nahen Freundes ausgelöst, die 'Rêveries' ebensowenig.

Gemäß einer sehr einfachen Stilisierung werden in Hyperions Lehrjahren nacheinander nur drei Gestalten auftauchen: der Mentor, der Freund, die Geliebte. Alle drei haben auffallende rousseauische Züge.

Die erste Begegnung von Bedeutung ist die mit Adamas. Die Identität dieses Pädagogen ist vor allem gekennzeichnet durch das, was er nicht ist; was, wie im 'Émile', zu einem negativen Porträt eines schlechten Pädagogen führt, der die festen Meinungen eines Philosophen der Aufklärung vertritt:

Wie hass' ich dagegen alle die Barbaren, die sich einbilden, sie seien weise, weil sie kein Herz mehr haben, alle die rohen Unholde, die tausendfältig die jugendliche Schönheit töten und zerstören, mit ihrer kleinen unvernünftigen Mannszucht! (KA II, 19f.)

Ich bemerke hier, daß sich erneut bestätigt, was wir vorher im Zusammenhang mit dem Brief an Ebel vom 2. September 1795 beobachtet haben. Wieder geht es um den pädagogischen dritten Brief des fünften Teils der 'Nouvelle Héloïse'.¹⁵ Dem Roman wird gehuldigt, nicht dem 'Émile'. Der erinnerte Brief galt der Kritik an Erziehungsmethoden, die sich auf eine widernatürliche Disziplin bezogen.

Der Liebesbezug, der Adamas an seinen Zögling bindet, ist platonischen Ursprungs:

*Weißt du, wie Plato und sein Stella sich liebten?
So liebt' ich, so war ich geliebt.
[...] es ist göttlich, wenn ein großer Mensch die kleineren zu sich aufzieht.* (KA II, 19)

¹⁵ 'La Nouvelle Héloïse', V, 3; OC II, besonders 561–565.

Der Erzieher Adamas führt den Knaben in die antike griechische Welt ein und in die heroischen Werte der plutarchischen Helden. Diese beiden Züge unterscheiden ihn vom Hauslehrer im 'Émile', dessen negative Erziehung den Schüler von der Kultur entfernt. Die liebende und kultivierte Erziehungsform, die Hyperion mit seinem Erzieher verbindet, erinnert eher an die Liebesbeziehung zwischen Saint-Preux und seiner Schülerin Julie zu Beginn der 'Nouvelle Héloïse', wobei beide sich in die Platon- und Tasso-Lektüre einleben.

Rousseau bleibt aber darum für Hölderlin ein großer Dichter, weil er es darauf angelegt hat, die Philosophie und die Dichtung zu einer Versöhnung des Menschen mit der Natur zu führen. Seine klare Auffassung des „Naturzustands“ setzt ein in ferne Vergangenheit entrücktes goldenes Zeitalter voraus, das nun im Hinblick auf die fortschrittliche Zukunft neu angeeignet werden muß.

Betrachten wir jetzt den Einfluß der 'Nouvelle Héloïse' auf die Bedeutung der Liebe und der Freundschaft in Hölderlins Briefroman.

Zunächst ist festzuhalten, daß die Freundschaft in Hyperions Lebenslauf vor der Liebe auftritt, in genauem Gegensatz zu Saint-Preux' Erfahrung. Diese Reihenfolge entspricht dagegen derjenigen, die in der Pädagogik des 'Émile' als natürliche erscheint:

Das erste Gefühl, das ein sorgfältig erzogener junger Mann kennt, ist nicht die Liebe, sondern die Freundschaft. [...] er hat Gefährten, die Gattung Mensch beeindruckt ihn vor dem spezifischen Geschlecht. Dies ist ein weiterer Vorzug der verlängerten Unschuld.¹⁶

Zweitens zeigt sich in der zweimaligen idealen Freundschaft Hyperions (mit Alabanda vor der Begegnung mit Diotima, mit Bellarmin nach ihr), daß sich Hölderlin absetzt von dem auffallenden Mangel an Freundschaften, der in Rousseaus Autobiographie auffällt. Indem er sein Leben im Rückblick darstellt, betont Rousseau diese Frustration umso mehr, als seine „expansive Seele“ und sein natürlicher Hang zum Gefühlsüberschwang ihn dazu bestimmt hätten, einen Freund zu finden:

¹⁶ „Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour, c'est l'amitié. [...] il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe. Voilà donc un autre avantage de l'innocence prolongée [...]“ ('Émile', Buch IV; OC IV, 502).

Wie konnte es sein, daß ich, begabt mit einer von Natur sich hingebenden Seele, die Leben mit Lieben gleichsetzte, bis jetzt keinen Freund gefunden hatte, der mir ganz gehört, einen wirklichen Freund, wo ich doch so ganz dafür geschaffen schien? Wie konnte ich, bei so entzündbaren Sinnen, mit einem ganz von Liebe durchdrungenen Herzen, nicht mindestens einmal für einen bestimmten Gegenstand gebrannt haben? Verzehrt vom Verlangen nach Liebe, ohne jemals eine Erfüllung zu finden, sah ich mich zu der Stufe des Alters gelangen und sterben, ohne gelebt zu haben.¹⁷

Rousseau war also ein Anhänger der Freundschaftstugenden, er, der in seinem persönlichen Leben nur Enttäuschungen und Frustrationen gekannt hat.

Im Gegensatz dazu erscheint Saint-Preux, der Protagonist der 'Nouvelle Héloïse', als einer, der von der Freundschaft beglückt wird. Seine drei männlichen Freundschaften bringen ihm keine Enttäuschungen: diejenige mit Edouard, die sich fast von Anfang an durchhält; die mit George Anson während der Weltreise; die mit Wolmar in Clarens. Hölderlin zieht es also vor, Rousseaus Roman zu folgen, der zu Rousseaus Leben eine Kompensation darstellt. Rousseau sagt es explizit: die 'Nouvelle Héloïse' entsprang einem kompensatorischen Bedürfnis:

Mein erstes Bedürfnis [...] war das nach einer innigen Gesellschaft, so innig wie möglich.¹⁸

Freundschaft ist nur möglich aufgrund von Verwandtschaft. Eigenliebe hat hier keinen Ort. In einer zweiten Phase wird der Freund natürlicherweise auch zum idealen Empfänger gefühlshafter und vertraulicher Briefe.

¹⁷ „Comment se pouvoit-il qu'avec une âme naturellement expansive, pour qui vivre c'étoit aimer, je n'eusse pas trouvé jusqu'alors un ami tout à moi, un véritable ami, moi qui me sentois si bien fait pour l'être? Comment se pouvoit-il qu'avec des sens si combustibles, avec un cœur tout pétri d'amour je n'eusse pas du moins une fois brûlé de sa flamme pour un objet déterminé? Dévoré du besoin d'aimer sans jamais l'avoir pu bien satisfaire, je me voyois atteindre aux portes de la vieillesse, et mourir sans avoir vécu.“ ('Les Confessions', Buch IX; OC I, 426; ähnliche Partien wie diese fände man auch in den 'Rêveries').

¹⁸ „Le premier de mes besoins [...] c'étoit le besoin d'une société intime et aussi intime qu'elle pouvoit l'être.“ ('Les Confessions', Buch IX; OC I, 414).

Der Freund von Saint-Preux, Milord Edouard Bomston, ist nicht vom Anfang des Romans an präsent, er wird erst am Ende des ersten Buchs eingeführt. Er ist von großer Leidenschaftlichkeit bestimmt, jedoch auch Philosoph. Er ist von edler Abkunft, jedoch ohne Standesvorurteile. Er ist auch ein großer Reisender. Ein für allemal porträtiert ihn Saint-Preux in einem Brief an Julie im ersten Buch (I, 45). Im vierten Buch, wo Saint-Preux von seiner enttäuschenden vierjährigen Weltreise berichtet, entwirft er auch ein gleichfalls positives Porträt von Lord Anson (dem englischen Seefahrer, den Hölderlin selber in sein persönliches Pantheon aufnehmen wird). Für Saint-Preux gehören Edouard und sein Landsmann Anson zusammen (OC II, 395 und 415). Die Bedeutung von Ansons Freundschaft erhellt sich aus seiner Rolle als Therapeut für die Liebesleidenschaft durch die vierjährige Weltreise, die er mit Saint-Preux macht, der dadurch verwandelt wird.

Diese Verdoppelung bei Rousseau findet sich so nicht im 'Hyperion'. Rousseau unterscheidet nicht zwischen einem Freund, der in der Handlung des Romans aktiv ist (wie Alabanda), und einem andern, der später als Empfänger der erinnernden Briefe fungiert (wie Bellarmin). Saint-Preux schreibt an den aktiven Freund, er richtet sogar besonders intensive Freundschaftsbezeugungen an ihn, und dies zweimal:

Daß die Freundschaft, die uns verbindet, uns noch in unserer letzten Stunde vereinige. O, welche Wollust für zwei wirkliche Freunde, wenn sie ihre Tage freiwillig in den Armen des andern beenden dürfen, wenn sie ihre letzten Seufzer vermischen, die zwei Hälften ihrer Seele miteinander aushauchen dürfen!¹⁹

Und:

O [...] Augenblicke der Stille, die die Freundschaft auffängt! O Bomston. Große Seele, erhabener Freund [...] dieser Zustand der Sammlung ist ein großer Reiz für empfindsame Seelen. Aber ich fand immer, daß die Lä-

¹⁹ „Que l'amitié qui nous joint nous unisse encore à notre dernière heure. O quelle volupté pour deux vrais amis de finir leurs jours volontairement dans les bras l'un de l'autre, de confondre leurs derniers soupirs, d'exhaler à la fois les deux moitiés de leur âme!“ (Schluß des langen Briefs von Saint-Preux an Edouard, III, 21; OC II, 386).

stigen ihn zu kosten verhinderten und daß die Freunde ohne Zeugen sein müssen, um die Möglichkeit zu haben, einander nichts zu sagen, nach ihrem Gutdünken. Man wünscht sich sozusagen gegenseitige Versenkung in den andern [...].²⁰

In der 'Nouvelle Héloïse', wo der Briefwechsel nicht von der erinnernden Perspektive bestimmt wird, wohnen wir dank den Briefen einer sich in einer realen Gegenwart abspielenden Freundschaft bei. Diese zeigt sich bei Saint-Preux, als dieser bereits von der Liebesleidenschaft erfaßt worden ist. Den 13 Briefen an Edouard²¹ gehen die glühendsten Liebesbriefe an Julie voraus. In einem seiner letzten Briefe (V, 3) wendet sich Saint-Preux übrigens mit der größten Inbrunst an seinen Freund.

Der entscheidende Unterschied, wir haben es schon gesagt, besteht also in der Reihenfolge von Freundschaft und Liebe in den beiden Romanen.

Bei Hölderlin ist die Freundschaft mit Alabanda nach der Vorstellung einer quasi göttlichen Gegenwart (der Dioskuren) gestaltet. Alabanda erweist sich aber in der Folge als Sprachrohr einer Haltung, die es auf die Herrschaft über die Ereignisse abgesehen hat und die die Beschäftigung mit politischen Problemen bevorzugt. So wird er mehr zur Konfrontation mit der Welt als zur innigen Vereinigung mit der Natur geführt. Alabanda wäre eine Art Saint-Preux, der aus seiner Weltreise politische Erfahrung gezogen hätte: die Feststellung, daß der vom Menschen verzogene Mensch den naturgebundenen Menschen unterwirft, bis zu dem für eine revolutionäre Handlung notwendigen Engagement. Rousseau indes enthält sich ganz der Versuchung, Proselyten zu solcher Handlungsorientiertheit zu bekehren.

Bei beiden Verfassern ist die platonische Dimension in den Freundschafts- und Liebesbeziehungen deutlich vorhanden. Wir finden bei Rousseau die Formel vom „göttlichen Platon“ bereits im Zusammen-

²⁰ „O [...] momens consacrés au silence et recueillis par l'amitié! O Bomston! âme grande, ami sublime! [...] cet état de contemplation fait un des grands charmes des hommes sensibles. Mais j'ai toujours trouvé que les importuns empêchoient de le goûter, et que les amis ont besoin d'être sans témoin pour pouvoir ne se rien dire, à leur aise. On veut être recueillis, pour ainsi dire, l'un dans l'autre [...].“ (V, 3 Saint-Preux an Edouard; OC II, 558).

²¹ Drei Briefe im Buch III, fünf im Buch IV und schließlich fünf im Buch V.

hang mit dem 'Verger de Madame de Warens' in den Charmettes, bei Chambéry, als Rousseau seine erste wirkliche Liebe erfuhr.²² Davon geht eine Ausstrahlung auf den Elysiumsgarten der Julie aus und auf Rousseaus wie Hölderlins Tinian.²³

Auch Hölderlin folgt indes Rousseaus Überzeugung, daß leidenschaftliche Liebe die Gefahr der Sterilität berge und eine soziale Beziehung jenseits egoistischen Rückzugs in gemeinschaftsbezogener Bindung notwendig sei. Saint-Preux' Liebe zu Julie neigt zum Äußersten. Aufgrund dieser Prämissen sind die Liebe und die exzessive Investition des Begehrens nicht vereinbar mit jeglichem Traum von sozialer Organisation. Angesichts seiner Weltreise mit George Anson, die er unternahm, um die Beziehung zu Julie abzubrechen, verwandelte er diese private Leidenschaft in eine altruistische Zuwendung zu den kollektiven Leiden aller gequälten und kolonisierten ‚Naturkinder‘, die direkte und sichtbare Opfer erobersüchtiger Geister wurden (OC II, 412–416).

Hölderlin war ein scharfsichtiger Leser der 'Nouvelle Héloïse'. Er scheint den so diskreten wie entscheidenden Einfluß des zweiten englischen Freundes George Anson auf Saint-Preux' Verwandlung (IV, 3; OC II, 415) erkannt zu haben. Diese findet genau in der symmetrischen Mittelachse des Romans statt. Fortan wird Saint-Preux ein politisches Engagement an den Tag legen, indem er in der ganzen zweiten Hälfte des Romans der Panegyriker der kleinen ‚alternativen‘ Gemeinde von Clarens sein wird – ein utopisches und normatives Modell –, deren moralische Tugenden und wirtschaftlich-politische Funktionen er genau beschreiben wird.

Vom strukturellen Gesichtspunkt aus hat der einzigartige Brief, der die Enttäuschung nach der Umschiffung der Welt mitteilt und das verheerende Schauspiel der Völker der Erde nach einer vierjährigen Welt-

²² „[...] le Divin Platon [...].“ ('Le Verger de Madame de Warens'; OC II, 1124).

²³ „[je] m'éciai dans un enthousiasme involontaire: O Tinian!“ ('La Nouvelle Héloïse', IV, 11; in diesem langen Brief beschreibt Saint-Preux Julies privaten ‚Elysiumsgarten‘; OC II, 471). Siehe Jacques Berchtold: *L'impossible virginité du jardin verbal. Les leçons de la nature selon la Lettre IV, 11 de 'La Nouvelle Héloïse'*. In: *Rousseauismus, Naturevangelium und Literatur*, hrsg. von Jürgen Söring, Bern 1999, 53–83; vgl. auch Berchtold [Anm 5].

reise, dieselbe Funktion im Roman Rousseaus, wie Hyperions Brief über die mißglückte Aktion zur Befreiung Griechenlands.

Der Traum von einem politischen Aufstand endet für Hyperion mit einem Scheitern und mit einer Desillusionierung in bezug auf die Hoffnung revolutionärer Handlung. Ähnlich scheitert der Traum von Clarens von der Befreiung des vom Menschen verzogenen Menschen von seinen Abhängigkeiten und Zwängen durch die Einführung eines neuen gemeinschaftlichen Bandes (zur Entfaltung des naturbezogenen Menschen) am Schluß des Romans. Ein Todestrieb, genährt vom Verzicht auf Liebe, war jedoch schon im Elysiumsgarten erkennbar (IV, 11) und stärker noch bei dem Ausflug nach Meillerie (IV, 17), und er setzt sich am Schluß durch: wenn Julie zuletzt stirbt und Saint-Preux wohl als ewig einsamer Witwer aus allen sozialen Bindungen aussteigt.

Die Veränderung in der Art des Briefeschreibens stellt im Lauf des Romans ein Hauptphänomen dar und eine zentrale Form der Filiation zwischen Rousseaus und Hölderlins Roman. In der 'Nouvelle Héloïse' entsprang der Forderung nach Teilnahme am Gemeinschaftsleben eine Veränderung des Ethos des Briefeschreibens. Am Ende der ersten Hälfte des Romans hörte der Austausch von kurzen und leidenschaftlichen Briefen endgültig auf, wo doch der Untertitel, Briefe zweier Liebender,²⁴ das Vorwalten der Leidenschaft als einheitliches Thema angekündigt hatte. In der zweiten Hälfte des Romans findet man lange traktatähnliche Briefe über einen idealen Gemeinschaftszustand. Nur der aufmerksame Leser kann dahinter einen Todestrieb erraten, der unterirdisch das enthusiastische Unternehmen zu unterminieren weiß. Bei Hölderlin äußert sich dieser Todestrieb viel expliziter.

Beiden Romanen eignet eine Forderung nach Überschreitung der individuellen Liebe, die bei Rousseau in die positive Verwirklichung der Erfahrung von Clarens mündet. Die platonische Inspiration zeigt sich anhand einer scheinbar noch nicht dagewesenen Forderung, wonach die inkarnierte Liebe nicht ihren Zweck in sich selber haben soll: die Erhe-

²⁴ Dies war sogar der ursprüngliche Haupttitel (Amsterdam 1761): 'Briefe zweier Liebender, Bewohner einer kleinen Stadt am Fuß der Alpen, gesammelt und veröffentlicht von Jean-Jacques Rousseau'. ('Lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes. Recueillies et publiées par J.-J. Rousseau.' OC II, Titelblatt, 3).

bung, die Sublimation (aber auch die Selbstkastration dieses ‚neuen‘ Abälard) nimmt die Gestalt eines höheren Engagements für die Sache der Gemeinschaft an. Sowohl Julie als Saint-Preux sollten eine Anstrengung erbringen. Dieser Prozeß sollte schließlich mit einem Scheitern enden. Das aufgezwungene Schweigen zwischen den Liebenden und die Ersetzung der elegischen Stimme des Briefpartners durch den Enthusiasmus für die Beschreibung eines familienmäßigen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Modells verbirgt eine Tendenz zur Agonie, eine langsame, sichere, wesentliche, heimlich vom ‚Canzoniere‘ Petrarca inspirierte Progression zum Tode hin.²⁵ Im Unterschied zum lyrischen Subjekt von Petrarca's Werk wird Julie's Liebe jedoch nicht durch Saint-Preux' poetische Stimme gerettet. Denn eine Gestalt wie Saint-Preux erfüllt sich nicht wie Hyperion in der poetischen Produktion, um ihre liebende Trauer zu transfigurieren oder zu monumentalisieren. Die Stimme des Protagonisten Saint-Preux erlöscht innerhalb der erzählten Zeit. Dagegen wird die ‚Nouvelle Héloïse‘ als weitgefaßtes Netz von Briefen orchestriert und so zum Meisterwerk Rousseaus. Diese Eigenart von Rousseaus Roman wurde durch die Veränderung in der Gattung der Briefe ermöglicht. Im ‚Hyperion‘ dagegen dominiert die Stimme des Protagonisten bis zuletzt. Hölderlin wird die hohe Qualität der lyrischen Ausdrucksweise seines Protagonisten Hyperion in der größten Homogenität durchhalten, auch im Hinblick auf die poetische Apotheose, zu der hin sich Hyperion's Lebenslauf entwickelt.

Wie unterscheiden sich die platonischen Horizonte beider Romane?

In der ‚Nouvelle Héloïse‘ ist die Tugend der höchste Wert. In deren Namen hat sich Julie zu gemeinsamem Verzicht auf die individuelle Liebe entschlossen.

Im ‚Hyperion‘ ist auch Diotima eine Gestalt, die über sich hinaus auf abstrakte Werte weist. Doch handelt es sich diesmal um die Schönheit. Die Neigung des Atheners zum Kult des Schönen gehörte einer Zeit an, die das Menschliche nicht vom Göttlichen unterschied. Der Blick rück-

²⁵ Schön das Epigraph von Rousseaus Roman lautet: Die Welt besaß sie, aber kannte sie nicht; ich kannte sie und bleibe hienieden, sie zu beweinen. („Non la conobbe il mondo, mentre l'ebbe: Conobill'io ch'a pianger qui rimasi.“; aus Petrarca's Rime, Sonett 338, „Lasciato ài, Morte, senza sole il mondo“); OC II, Titelblatt, 3.

wärts bezeugt einen allgemeinen Verfall. Rousseau ist nichts als der klar erkennende Blick, der uns, wie in der ‚Nouvelle Héloïse‘, diese Denaturiertheit zu reflektieren ermöglicht: „Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt“, sagt Hölderlin in der Vorrede zur vorletzten Fassung des ‚Hyperion‘ (KA II, 256).

Die erste Begegnung mit Diotima wird sogleich mit einer Inkarnation des Ideals der Schönheit verbunden, die es verdient, auf Erden geliebt zu werden.²⁶

Rousseau hatte eine ‚Moderne Héloïse‘ gewollt.²⁷ Nach einer intensiven, leidenschaftlichen Liebe unterscheidet sich diese von ihrem mittelalterlichen Vorbild, indem sie nicht die sozial sterile und verzichtende Einsamkeit der in ihrem Kummer Eingemauerten, elegisch Klagenden nachbildet. Wenn die ‚Moderne Héloïse‘ vor allem die Tugend beschützt, verwandelt sie ihren Verzicht in eine Tätigkeit für die Gemeinschaft und verlangt den gleichen nützlichen Sinneswandel vom ‚Neuen Kastraten‘ Saint-Preux.

Julie wird Saint-Preux bitten, auf die Willfährigkeit gegenüber der elegischen Haltung zu verzichten, die darin bestand, sich der Faszination durch den Tod hinzugeben, in einer Feier der Gemeinschaft mit der herbstlichen und winterlichen Natur. Die herzerreißenden Abschiedsbriefe sind übrigens in der ‚Nouvelle Héloïse‘ zahlreich. Im ‚Hyperion‘ dagegen gibt es nur ein bedeutsames Beispiel solcher elegischer Beredsamkeit, den Abschied von Diotima. Jedoch imitiert Hyperion oft Saint-

²⁶ „Sein Name ist Schönheit. [...] O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!“ (KA II, 62). „Ach! es war alles geheiligt, verschönert durch ihre Gegenwart. Wohin ich sah, was ich berührte, ihr Fußsteppich, ihr Polster, ihr Tischchen, alles war in geheimem Bunde mit ihr.“ (KA II, 63). Mehrere Details beweisen, daß der deutsche Roman sich als Verwandten von Rousseaus Roman zu erkennen geben wollte (hier angesichts analoger Erwähnungen Julies im Munde Saint-Preux'). Vgl. dazu einige wichtige Anmerkungen von Jochen Schmidt, KA II, 973 f. (zu S. 15: allgemein zur Parallele zwischen Julie und Diotima), 1013 (zu S. 65 und 66: die Neigung beider zu den Blumen und die Beziehung beider zum „idyllisierten hausfraulichen Wirken“) und 1057 (zu S. 159: Abschied von Julie vor dem Tod, im Vergleich zum Abschied von Diotima).

²⁷ Ursprünglich (bis Januar 1760) dachte Rousseau eher an den (Unter-)Titel ‚Die Moderne Héloïse‘ als ‚Die Neue Héloïse‘ (OC II, Anmerkung, 1335).

Preux in seinen Landschaftsbeschreibungen, die das Leiden an der Abwesenheit der geliebten Frau ausfüllen.

In der 'Nouvelle Héloïse' lesen Julie und Saint-Preux zusammen Platon,²⁸ Heloise und Abälard, Petrarca und Tasso. Im 'Hyperion' beobachtet man eine Vereinfachung, eine Läuterung der maßgebenden Autoritäten und die Einsetzung eines neuen Komplexes von Referenzen. Während Platon mehr denn je die leitende Autorität bleibt, erlangt Rousseau als Verfasser der 'Nouvelle Héloïse' den Rang maßgebenden modernen Einflusses.

Julie selber führt Saint-Preux zur Lehre platonischer Sublimation. Saint-Preux war am Anfang der Lehrer Julies, aber dann kehrt sich die Situation um: Julies Briefe verändern Saint-Preux:

[...] mir scheint, die wahre Liebe sei die keuscheste [...] ihr göttliches Feuer versteht unsere natürlichen Neigungen zu läutern [...]. Wahre Liebe ist stets bescheiden [...] ihre Flamme läutert all ihre Liebkosungen und macht sie ehrenhaft; Sittsamkeit und Ehrbarkeit begleiten sie auch selbst im Zentrum der Wollust, und sie allein, die wahre Liebe, weiß den Begierden alles zu verstaten, ohne der Schamhaftigkeit das Geringste zu nehmen.²⁹

Verlasse nie die Tugend [...] dringe ins Innerste deiner Seele; dort wirst du stets den Quell des heiligen Feuers finden, das uns so oft mit der Liebe zu den höchsten Tugenden entflammt hat; dort wirst du das ewige Bild des wahren Schönen sehen, dessen Betrachtung uns mit einem hei-

²⁸ Erinnerst Du Dich, daß wir uns beim Lesen Deiner 'Republik' von Platon oft über diesen Punkt des moralischen Unterschieds der Geschlechter gestritten haben? („Te souvient-il qu'en lisant ta République de Platon nous avons autrefois disputé sur ce point de la différence morale des sexes?“; 'La Nouvelle Héloïse', I, 46, Brief von Julie an Saint-Preux; OC II, 128).

²⁹ „[...] il me semble que le véritable amour est le plus chaste de tous les liens. C'est lui, c'est son feu divin qui sait épurer nos penchans naturels [...] Le véritable amour [est] toujours modeste [...] sa flamme honore et purifie toutes ses caresses; la décence et l'honnêteté l'accompagnent au sein de la volupté même, et lui seul sait tout accorder aux désirs sans rien ôter à la pudeur.“ (I, 50, Brief von Julie an Saint-Preux; OC II, 138).

ligen Enthusiasmus belebt und das unsere Leidenschaften stets beschmutzen, ohne es jemals auslöschen zu können.*

*Die wirkliche Philosophie der Liebenden ist diejenige Platons [...].³⁰

In ähnlicher Weise üben auch Hyperion und Diotima gegenseitig Einfluß aufeinander aus. Julie ist es auch, die die entscheidende Forderung nach notwendigem Verzicht ausspricht:

[...] um uns für immer zu lieben, müssen wir aufeinander verzichten. [...] seien Sie der Liebhaber meiner Seele.³¹

Und in der zweiten Hälfte der 'Nouvelle Héloïse' wird Julie, die nunmehr Verstumme, nur noch der strahlende Gegenstand der Gespräche aller übrigen Briefpartner sein. Die Briefe handeln nur von ihr, alle Blicke richten sich auf sie. Da sie selber schweigt, ist sie nur noch eine fantasmatische Konstruktion der andern Gesprächspartner. Sie gewinnt an Präsenz durch das Ausgelöschtsein ihrer Stimme.

Für Diotima beobachtet man das genaue Gegenteil. Bevor sie stirbt, gewinnt sie an Gegenwart in der zweiten Hälfte des Romans, wo endlich die von Hyperion an sie gerichteten Briefe stehen und auch die ihrigen.

In der 'Nouvelle Héloïse' ist die Tugend das platonische ἀγαθόν (agathon), das höchste Gut. In mancher Hinsicht ist Julie eine triumphierende und strahlende Personifikation der Idee der Tugend. Von Saint-Preux wird nur noch verlangt, daß er versuche, sich auf Julies Höhe des Verzichts zu erheben. Dazu verhilft ihm die Freundschaft Edouards und Wolmars.

³⁰ „N'abandonne jamais la vertu [...] rentre au fond de ton ame; c'est là que tu retrouveras toujours la source de ce feu sacré qui nous embrasa tant de fois de l'amour des sublimes vertus; c'est là que tu verras ce simulacre éternel du vrai beau dont la contemplation nous anime d'un saint enthousiasme, et que nos passions souillent sans cesse sans pouvoir jamais l'effacer“. [Anmerkung von Rousseau, hier als bloßer 'Herausgeber der Briefe der zwei Liebenden']: „*La véritable philosophie des Amans est celle de Platon [...].“ (II, 11, Brief von Julie an Saint-Preux; OC II, 223).

³¹ „[...] pour nous aimer toujours il faut renoncer l'un à l'autre. [...] soyez l'amant de mon ame.“ (Brief III, 18, wo Julie Saint-Preux ihre religiöse Bekehrung meldet; OC II, 364).

Hölderlin weiß, daß Rousseau sowohl der Verfasser des 'Contrat social' wie des Projekts für einen ewigen Frieden ist. Die Welt zu erneuern, ist im 'Hyperion' ein maßgeblicher Prozeß, wie einst in der 'Nouvelle Héloïse'. Die 'Nouvelle Héloïse' ist sogar das Werk, das die Orientierung zur Modernität, zur Neuheit als Forderung moderner Existenzweise enthält, statt steriler Rückwendung zur Vergangenheit. Aber der 'Hyperion' muß die neue, Rousseau noch unbekannt Option des Engagements in konkreten Freiheitskämpfen und revolutionären Gewalttaten berücksichtigen.

Trotz des friedlichen Tons, der Rousseaus Roman kennzeichnet (außer dem Brief über die Grausamkeit der Menschen, nach der Weltreise), zieht der willentliche Verzicht auf die Liebe von Julie und Saint-Preux nicht die Legitimation nach sich, ein Gedicht zu zeitigen. Im Gegenteil, ihr gegenseitiger Briefwechsel erlöscht, und er wird als verlöschender gezeigt (bezeichnenderweise ist der letzte, lange und bemerkenswerte Brief über Julies Tod von Wolmar verfaßt)³². Am extremen Ende der 'Nouvelle Héloïse' erhält Saint-Preux Julies letzten Abschiedsbrief mit der Ankündigung ihres Todes und zugleich die Nachricht des Freundes Wolmar über ihr Sterben. Dann aber schweigt Saint-Preux, er wird endgültig stumm, er schreibt keinen einzigen weiteren Brief mehr. Der Roman ist zu Ende.

In ganz ähnlicher Weise erhält Hyperion, am Ende des Romans, Diotimas Abschiedsbrief mit der Ankündigung ihres Todes und zugleich die Nachricht des Freundes Notara über ihr Sterben.³³ Aber Hyperion reagiert, seine Trauer wird eine Klage, und er schreibt weiter. Man kann sogar sagen: erst dann beginnt er wirklich zu sein.

Diotima führt Hyperion zuletzt zu seiner höchsten Befreiung, dem Dichterberuf.³⁴ Die Apotheose wird sich in den großen lyrischen Ak-

³² 'La Nouvelle Héloïse', VI, 11 (langer Brief von Wolmar an Saint-Preux); OC II, 703–740.

³³ Dazu Lawrence Ryan: 'Hyperion'. In: Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hrsg. von Johann Kreuzer, Stuttgart/Weimar 2002, 191 und 194 f.

³⁴ Vgl. die zwei letzten moralischen Abschiedsbriefe von Julie an Saint-Preux (VI, 8; OC II, 686–702; und VI, 12, post mortem; 740–743) und die Schlußworte des letzten Abschiedsbriefs der (bald toten) Diotima an Hyperion:

zenten, im dichterischen Gesang des Protagonisten ausdrücken: die Rechtfertigung und die begründete Hoffnung am Ende des Eremiten-Lebens des fremden Protagonisten in seiner eigenen Heimat („Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis“: diese Verse Ovids wurden zum Motto Rousseaus)³⁵. Alles wird schließlich sinnvoll gewesen sein, wenn Hyperion seinen schönen Gesang schaffen wird. Diotimas Opfer erlangt seine Bedeutung, wenn es sich in ein allgemeineres Engagement einordnet, das den Mitlebenden den richtigen Weg zu einer Erneuerung der Welt weist. Diese mündet in die Gesamtheit von Hyperions Briefen an Bellarmin.

Hyperion wird am Ende seines Lebens ein Dichter werden und den 'Hyperion' komponieren. Die einheitliche Stimme und die Rückschau machen aus diesem Nachkommen der 'Nouvelle Héloïse' ein Werk, das den 'Rêveries' verwandt ist und einen neuen einsamen Wanderer erzeugt, einen neuen Eremiten, wie zu Anfang des Romans explizit gesagt wird. Zugleich richtet er seinen Blick auf die Zukunft. Um die Integration in das Engagement eines sozialen Vorhabens zu ermöglichen, mußte dem Verfasser das Leben des Einsamen und die Anordnung der 'Nouvelle Héloïse' begegnet sein.

Aus dem Französischen übersetzt von Bernhard Böschstein

„[...] bald, bald wirst du glücklicher sein. Dir ist dein Lorbeer nicht gereift und deine Myrten verblühten, denn Priester sollst du sein der göttlichen Natur, und die dichterischen Tage keimen dir schon. O könnt' ich dich sehn in deiner künftigen Schöne!“ (KA II, 163).

³⁵ Bei Rousseau wurde Ovids Vers ('Tristia', X, 37) das Epigraph zugleich vom 'Discours sur les sciences et les arts' (1750; OC III, 1) und von 'Rousseau juge de Jean-Jacques' (erst 1782 veröffentlicht; OC I, 657).

Der Tod in Friedrich Hölderlins Briefen und Gedichten

Von

Günter Mieth

*Meinen akademischen Lehrern
H. A. Korff, Ernst Bloch und Hans Mayer
in memoriam*

Friedrich Hölderlin war zeit seines Lebens der Erfahrung des Todes ausgesetzt. Schon sehr bewußt erlebte er den Tod seines „zweiten Vaters“ im Alter von neun Jahren, wovon das frühe Gedicht 'Die Meinige' beredtes Zeugnis ablegt – „Ewig schwebt vor mir der schwarze Sterbetag“ – (MA I, 22, v. 32) und über dessen Wirkung auf sein „Gemüth“ er noch zwanzig Jahre später in einem Brief an die Mutter sprach und dabei den „Hang zur Trauer“ (MA II, 775) erwähnte, der seitdem in ihm, ständig wachsend, wirkte.¹ Während des Sommers 1787 keimte in ihm, als er „öfters Blut“ auswarf (MA II, 408), das Bewußtsein des nahenden Todes auf, was ein Jahr später in dem Gedicht 'Schwärmerei' nachklang. Da war der Tod seiner Tante Volmar, deren Dahinsiechen er fast drei Wochen als Siebzehnjähriger mitleidend erfuhr, worauf er in seinem Brief vom April 1788 an Immanuel Nast eindringlich einging.² Und

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 68–92.

¹ Hingewiesen sei auch auf die zweite Strophe des Gedichts 'Einst und jetzt'. – Zu erinnern wäre natürlich auch an den Tod ihm Nächster Verwandter: Heinrich Friedrich Hölderlin, sein leiblicher Vater, starb 1772 (vgl. dazu die ersten beiden Strophen des Gedichts 'An Thills Grab'), seine Schwester Johanna Christiana Friederike 1775, seine Stiefschwester Anastasia Karolina Dorothea ebenfalls 1775, seine Tante Elisabeth von Lohenschield 1777, in demselben Jahr Geburt und Tod eines anonymen Stiefbruders, 1783 seine Stiefschwester Friederike Rosina.

² In diesen Momenten erinnert er sich auch an den Tod seines leiblichen Vaters und betont, es sei „des Menschen seeligster Gedanke, der Gedanke an die Ewigkeit“ (MA II, 420). Vgl. auch die beiden Stammbucheinträge von 1788 für Johann Friedrich Blum und für Christian Friedrich Hiller (MA II, 965 und 966).

dann griff in sein Leben und Dichten der Tod der Braut seines zu dieser Zeit engsten Freundes Neuffer im April 1795 ein, der Tod einer für Hölderlin „Heiligen“, wodurch er zu dem Bekenntnis veranlaßt wurde: „– der Gott, zu dem ich betete als Kind, mag es mir verzeihen! ich begreife den Tod nicht in seiner Welt – Lieber!“ (MA II, 585)³ Jahre später kam der Tod des Schwagers Breunlin, von dessen Wirkung auf Hölderlin der Brief an seine Schwester vom 19. März 1800 spricht.⁴ Als Hölderlin in Bordeaux war, erfuhr er im Februar 1802 vom Tode seiner Großmutter Heyn. Dies nun allerdings schon zu einer Zeit, da er sein „so lange nun geprüftes Gemüth bewahren und halten“ mußte, daran glaubend, daß auch für ihn ein „edler Tod, ein sicherer Fortgang vom Leben ins Leben aufbehalten“ ist (MA II, 917).⁵ Und schließlich traf ihn der Schicksalsschlag des Todes Susette Gontards, der noch ganz spät in der aus ihrer Perspektive gesprochenen Ode „Wenn aus der Ferne“ (MA I, 911–913) erinnert wird.

Einen anderen Erfahrungskreis berührend, muß an die Tode von ihm verehrter, gar ihm persönlich bekannter Dichter erinnert werden. 1791 schon starb Christian Friedrich Daniel Schubart, den Hölderlin erst im Frühjahr 1789 besucht hatte und an dessen Tod sich die Sage heftete, er sei lebendig begraben worden. Nicht vorstellbar, wie diese kursierende Nachricht den jungen Dichter betroffen haben muß.⁶ 1794 fand Georg Forster in Paris den Tod, starb Gottfried August Bürger und wurde Eulogius Schneider guillotiniert. Und dann muß er vom ‚Selbstmord‘ des verehrten Förderers Gotthold Friedrich Stäudlin Mitte September

³ Vgl. dazu auch schon den Brief vom 25.8.1794 an Neuffer, wo der Tod als ein Vorangehen „auf dem unendlichen Wege zur Vollendung“ erscheint und die Krankheit Rosine Stäudlins, die „scheinbare Schwindsucht“, als „Wirkung eines tief leidenden Gemüts“ (MA II, 547) vermutet wird.

⁴ In diesem Brief klingen neben biblischen Gedanken auch spinozistische Ideen an. – Hinzuweisen wäre auch auf den Tod des Bruders von Hölderlins Freund Landauer kurz vor seiner Ankunft in Stuttgart und auf den Tod des Vaters des Freundes während seines dortigen Aufenthalts. Vgl. dazu auch das Epitaph 'Einen vergänglichen Tag ...' (MA I, 287).

⁵ Nachzutragen wäre noch, daß sich Hölderlin auf der Hin- und Rückreise selbst vom Tode bedroht fühlte. Zur Hinreise vgl. seinen Brief an die Mutter vom 28.1.1802 (MA II, 916) und zur Rückreise Jochen Bertheau: Hölderlins französische Bildung, Frankfurt a.M./Berlin/Bern u.a. 2003, 151–154.

⁶ Vgl. Hölderlins Brief vom September 1792 an Neuffer.

1796 im Rhein bei Kehl erfahren haben, wovon kein direktes Zeugnis überliefert ist. Letztendlich sei das Jahr 1803 genannt, das Friedrich Hölderlin mit dem Tode von drei großen Schriftstellern, denen er auf unterschiedliche Weise anhing und verpflichtet war, konfrontierte: Heine, Herder und Klopstock, von dem es später in dem 'Der Todtengräber' überschriebenen Entwurf, Geschichte und Zeit hinter sich lassend, heißt:

*Klopstock gestorben am Jahrtausend
Also heißet um die Alten die Trauer
Furchtbar scheint mir das und als ein*

Und dann:

*Nichts ist vorauszusagen.
wie Gott hinwegnimmt auf dem Wagen
In der Erde Gesezen einen Heiligen oder Seher. (MA I, 354)⁷*

Bei diesen Versen ist wohl auch an Immanuel Kant, für Hölderlin der „Moses unserer Nation“ (MA II, 726), zu denken, dessen Tod am 12. Februar 1804 eintrat.⁸

Wäre noch am Schluß des einführenden Abschnitts wenigstens hinzuweisen auf andere Wirklichkeits- und Vermittlungsbezüge, die Hölderlins ständige Auseinandersetzung mit dem Tode geprägt haben. In der Frühzeit von Erziehung und Ausbildung vor allem die Bibel: „Floß ja auch für mich das Blut von Golgatha“ (MA I, 21, v. 14), so in dem Gedicht 'Die Meinige'; ganz spät noch die Erinnerung an das Haupt Johannes des Täufers, „Sichtbar auf weilender Schüssel“ (MA I, 461, v. 47) in Denkendorf sowie an den bethlehemitischen Kindermord.⁹ Und natürlich war stets noch der Tod Christi gegenwärtig, wie auch immer die entsprechenden Textstellen verstanden werden mögen.¹⁰

⁷ Dieser Text verdiente wohl in der von Michael Knaupp vorgelegten Fassung eine Einzelinterpretation.

⁸ Von der Wirkung des Todes Friedrich Schillers am 9.5. 1805 auf Hölderlin ist kein Zeugnis von seiner Hand überliefert.

⁹ Vgl. dazu 'Patmos', 3. Fassung, v. 43–47 (MA I, 461).

¹⁰ Hingewiesen sei wenigstens auf die Verse 79–81 der 3. Fassung von

Aber da wirkten auf Hölderlin auch die Tode und unterschiedlichen Todesarten in den politischen Auseinandersetzungen und Kriegen im Jahrzehnt der Französischen Revolution, wovon später zu sprechen sein wird.

Und zu denken ist nicht zuletzt an die Literatur, wohl auch die bildende Kunst, mit ihrer Überlieferung von Todesdarstellungen. Auch sie war für Hölderlin erfahrene Wirklichkeit: die Literatur der Antike, Klopstock, Rousseaus 'Nouvelle Héloïse', Goethes 'Werther', Schillers 'Geschichte des dreißigjährigen Krieges' und 'Wallenstein'.¹¹

Der Anfang von Hölderlins eigenständiger dichterischer Todesgestaltung verweist auf literarische Vorprägungen. In seiner ersten freirhythmischen Hymne mit der Überschrift 'Am Tage der Freundschaftsfeier' bekannte er im Jahre 1788: „Meiner Harfe erster Laut / War Kriegergeschrei und Schlachtengetümmel.“ (MA I, 52, v. 6 f.) Die weiteren Verse:

*Ich sah, Brüder! ich sah
Im Schlachtengetümmel das Roß
Auf röchelnden Leichnamen stolpern,
Und zuken am sprudelnden Rumpf
Den grausen gespaltenen Schädel, (MA I, 52, v. 8–12)*

Diese Lobpreisung eines jedweder Motivierung entbehrenden, inhumanen Tötens wird noch gesteigert durch die Bejahung des kollektiven Selbstmordes nach verlorener Schlacht:

*Verstummet standen sie da
In wilder Verzweiflung da
Und blikten es an das rauchende Schwert
Und schwangen es höher das rauchende Schwert,
Und zielten – und zielten –*

'Patmos' (MA I, 462), in denen der Tod Christi als Signum einer Zeitenwende erscheint.

¹¹ Natürlich ist auch an die philosophische Literatur zu denken: mit ihren Sinngebungen von Tod (und Leben), beginnend mit Heraklit und Platon (Sokrates).

*Und stießen es sich bitterlächelnd
In die wilde braußende Brust.* (MA I, 52, v. 27–33)¹²

Auf der gleichen sprachlichen, Schock erregenden stilistischen Ebene, dem Sturm-und-Drang-Stil verpflichtet, aber inhaltlich nun politisch antityrannisch motiviert, findet sich ein anderer Aspekt des Tötens in der Ode 'Die Weisheit des Traurers' von 1789:

*Halt ein! Tyrann! Es fährt des Würgers Pfeil
Daher. Halt ein! es nahet der Rache Tag
Daß er, wie Bliz die giftge Staude,
Nieder den taumelnden Schädel schmett're.*
(MA I, 82, v. 17–20)¹³

Zwei Jahre später erhält der Tod in der mit einem Rousseau-Motto versehenen 'Hymne an die Menschheit' einen positiven politischen Sinn.¹⁴ Nachdem den „Räubern“, also den fürstlichen Tyrannen, das „Vaterland entwunden“ ist, heißt es nun:

*Sein höchster Stolz und seine wärmste Liebe,
Sein Tod, sein Himmel ist das Vaterland.* (MA I, 122, v. 71 f.)¹⁵

Der Beginn der Interventions- bzw. Revolutionskriege in den Jahren 1792/93 vermochte dann den bis dahin weitgehend abstrakt aufgefaßten Begriffen des Tötens und Mordens einen historisch konkreten Sinn

¹² Vgl. dazu das Gedicht 'Gustav Adolf' (MA I, 68–70) und das sogenannte <Ende einer Gedichtfolge auf Gustav Adolf> (MA I, 73–75) von 1789 sowie seinen Besuch des Schlachtfeldes von Lützen 1795. Hingewiesen sei auch auf den späten Plan eines Gedichts auf den Tod des Dichters und preußischen Majors Ewald von Kleist (MA III, 163), der 1759 an den Folgen der in der Schlacht bei Kunersdorf erlittenen Verwundung starb.

¹³ Vorher schon im Jahre 1788 findet sich in dem Gedicht 'Die Ehrsucht' (MA I, 32 f.) die Verurteilung von Eroberungskriegen mit der Folge ziviler Opfer.

¹⁴ Vgl. dazu auch schon die 'Hymne an die Unsterblichkeit' von 1790 (MA I, 95–98, v. 95 f.).

¹⁵ Vgl. 'Kanton Schweiz' (MA I, 134–136, v. 74–78) und dazu wiederum Uwe Hentschel: Mythos Schweiz. Zum deutschen literarischen Philhelvetismus zwischen 1700 und 1850, Tübingen 2002, 206 f.

zu geben, eine Sinnrichtung, die auf den Opfertod zielt. In seinem Brief an die Mutter vom November 1792 lesen wir:

Und wenn es sein muß, so ist es auch süß und groß, Gut u. Blut seinem Vaterlande zu opfern, und wenn ich Vater wäre von einem der Helden, die in dem großen Siege bei Mons starben, ich würde jeder Träne zürnen, die ich über ihn weinen wollte. Rührend ist und schön, daß unter der französischen Armee bei Mainz, wie ich gewiß weiß, ganze Reihen stehen von 15 u. 16jährigen Buben. (MA II, 493 f.)

Und dann heißt es am Schluß des Briefes weiter in erstaunlichen, wenn nicht gar erschreckenden Formulierungen:

Wenn man sie ihrer Jugend wegen zur Rede stellt, sagen sie, der Feind braucht so gut Kugeln u. Schwerder, um uns zu tödten, wie zu größern Soldaten, u. wir exerziren so schnell als einer, u. wir geben unsren Brüdern, die hinter uns im Gliede steh'n, das Recht, den ersten von uns niederzuschießen, der in der Schlacht weicht. (MA II, 494)

Diejenigen, die den 2. Weltkrieg erfahren haben oder noch konkret erinnern, werden assoziieren, daß hier im Grunde die Legitimation standrechtlicher Erschießung bei Zurückweichen vor dem Gegner in der Schlacht indirekt vorweggenommen wird. Wenn der Opfertod in einem gerechten Kampfe für das Vaterland politisch geboten und moralisch legitimiert ist, wenn es „süß und groß“ oder gar schön ist, für das anti-feudal gedachte „Vaterland“ zu sterben, dann ist wohl doch schon hier die Möglichkeit einer nationalistischen Todeskonzeption keimhaft vorgeprägt. Ist nicht mit der durchaus auf diese Konstellation beziehbaren Formulierung im 'Hyperion', daß „der Knechtsdienst tödtet, aber gerechter Krieg macht jede Seele lebendig“ (MA I, 700), ist nicht bereits mit der abstrakten, dialektisch unvermittelten Antithetik eine Grenze humanistischen Todesverständnisses überschritten? Natürlich wird damit das Thema deutscher Ideologie im Zeichen der Französischen Revolution tangiert.

Was in Hölderlins Brief vom November 1792 in Hinblick auf den politisch motivierten Tod in einem revolutionären Verteidigungskrieg unmißverständlich bekannt wird und Jahre später in der aus dem

‘Hyperion’ zitierten Kurzformel, nun freilich in den Erzählvorgang integriert, wieder aufscheint, zeigt sich auf lyrischer Ebene in den Oden ‘Die Schlacht’, ‘Der Tod fürs Vaterland’ und ‘An Eduard’. Den Entstehungsprozeß des ersten Gedichts neuerdings bedenkend, war die ihm zugrunde liegende antithetische Fixierung von „Knechtsdienst“ und „gerechtem Krieg“, von Tod und Leben durchaus im historischen Kontinuum der 90er Jahre schon eine Prädisposition für die Verlagerung des Akzents des Todesmotivs von einer sozial-revolutionären zu einer nationalen Komponente. Anders formuliert: Die antithetische Gegenüberstellung von ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘, im Zeitalter der Aufklärung durchaus progressiv bürgerlich gedacht, war gerade wegen ihrer Radikalität offen für einander ebenso radikal entgegengesetzte Verständnis- und Verhaltensweisen in Revolution und Krieg. Es ging ja nicht nur um den Opfertod für ein wie auch immer verstandenes „Vaterland“, sondern auch schon um die revolutionäre Bejahung der Ermordung von ‚schändlichen Tyrannen‘ und „Volksschändern“, und dies im Sinne der „heilige[n] Nemesis“ (MA II, 501), wie Hölderlin Ende Juli 1793 an den Bruder mit Bezug auf Marat schrieb.¹⁶ Und ein Jahr später formulierte er, wenn auch etwas zurückhaltender, seine Zustimmung dazu, daß Robespierre „den Kopf lassen mußte“ (MA II, 546). Die den heutigen Leser sicher nicht nur an die Guillotine erinnernde Formulierung verweist auf das damals in die Geschichte gebrachte – soll man sagen „Phänomen“? – des Terrors.¹⁷ Friedrich Hölderlin bejahte den sinnträchtigen Opfertod und den notwendigen Opfermord. Der Tod des einzelnen Individuums zählt nicht, wenn es um das Leben des „Vaterlandes“ geht:

¹⁶ Vgl. dazu auch die antike Legitimation durch die mehrfache Bezugnahme auf Harmodios und Aristogeiton.

¹⁷ Noch in Bordeaux wird Hölderlin gewiß vom Verhalten eines zum Tode durch die Guillotine verurteilten Mannes erfahren haben, worauf in meiner Monographie von 1978 verwiesen worden ist: G.M.: Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution, Berlin 1978, 140f. (2. Auflage Würzburg 2001, ebd.). – Möglicherweise findet sich ein Reflex dieser ihm wohl berichteten Episode in Hölderlins Begriff von „heroischer Virtuosität“ (MA II, 371) in den ‘Anmerkungen zur Antigonä’.

*Und Siegesboten kommen herab: Die Schlacht
Ist unser! Lebe droben, o Vaterland,
Und zähle nicht die Todten! dir ist,
Liebes, nicht Einer zu viel gefallen.* (MA I, 226, v. 21–24)¹⁸

Im Angesicht von Terror und Aggression, Aggression und Terror in gegenwärtiger Welt, deren europäischer Teil weitgehend durch die Französische Revolution samt ihren ideologischen Implikationen und ihren kriegerischen Folgen geprägt ist, muß für den heutigen Leser den vielleicht erschreckenden Schlußversen, sie historisierend, sogleich hinzugefügt werden: Hölderlin dachte in diesen Jahren an das „untergehende“ und „übergehende“ Vaterland.¹⁹ In dem geschichtsphilosophischen Entwurf, der mit dem Begriff „Das untergehende Vaterland“ beginnt, versuchte er nichts weniger als Revolution und damit historisch notwendigen Tod philosophisch zu begreifen.²⁰ Auch auf die in diesen Kontext gehörende Ode ‘An Eduard’ sei hingewiesen. In ihr ist der Opfertod an die Freundschaft gebunden und bereichert durch den Aspekt des Opfertodes des Dichters: im Moment des Gesanges, des Dichtens, was natürlich schon der Ode ‘Der Tod fürs Vaterland’ eingeschrieben war.

Einige Zeit später taucht das Todesmotiv im Zusammenhang mit Schlacht/Krieg wiederum an bedeutungsträchtiger Stelle auf: in der letz-

¹⁸ Die letzten Verse, beginnend mit „Lebe droben“, waren 1936 im Berliner Olympia-Stadion in Stein gehauen. Vgl. dazu: Klassiker in finsternen Zeiten 1933–1945, Marbach am Neckar 21983, Bd. 1, 343. – Mit der gebotenen Zurückhaltung sei auch die glaubhafte, mir von Kurt Kanzog überlieferte Episode erwähnt: H.A. Korff, der kein Anhänger des Nationalsozialismus war, habe 1940 auf der Treppe im Gebäude der alten Leipziger Universität diese Ode rezitiert. – Siehe auch Gerhard Kurz: Hölderlin 1943. In: Hölderlin und Nürtlingen, hrsg. von Peter Härtling und Gerhard Kurz, Stuttgart 1994, 103–128; hier 115–118, wo zurecht auf die von Hölderlin vorgegebene Ästhetisierung des Krieges und des Todes eingegangen wird.

¹⁹ Aufschlußreich in diesem Zusammenhang sind die Forschungsergebnisse von Axel Kuhn: Von der deutsch-französischen Verbrüderung zur Franzosenfeindschaft. Die Jenaer Studentenbewegung zwischen 1789 und 1817. In: Nation als Stereotyp. Fremdwahrnehmung und Identität in deutscher und französischer Literatur, hrsg. von Ruth Florack, Tübingen 2000, 189–202.

²⁰ Vgl. dazu auch schon Hölderlins Brief vom 10.1.1797 an Ebel, in dem die Hoffnung durchbricht, daß der „Verwesung“, dem Tode, zur Wiederkehr führend, ein historischer Sinn innewohnt (MA II, 643).

ten Fassung der Ode 'Stimme des Volks', hier in die Antike gerückt bzw. aus ihr hervorgeholt. Mit der Evozierung der Perserkriege wirkt historisch bezeugter Opfermut gleichsam traditionsbildend fort: vom 6. Jahrhundert über das 1. Jahrhundert bis in die Zeit um 1800:

*So hatten es die Kinder gehört, und wohl
Sind gut die Sagen, denn ein Gedächtniß sind
Dem Höchsten sie, doch auch bedarf es
Eines, die heiligen auszulegen.* (MA I, 333, v. 69–72)

Das tödliche Opfer im Kriege erscheint so in historischer Perspektive doppelt gebrochen. Ungewisse Gegenwart, mit ungewisser Zukunft schwanger gehend, sucht nach einer Vergewisserung in der antiken Vergangenheit, um schließlich dort als Steigerung nur die „Todeslust“ der Völker zu finden. Die Textstelle „und Völker auch / Ergreift die Todeslust“ (MA I, 332, v. 18 f.) gebietet wegen ihrer exzeptionellen Wortprägung „Todeslust“ besondere Beachtung. Dieses Kompositum, offensichtlich von Hölderlin in die deutsche Sprache gebracht und bei Goethe trotz seines viel umfassenderen Wortschatzes nicht nachweisbar,²¹ wird hier in einem historisch objektiven Sinn gebraucht.²² Die moralischen oder juristischen Kategorien von ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘ zählen nicht mehr. Geprägt wird ein Begriff, der einen gleichsam völkerpsychologischen Trieb im Auge hat. Umso überraschender, wenn nicht gar irritie-

²¹ Diese Information verdanke ich Gert Liebich von der Leipziger Arbeitsstelle des 'Goethe-Wörterbuchs'. – Zur Todesauffassung Goethes vgl. Abschied und Übergang. Goethes Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Auswahl von Peter Heuer, Erläuterungen und Nachwort von Werner Keller, Zürich 1993. – Der Erwähnung wert vielleicht auch, daß der Begriff „Todeslust“ bei Ludwig Tieck zu finden ist.

²² Vgl. dazu auch in den 'Anmerkungen zum Oedipus' folgenden Passus: „und der treue gewisse Geist im zornigen Unmaas leidet, das, zerstörungsfroh, der reißenden Zeit nur folgt.“ (MA II, 312) – Hinzuweisen wäre vielleicht auch an dieser Stelle auf Hölderlins Brief vom November 1802 an Böhlendorff, in dem Hölderlin von seinem Interesse schreibt für „das wilde kriegerische“, „das rein männliche, dem das Lebenslicht unmittelbar wird in den Augen und Gliedern und das im Todesgeföhle sich wie in einer Virtuosität fühlt, und seinen Durst, zu wissen, erfüllt.“ (MA II, 921) Vielleicht hängt auch dieser Passus mit der Episode in Bordeaux zusammen, auf die in Anm. 17 hingewiesen wurde.

rend muß es scheinen, wenn Hölderlin diesen Trieb als göttlich-natürlich gegründet ansieht.

Bereits in den ersten Strophen der Ode wird ein Rahmen gesetzt, wodurch die historischen Bezüge der „Todeslust“ auf eine noch höhere Stufe der Verallgemeinerung gehoben werden:

*Denn selbstvergessen, allzubereit den Wunsch
Der Götter zu erfüllen, ergreift zu gern
Was sterblich ist, wenn offenen Aug's auf
Eigenen Pfaden es einmal wandelt,*

Ins All zurück die kürzeste Bahn; (MA I, 331, v. 9–13)²³

„Das wunderbare Sehnen dem Abgrund zu“, der Reiz des „Ungebundene[n]“ (MA I, 332, v. 17 f.) ist nichts anderes als der Drang nach dem – juristisch formuliert – Suizid, aus christlicher Sicht Selbstmord, wertfreier und die individuelle Entscheidung des Individuums respektierend: Selbsttötung.²⁴ Diese Thematik erscheint bei Hölderlin in ihrer individuellen und gesellschaftlich-historischen Begründung vielfach gebrochen. Da ist die von Hölderlin erinnerte Selbsttötung des Ajax in dem Gedicht 'Mnemosyne'. Wie eingemeißelt in Stein steht da: „Und immer / Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht.“ (MA I, 437, v. 12 f.) Zu sprechen wäre nun vom 'Tod des Empedokles' im Ätna, von Hölderlin in mehreren Ansätzen gestaltet, die nicht zuletzt durch jeweils gewandelte

²³ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf das Motto des 2. Bandes des 'Hyperion', entnommen dem 'Ödipus auf Kolonos' von Sophokles. – Zum Tod im 'Hyperion'-Roman vgl. Margarethe Wegenast: Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des 'Hyperion', Tübingen 1990, 133 ff., 167 ff., 170, 210 f.

²⁴ Vgl. dazu Ursula Baumann: Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Weimar 2001. – Auf die in diesem Zusammenhang wesentliche Rezeption der Stoa sei nur hingewiesen. Zum ‚Selbstmord‘ in der Antike vgl. etwa Gottfried Schieman: Suizid. In: Der Neue Pauly, Bd. 11, Stuttgart/Weimar 2001, Sp. 1093 f. oder: Lexikon der Antike, hrsg. von Johannes Irmscher, Leipzig 1972. Auch Ernst Blochs Ausführungen dazu sind wohl aufschlußreich: Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956, Bd. I, Frankfurt a.M. 1985, besonders 430.

historische Konstellationen begründet waren.²⁵ Weniger beachtet ist der biographische und zeitgeschichtliche Kontext des Auftauchens des Motivs des Opfertods bei Hölderlin. Der deutlichste Hinweis darauf findet sich im Entwurf der Ode 'Empedokles' aus dem Jahre 1797, der so schließt:

*Kühn war, wie das Element das ihn hinwegnahm,
Der Getödtete, kühn und gut,
Und ich möchte ihm folgen, dem
Heiligen Manne,
Hielte die zarte Liebe mich nicht.*

(MA I, 186, v. 10–14)²⁶

Die hier direkt auf Hölderlin selbst bezogene Versuchung des Suizids, noch von der „zarten Liebe“ gebändigt, erscheint politisch motiviert in der Ode 'Die Schlacht', wo im Entwurf – unvermittelter als in der endgültigen Fassung – zu lesen ist: „Nun aber geh' ich nieder ins Schattenreich“ (MA III, 99).

Zwei Jahre später, in einem Brief an Ebel vom November 1799, zur Zeit der Arbeit am 'Empedokles', sprach Hölderlin von dem für ihn unbegreifbaren Schicksal, das Demut bewirke „vor der allmächtigen alles beherrschenden Noth“. „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.“ (MA II, 847) Tod erscheint hier als tragisch-notwen-

²⁵ Dies hat als erster Klaus Pezold auf der von Hans Mayer 1962 an der Karl-Marx-Universität Leipzig veranstalteten Romantik-Konferenz überzeugend herausgearbeitet: Zur Interpretation von Hölderlins 'Empedokles'-Fragmenten. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 12. Jg., 1963, 519–524. – Übrigens trat der Verfasser dieses Beitrages auf dieser Konferenz erstmals mit einem Kurzvortrag 'Zu Hölderlins ästhetischen Anschauungen' auf, einem von Hans Mayer vorgeschlagenen Thema. Wesentliche Anregungen empfing er dabei von der bei Friedrich Beißner erarbeiteten Dissertation von Lawrence J. Ryan über 'Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne' (Stuttgart 1960).

²⁶ Michael Franz vertritt die Ansicht, daß das Hölderlinsche „ich möchte“ nicht als Ausdruck eines Wunsches gedeutet werden muß, sondern auch als Modalverb verstanden werden kann.

dige Resultante aus dem Zusammenstoß der zeitgeschichtlich begründeten Notwendigkeit mit dem Bestreben „reiner selbstständiger Menschen“. Hier geht es nicht nur um Ebels Erfahrungen in Frankreich, sondern gleichzeitig um die im 'Empedokles' und im 'Hyperion' poetisch zum Ausdruck kommende Todesproblematik. Schon der Brief an Ebel erwähnt das Susette Gontard bedrohende Schicksal, „endlich zu vertrauern“ (MA II, 846), also in der Trauer den Tod zu finden. In demselben Monat wird von dieser realen Möglichkeit und gleichzeitig poetischen Notwendigkeit im Briefentwurf an Susette Gontard gesprochen. In diesem Kontext taucht die Idee des gemeinsamen Suizids auf: „dieser ewige Kampf und Widerspruch im Innern, der muß Dich freilich langsam tödten, und wenn kein Gott ihn da besänftigen kann, so hab' ich keine Wahl, als zu verkümmern über Dir und mir, oder nichts mehr zu achten als Dich und einen Weg mir Dir zu suchen, der den Kampf uns endet.“ (MA II, 834) Natürlich denkt man bei diesem Zitat an Heinrich von Kleist.²⁷

Hier ist nun über Liebe und Tod zu sprechen: eine Liebe, die in dem Entwurf zur Ode 'Empedokles' noch Halt gebend wirkte, sich indessen später in Todessehnsucht verkehrte. In der Ode 'Der Abschied' heißt es in den Versen 21–26:

*Reich die Schaale mir selbst, daß ich des rettenden
Heiligen Giftes genug, daß ich des Lethetranks
Mit dir trinke, daß alles
Haß und Liebe vergessen sei!*

*Hingehn will ich. Vielleicht seh' ich in langer Zeit
Diotima! dich hier. (MA I, 326, v. 21–26)²⁸*

Gegen die Todessehnsucht regte sich allerdings gleichzeitig mit deren Auftreten Widerspruch, so schon im Brief vom 2. Juni 1796 an den Bruder:

²⁷ Verwiesen sei an dieser Stelle auf das frühe Gedicht 'Schwärmerei', dem allerdings schon durch die Überschrift eine verfremdete Rezeption vorgegeben ist.

²⁸ Bei einer gründlichen Gesamtschau dieser Thematik müßten auch die Ode 'Abendphantasie' (MA I, 230f., v. 13–17) und der Entwurf 'An' (MA I, 240) einbezogen werden.

Freilich sehnen wir uns oft auch, aus diesem Mittelzustand von Leben und Tod überzugehn in's unendliche Seyn der schönen Welt, in die Arme der ewigjugendlichen Natur, wovon wir ausgegangen. Aber es geht ja alles seine stete Bahn, warum sollten wir uns zu früh dahin stürzen, wohin wir verlangen. (MA II, 621)²⁹

Mehr als fünf Jahre später wird die Versuchung der Selbsttötung energischer abgewiesen und dieser Trieb nicht mehr als göttlich-, naturgegründet angesehen, so im Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801:

Aber ich thue, was ich kann, so gut ichs kann, und denke, wenn ich sehe, wie ich auf meinem Wege auch dahin muß wie die andern, daß es gottlos ist und rasend, einen Weg zu suchen, der vor allem Anfall sicher wäre, und daß für den Tod kein Kraut gewachsen ist. (MA II, 914)

Die hier zum Ausdruck kommende Abwehr des Suizids taucht auch schon früher in der Lyrik mit dichterischer Sinngebung auf. In der programmatischen Ode 'Mein Eigentum' finden sich folgende Verse:

*Und daß auch mir zu retten mein sterblich Herz
Wie andern eine bleibende Stätte sei
Und heimathlos die Seele mir nicht
Über das Leben hinweg sich sehne*

Sei du, Gesang, mein freundlich Asyl! (MA I, 238, v. 37–41)

Auch in der Ode 'Stimme des Volks' wird der „Wunsch der Götter“, „ins All zurück die kürzeste Bahn“ zu gehen, diese unerhörte, antichristliche Aussage, im Sinne der Götter den Tod im „All“ der Natur zu suchen, konterkariert mit der Orientierung auf das Leben:

*Doch minder nicht sind jene den Menschen hold,
Sie lieben wieder, so wie geliebt sie sind,
Und hemmen öfters, daß er lang im
Lichte sich freue, die Bahn des Menschen.*

(MA I, 332, v. 29–32)

²⁹ Zur dichterisch gestalteten Todessehnsucht und deren Abwehr könnten natürlich weitere Belegstellen herangezogen werden.

Der Roman 'Hyperion' ist hier natürlich nahe mit dem in ihm erzählerisch vermittelten Gegensatz der beiden Aussagen: „Du wirst noch mancherlei versuchen, wirst – / O Gott! und deine letzte Zufluchtsstätte wird ein Grab seyn“ (I, 120) einerseits und andererseits dem Satz: „die dichterischen Tage keimen dir schon.“ (II, 104)

Die letzte entschieden formulierte Aussage zur Lebens-/Todesproblematik, nun historisch-mythologisch verwurzelt, findet sich im freirhythmischen Gedicht 'Der Einzige':

*Ich weiß es aber, eigene Schuld
Ists! Denn zu sehr
O Christus! häng' ich an dir,
Wiewohl Herakles Bruder
Und kühn bekenn' ich, du
Bist Bruder auch des Eviars, der
Die Todeslust der Völker aufhält und zerreißt den Fallstrick,
Fein sehen die Menschen, daß sie
Nicht gehn den Weg des Todes und hüten das Maß, daß einer
Etwas für sich ist [...] (KA I, 348, v. 50–59)*

Zu sprechen ist nun vom Tod des Dichters, weiter gefaßt vom Tode „heiliger Männer“. Noch einmal zu erwähnen ist hier der zeitkritische Opfertod des Empedokles, auf eine „Wende“ in der Geschichte „des Vaterlands“ gerichtet. Zu Hölderlins Trauerspielplänen gehörte bekanntlich auch der Tod des Sokrates.³⁰ Wie stark auch bei diesem Plan die griechische Antike auf die deutsche Gegenwart bezogen werden sollte, läßt sich an dem bislang kaum beachteten Gedichtentwurf mit der Überschrift 'Zu Sokrates Zeiten' aus dem Jahre 1800 ablesen:

³⁰ Zur geistigen Gegenwart von Sokrates schon im Tübinger Stift vgl. die mit Hilfe des Index leicht zu findenden Belege bei Michael Franz: Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996.

Zu Sokrates Zeiten.

Vormals richtete Gott.

Könige.

Weise.

wer richtet denn itzt?

Richtet das einige

Volk? die heilige Gemeinde?

Nein! o nein! wer richtet denn itzt?

*ein Natterngeschlecht! feig und falsch
das edlere Wort nicht mehr*

Über die Lipp.

O im Nahmen

ruf ich

Alter Dämon! dich herab

Oder sende

Einen Helden

Oder

die Weisheit. (MA I, 273)³¹

Die Drastik des zeitgeschichtlichen Urteils sowie die radikale Negierung christlicher Glaubensinhalte mit der Herabrufung des Dämons des Sokrates, um in der Gegenwart „tödtend“ und „belebend“ (MA I, 282, v. 30) zu wirken, enthüllen ihre Aussagerichtung, sofern die zwei Jahre früher entstandene Ode über ‘Vanini’, den „heiligen Mann“, herangezogen wird. Ähnlichkeiten in Tendenz und Sprachgestus sind unübersehbar:

³¹ Vgl. dazu den Anfang von Hölderlins Brief-Entwurf an Susette Gontard von Ende Juni 1799 (Anm. 32). Vielleicht ist hier auch ein Hinweis auf die Kurzode ‘An unsre großen Dichter’ angebracht.

Heiliger Mann! o warum nicht kamst du

Vom Himmel her in Flammen zurück, das Haupt

Der Lästlerer zu treffen und riefst dem Sturm;

Daß er die Asche der Barbaren

Fort aus der Erd', aus der Heimath werfe!

(MA I, 196, v. 4–8)³²

Die Wirklichkeit der Terreur in der Französischen Revolution ist da nicht fern. Näher allerdings Hölderlins eigenem Schicksal ist das Ende des Sängers Orpheus. Der Entwurf zur Ode ‘Dichtermuth’ unter der Überschrift ‘Muth des Dichters’ endet so:

Wenn denn einer auch wohl liebend des feindlichen

Augenblicks nicht gewahrt, weh! und die schmeichelnde

Lebenswooge den frohen

Lauscher schwindelnd hinunterzieht.

und der Strom das Haupt des Zerrissenen

Und sein Saitenspiel wälzt

Arglos fiel er und edel

Starb in edlem Beruf er doch. (MA I, 241, v. 25–32)

Noch deutlicher artikuliert sich der Bezug auf die Gegenwart in der Vorstufe zu diesem Text mit den Versen:

³² Der „Sterbende“ wird von der „heil’gen Natur“ empfangen, der spinozistisch erlebten und geliebten Substanz (Amor Dei intellectualis). Vgl. dazu den Lehrsatz 33 des V. Teils von Spinozas ‘Ethik’. – Zitiert sei hier der bei einer Interpretation des Gedichtentwurfs heranzuziehende Anfang von Hölderlins Briefentwurf an Susette Gontard von Ende Juni 1799: „Täglich muß ich die verschwundene Gottheit wieder rufen. Wenn ich an große Männer denke, in großen Zeiten, wie sie, ein heilig Feuer, um sich griffen, und alles Todte, Hölzerne, das Stroh der Welt in Flamme verwandelten, die mit ihnen aufflog zum Himmel, und dann an mich, wie ich oft, ein glimmend Lämpchen umhergehe, und betteln möchte um einen Tropfen Öl, um eine Weile noch die Nacht hindurch zu scheinen – siehe! da geht ein wunderbarer Schauer mir durch alle Glieder, und leise ruf’ ich mir das Schreckenswort zu: lebendig Todter!“ (MA II, 779).

*Augenblicks nicht gewahrt, der in das furchtbare
Wilde Leben ihn wirft, und
Der Mänadische Reigen ihn,*

Den Verlorenen, ergreift, (MA III, 124)

Daß in diese Verse wohl die Erfahrung der Selbsttötung Gotthold Friedrich Stäudlins eingegangen ist, sei nur angedeutet und der Hinweis auf die Ode 'Heidelberg' angefügt. Später, durch die Stoa mit ihrer Auffassung der Ataraxie, des Gleichmuts, lebensphilosophisch fundiert,³³ können dann die Schlußverse der 2. Fassung von 'Dichtermuth' lauten:

*Ihn erwartet, auch ihn nimmt, wo die Stunde kömmt,
Seine purpurne Fluth; sieh! und das edle Licht
Gehet, kundig des Wandels,
Gleichgesinnet hinab den Pfad.*

*So vergehe denn auch, wenn es die Zeit einst ist
Und dem Geiste sein Recht nirgend gebricht, so sterb'
Einst im Ernste des Lebens
Unsre Freude, doch schönen Tod!*
(MA I, 284f., v. 21–28)³⁴

Der eigene Tod wird dann direkter angesprochen in der Schlußstrophe der Ode 'Thränen', gebunden an die Erinnerung der toten „Helden“ auf den griechischen „Inseln der Liebe“, an die Gefahr, der „himmlischen Liebe“ zu vergessen, und an die Bitte, daß ihm „ein Gedächtniß“ nachlebe:

*Ihr waichen Thränen, löschet das Augenlicht
Mir aber nicht ganz aus; ein Gedächtniß doch,
Damit ich edel sterbe, laßt ihr
Trügrischen, Diebischen, mir nachleben.*
(MA I, 441, v. 17–20)

³³ Vgl. dazu die Anm. von Jochen Schmidt: KA I, 686.

³⁴ Vgl. auch 'Unter den Alpen gesungen', v. 21–24 und dazu Bernhard Böschstein [Anm. 37], 64f.

Die schon in dieser Ode wirksame Idee der Ekpyrosis, des Untergangs einer Weltperiode durch Feuer,³⁵ also deren Tod, wird in dem Gedicht 'Lebensalter' beherrschend:

*Ihr Städte des Euphrats!
Ihr Gassen von Palmyra!
Ihr Säulenwälder in der Eb'ne der Wüste,
Was seid ihr?
Euch hat die Kronen,
Dieweil ihr über die Gränze
Der Othmenden seid gegangen,
Von Himmlischen der Rauchdampf und
Hinweg das Feuer genommen; (MA I, 446, v. 1–9)*

Hier nun am Schluß ebenfalls der Todesgedanke, hervorgerufen von der nur noch als Ruinen erinnerten antiken Welt. „Lebensalter“ und Zeitalter fließen ineinander, verfließen. Die zwiefach gegründete Entfremdungserfahrung spricht sich in einer ganz subjektiven Andeutung des Todes der Götter aus: „und fremd / Erscheinen und gestorben mir / Der Seeligen Geister.“ (MA I, 446, v. 13–15)

Mit der nur noch im Untergang erinnerten antiken Welt sind auch die antiken Götter gestorben, ihre Wiederkunft ist nicht mehr zu erhoffen. 'Mnemosyne':

*Und vieles
wie auf den Schultern eine
Last von Scheitern ist
Zu behalten. Aber bös sind
Die Pfade. (MA I, 437, v. 5–9)*

In diesem Moment, da der Untergang über den Übergang, der Tod über das Leben zu triumphieren scheint, da „unrecht, / Wie Rosse, gehn die gefangenen / Element' und alten / Geseze der Erd. Und immer / Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht.“ (MA I, 437, v. 9–13), heißt es gegenläufig prononciert: „Vieles aber ist / Zu behalten. Und Noth die Treue.“

³⁵ Vgl. die Anmerkung von Jochen Schmidt: KA I, 840f.

(MA I, 437, v. 13 f.) Vielleicht ist dies die Stelle, um auf die faszinierenden Forschungsergebnisse, die Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni eben vorgelegt haben, wenigstens hinzuweisen.³⁶

Der Tod antiker Helden – Achill, Ajax, Patroklos, „Und es starben / Noch andere viel.“ (MA I, 438, v. 44 f.) – wird angesprochen, also an verschiedene Todesarten gemahnt;³⁷ damit läßt Hölderlin wohl den Tod ihm innig verbundener Menschen durchscheinen. Auch der Tod Christi kommt hier zur Sprache, allerdings zwiefach gebrochen und kritisch in die Ferne gerückt. Viel näher ist dagegen und betroffen machend der Untergang von „Elevtherä, der Mnemosyne Stadt“ (MA I, 438, v. 46). Die von Hölderlin erfahrene und immer wieder reflektierte Relation Held – Dichter, realer, vergehender Geschichte und idealer, sie bewahrender Erinnerung – „Andenken“ – findet in diesem Gedicht eine mit dem möglichen Tod des Gedächtnisses negative Akzentuierung. Nachdem ein großer revolutionärer Versuch der Verjüngung gescheitert war, tauchte die tödliche Gefahr des Abbruchs geschichtlicher Kontinuität, die Gefahr des Todes der poetischen Erinnerung auf.³⁸ Indessen: Die Hoffnung auf Leben, auf Weiterleben ist auch in diesem Todesgedicht nicht definitiv verabschiedet. Neben den Todeszeichen gibt es in der mittleren Strophe die Lebenszeichen: „die Tageszeichen“. Ein Hoffnungsschimmer am fernen Zeithorizont bleibt, wenn auch nur in Form einer sentimentalischen Idylle:

[...] und es blühet

*An Dächern der Rauch, bei alter Krone
Der Thürme, friedsam; gut sind nemlich*

³⁶ Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni: *Analecta Hölderliniana*. Zur Hermetik des Spätwerks, Würzburg 1999. Zur Todesproblematik vgl. vor allem 64 f., 106, 142 f. und 184 f. – Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni: *Analecta Hölderliniana II*. Die Aufgabe des Vaterlands, Würzburg 2004. Vgl. hier vor allem die Seiten 83 ff., 103 ff., 198 ff.

³⁷ Vgl. dazu Bernhard Böschstein: „Frucht des Gewitters“. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution, Frankfurt a.M. 1989, 187 ff. – Als Beleg dafür, wie sehr Hölderlin über die verschiedenen Todesarten nachgedacht hat, mag nur auf den Brief vom 4.12.1801 an Böhlendorff verwiesen sein.

³⁸ Ein anderes, auf Herder zurückgehendes Verständnis dieses Gedichts findet sich bei Ulrich Gaier: Hölderlin. Eine Einführung, Tübingen/Basel 1993, 416–419.

Hat fernher gegenredend die Seele

Ein Himmlisches verwundet, die Tageszeichen. (MA I, 438, v. 21–25)

In Hölderlins Briefen und Gedichten taucht allerdings nicht nur der reale Tod auf, wie er ihn in unterschiedlicher Gestalt und verschiedenartig vermittelt erfuhr und in wechselnder Perspektive und stilistischer Ebene im eigentlichen Sinne zu verarbeiten suchte.³⁹ Erfahren und gestaltet wird von ihm daneben und darüber hinaus ein sowohl psychisch wie sozial gegründetes Phänomen, das er mit dem Begriff „lebendig-todt“ bezeichnete – übrigens ein Begriff, der gleichfalls wie „Todeslust“ bei Goethe nicht auftaucht.⁴⁰ Bei diesem Phänomen handelt es sich um einen zentralen Erfahrungswert von Hölderlins Poesie, der schließlich nichts weniger umfaßt als die Erscheinungsform totaler sozialer Entfremdung und individueller Selbstentfremdung.

Der früheste lyrische Beleg für das ‚Lebendig-tot-Sein‘ findet sich als Rückblick in dem Reimgedicht ‚Diotima‘, wo der Dichter davon spricht, daß die „Last der Zeit“ ihn „beugte“, und sein „Leben, kalt und bleich, / Sehnd schon hinab sich neigte / In der Schatten stummes Reich;“ (MA I, 173 f., v. 37–40).⁴¹ Hier ist wohl an den Tod Rosine Stäudlins zu denken. Wie dann die Liebe zu Susette Gontard Hölderlins

³⁹ Wenn es das Thema nicht verböte, ließe sich durchaus eine systematische Darstellung wagen. Kein anderer Dichter der Epochenschwelle um 1800 hat das Thema des Todes derart vielfältig und vielschichtig zu erfassen gesucht: in brieflicher und theoretischer Reflexion, in lyrischen Gedichten, in Epik und Dramatik; präsentisch, rückerinnernd und futurisch, als individuelles, politisches und historisches Phänomen, als realen Hergang und ideellen Vorgang, als Bedrohung und Hoffnung, als Einheit von „Untergang“ und „Übergang“. Erwähnt seien nur die Begriffe Palingenesie und Apokatastasis (panton). Vgl. dazu etwa die Anm. MA III, 86 und KA I, 708 f. und 896 f. Ausführlicher dazu Jochen Schmidt: Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen ‚Friedensfeier‘ – ‚Der Einzige‘ – ‚Patmos‘, Darmstadt 1990, 92–97.

⁴⁰ Vgl. Anm. 21.

⁴¹ Vgl. auch Hölderlins Brief vom 2.6.1796 an den Bruder, in dem der „Mittelzustand von Leben und Tod“ erwähnt wird (MA I, 621) und die daraus entspringende Todessehnsucht. – Schon ein Jahr vorher heißt es in dem Gedicht ‚An die Natur‘: „Todt ist nun, die mich erzog und stillte, / Todt ist nun die jugendliche Welt, / Diese Brust, die einst ein Himmel füllte, / Todt und dürftig, wie ein Stoppelfeld;“ (MA I, 158 v. 49–52). – Vgl. ebenfalls das Briefzitat in Anm. 32.

Lebensgefühl verwandelte, ist hinlänglich erörtert worden. Unverzichtbar aber sind im angestrebten Argumentationszusammenhang die Ausführungen im Brief an die Schwester vom 4. Juli 1798:

Du bist glücklich, und würdest es noch viel mehr fühlen, wenn du sähest, wie die Prunkwelt freudelos und trostlos ist, nicht nur für unser einen, sondern auch für solche, die drinn leben und viel daraus zu machen scheinen, indeß geheimer Unmuth, den sie selbst nicht recht verstehen, ihnen an der Seele nagt. Je mehr Rosse der Mensch vor sich vorausspannt, je mehr der Zimmer sind, in die er sich verschließt, je mehr der Diener sind, die ihn umgeben, je mehr er sich in Gold und Silber steckt, um so tiefer hat er sich ein Grab gegraben, wo er lebendig-todt liegt, daß die andern ihn nicht mehr vernehmen und er die andern nicht, trotz all des Lärms den er und andre machen. (MA II, 693)

Die Erfahrung des Scheiterns der – freilich von Anfang an idealisch und historisch überfrachteten – Liebe in einer Hölderlin fremden Welt ermöglichte diese scharfsinnige sozialpsychologische Analyse, die schließlich in den Begriff „lebendig-todt“ mündet, womit an den Tod lebendiger menschlicher Beziehungen gedacht ist: an die Unmöglichkeit, sich „zu sagen / Des Herzens Meinung“ (MA I, 474, v. 33 f.).⁴² Vielleicht ist

⁴² Vgl. dazu besonders 'Elegie', v. 51–54 und 67–72. Zu erinnern wären natürlich auch die vielen Textstellen im 'Hyperion', von denen nur das auf Heraklit zurückweisende Zitat gebracht sei: „Nun, im Schutt des heiteren Athens, nun gieng mirs selbst zu nah, wie sich das Blatt gewandt, daß jez die Todten oben über der Erde gehn und die Lebendigen, die Göttermenschen drunten sind“ (MA I, 731 f.). Bei Heraklit lautet das Fragment 62: „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich; sie leben den Tod jener und sterben das Leben jener.“ (Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart 1968, 133.) Den Hinweis auf dieses Fragment entnahm ich: Ingrid und Gerhard Zwerenz: Sklavensprache und Revolte. Der Bloch-Kreis und seine Feinde in Ost und West, Hamburg/Berlin 2004, 149, wo es zu diesem Fragment heißt: „Dieser Satz, merkt Bloch häufig an, hat höchstes Nachdenken Hölderlins erregt.“ – Zur Heraklit-Rezeption Hölderlins vgl. den Vortrag von Uvo Hölscher: „Dort bin ich, wo Apollo gieng“. Hölderlins Weg zu den Griechen. In: Hölderlin und die Griechen. Turm-Vorträge 2, 1987–1988, hrsg. von Valérie Lawitschka, Tübingen, 2., erw. Auflage 2003, 9–28. Ausführlicher über die Heraklit-Rezeption Hölderlins handelt Dieter Bremer: „Versöhnung ist mitten im Streit“. Hölderlins Entdeckung

es nicht zuletzt diese Grunderfahrung, die Hölderlins Werk seit der Frankfurter Zeit geprägt hat und aus der sich seine Wirkung auf die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts erklärt. Schließlich geht es bei der Entfremdung um eine soziale Erscheinung, die von Karl Marx auf den philosophisch-ökonomischen Begriff gebracht worden ist und deren Wesen im 20. Jahrhundert in unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Gesellschaftsordnungen erfahrbar war. Auch in dem Teil der Welt, der angetreten war, die primär ökonomisch und politisch begriffene Entfremdung zu überwinden, wobei aber schließlich in stalinistischer Pervertierung der Theorie von Karl Marx neuartige Entfremdungsformen produziert wurden.

In dem nur angedeuteten biographischen, sozialpsychologischen und Rezeptionshistorischen Kontext dürfte es nicht zu verwegen sein, Hölderlins letzten Gedichtzyklus, den er „Nachtgesänge“ (Brief an Wilmans, Dezember 1803, MA II, 927) nannte und der 1804 erschien, als Gedichte nicht nur in „dürftiger Zeit“ (MA I, 378, v. 122), „in der bleiernern Zeit“ (MA I, 308, v. 6), sondern auch in toter Zeit zu erkennen. In den „Nachtgesängen“ ist der Tod in verschiedenartiger Form gegenwärtig. Es sind Gedichte eines Lebendig-Toten, der freilich gegen diese Entfremdungsweise menschlichen Wesens angeht.⁴³ Eingegangen werden kann in diesem Zusammenhang nur andeutungsweise auf das

Heraklits. In: HJb 30, 1996–1997, 173–199; hier besonders 178. – Erwähnt werden soll auch, daß der Begriff „lebendig-todt“ schon bei Angelus Silesius, aber auch bei Herder in den 'Volksliedern' auftaucht. (Vgl. die Belege in Grimms 'Deutschem Wörterbuch'). Dort nicht verzeichnet, aber vielleicht wichtiger für Hölderlin, der Schluß der 6. Szene des II. Aktes von Schillers 'Kabale und Liebe'. – Verwiesen sei auch auf Magenaus Brief an Neuffer vom 24.11.1796: „Holderlin habe ich voriges Jahr bei meinen Eltern gesprochen, gesehen wollt' ich sagen, denn er konnte nicht mehr sprechen, er war abgestorben allem Mitgefühl mit seines Gleichen, ein lebender Todter!“ (StA VII 2, 44).

⁴³ Erinnert sei zuvörderst an das den Zyklus eröffnende Gedicht 'Chiron'. Diese zwiegestaltige Existenz kann vielleicht als der prägnanteste späte Ausdruck für den dichterischen Zustand des Lebendig-Totseins verstanden werden, da der Ort dieses Seins genau zwischen Tod und Leben, Leben und Tod, durch die Zwienatur mythologisiert, liegt. – Zitiert seien hier auch die Schlußverse des Entwurfs 'An': „Und in der Nacht in der ich wandle erlöschst mir dein / Klares Auge!“ (MA I, 240).

Gedicht 'Hälfte des Lebens', das kompositorisch hervorgegangen ist aus den beiden Fragmenten 'Die Rose' (MA I, 264) und 'Die letzte Stunde' (ebd.). Da kaum bekannt, sei das Fragment 'Die Rose' zitiert:

*holde Schwester!
Wo nehm ich, wenn es Winter ist
Die Blumen, daß ich Kränze den Himmlischen winde?
Dann wird es seyn, als wüßst ich nimmer vom Göttlichen,
Denn von mir sei gewichen des Lebens Geist;
Wenn ich den Himmlischen die Liebeszeichen
Die Blumen im kahlen Felde suche und dich nicht finde.*
(MA I, 264)⁴⁴

Das die Überschrift 'Die letzte Stunde' tragende Fragment geht dann verwandelt in die erste Strophe von 'Hälfte des Lebens' ein – genetisches Zeichen für das Oszillieren zwischen Leben und Tod. Die Strophenfuge, der Umschlagspunkt, verweist besonders eindringlich auf die Einheit von Leben und Tod, auf die ständige Gefahr oder gar Gegenwart des ‚Lebendig-tot-Seins‘. Aus dem Fragment 'Die Rose', für Rilke bekanntlich „reiner Widerspruch“, gehen weitere Bedeutungszusammenhänge hervor: die bedrohliche Aussicht auf den subjektiv erfahrbaren Tod der Götter, was identisch ist mit dem Verlust von „des Lebens Geist“, dem Tod wahrhaft menschlicher Beziehungen. Die zweite Strophe des Gedichts 'An die Hoffnung' lautet:

⁴⁴ Zu vergleichen wäre auch Hölderlins Brief vom 11.12.1800 – also aus derselben Zeit – an die Schwester, wo zu lesen steht: „Ich kann den Gedanken nicht ertragen, daß auch ich, wie mancher andere [...] so kalt und allzunüchtern und verschlossen werden soll. Und in der That, ich fühle mich oft, wie Eis“ (MA II, 880). – Gleichfalls hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf den Brief vom 12.11.1798 an Neuffer, wo er bekennt, sich zu fürchten, „das warme Leben in mir zu erkälten an der eiskalten Geschichte des Tags“ (MA II, 711). – Zu erwähnen wären auch die Verse 7f. des Bruchstückes 'An': „Und in der Nacht in der ich wandle erlöscht mir dein / Klares Auge!“ (MA I, 240) – Ob und was sich in all diesen Belegstellen an subjektiver Wahrnehmung der sich ankündigenden Krankheit artikuliert, kann nur die psychiatrisch orientierte Literaturwissenschaft beurteilen.

*Wo bist du? wenig lebt' ich; doch athmet kalt
Mein Abend schon. Und stille, den Schatten gleich,
Bin ich schon hier; und schon gesanglos
Schlummert das schauernde Herz im Busen.*
(MA I, 442, v. 5–8)⁴⁵

Dennoch: Das letzte Wort hat die Hoffnung auf ein Bleibendes, das die Dichter „stiften“, wie es die Schlußverse von 'Andenken' bekenntnishaft aussprechen und auch der letzten Strophe des Gedichts 'Thränen' als Bitte formuliert zugrunde liegt. Mit dieser Erwartung eines Bleibenden geht die Hoffnung einher, daß derjenige, der das Bleibende ‚stiftet‘, auch bleiben wird: im Gedächtnis ein Nachleben hat und damit den Tod überlebt. Schon der Siebzehnjährige bekannte in seiner Ode 'Mein Vorsatz' als Lebenssinn und Lebensziel, den „Weltenumeilenden Flug der Großen“ (MA I, 44, v. 16) zu erreichen, was auch so gelesen werden kann: den Ort zu entgrenzen und die Zeit zu überdauern.

Wie wohl kein anderer Dichter seiner Epoche hat Friedrich Hölderlin seine Existenz allein, ganz allein auf sein dichterisches Werk zu gründen gesucht. Die epigrammatische Ode 'An die Parzen' legt Zeugnis ab von diesem Verständnis des Übergangs von Leben zu Tod und – mit der Anrede an die Parzen nur erhofft – von Tod zu Leben: zu Weiterleben in „reifem Gesange“.

Der große Philosoph Ernst Bloch, dessen Namen das benachbarte, neu errichtete Gebäude der geisteswissenschaftlichen Fakultät eigentlich tragen sollte, widmete diesem Gedicht in seinem 'Das Prinzip Hoffnung' betitelten Hauptwerk eine ausführliche Betrachtung, wo es heißt, Hölderlin spreche „seine Hoffnung gegen den Tod in diesen übergebliebe-

⁴⁵ Vermerkt sei hier nur, daß in den spätesten Gedichten der Tod eigentlich nicht mehr präsent ist. So kann nunmehr auf den immer wieder zitierten 67. Lehrsatz des IV. Teils von Spinozas 'Ethik' hingewiesen werden: „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben.“ (Benedictus de Spinoza: Die Ethik. Lateinisch und deutsch. Revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Stuttgart 1977, 581.) Vielleicht darf an dieser Stelle auch daran erinnert werden, daß im 'Hyperion' steht: „Der Tod ist ein Bote des Lebens“ (MA I, 637).

nen, diesen bitter-unsterblichen Versen aus.“⁴⁶ Und weiter: „Dann jedoch kommt die Schattenwelt, auch hier: denn das Subjekt spürt ja die Unsterblichkeit nicht mehr, es setzt sich an der Unsterblichkeit des Werks keinen personenhaften, keinen anwesenden Anteil. Immerhin wird hier, anders als bei den Auflösungen ins All, ein edler Teil der eigenen Geisteswelt als gerettet erhofft vor dem allgemeinen Wegfall.“⁴⁷ Um mit Hölderlins Gedicht ‘Der Einzige’ zu sprechen: „Es bleibt aber eine Spur / Doch eines Wortes“ (MA I, 469, v. 73 f.).

Geschlossen sei der Vortrag, der Ort und Zeit nicht verleugnet – „und / Zeit eilt hin zum Ort“ (v. 18 f.) heißt es bei Hölderlin in der Ode ‘Unter den Alpen gesungen’ – mit dem Zitat der Widmung, die im ersten Band von Hermann August Korffs ‘Geist der Goethezeit’ steht und die mich schon bei der ersten Lektüre als junger Lehrer vor mehr als 50 Jahren beeindruckt hat: „Allen, die mir Schüler waren und Freunde wurden.“⁴⁸

⁴⁶ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt a.M. 1959, 1370.

⁴⁷ Ebd., 1371. – Zu Ernst Blochs Hölderlin-Verständnis hat der Verf. Thesen entwickelt: G.M.: Ernst Bloch und Friedrich Hölderlin. Einige Thesen. In: Aktualität von Philosophiegeschichte. Helmut Seidel zum 75. Geburtstag, hrsg. von Klaus Kinner, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2005, 169–174.

⁴⁸ H.A. Korff: Geist der Goethezeit. I. Teil. Sturm und Drang, Leipzig 21954. – Hier sei der Name des allzu früh verstorbenen Leipziger Kirchen- und Religionshistorikers Kurt Nowak erwähnt, der anlässlich meines Vortrags über ‘Friedrich Hölderlin – Dichter in einer revolutionären Übergangszeit’ im Kulturzentrum der DDR in Paris Anfang März 1989 bemerkte, daß sich mein Hölderlin-Bild gegenüber der Edition von 1970 und der Monographie von 1978 modifiziert hätte.

Parusie, Mauern.

Mittelbarkeit und Zeitlichkeit, später Hölderlin

Von

Werner Hamacher

Am 9. November 1795 schreibt Hölderlin an Johann Gottfried Ebel – und begründet damit seinen Wunsch, ihm „ein Näheres“ von seinen „literarischen Arbeiten und anderem, womit Ihr Geist mit Theilnehmung sich beschäftigt, mitzuthemen“ –: „Sie wissen, die Geister müssen überall sich mittheilen, wo nur ein lebendiger Othem sich regt, sich vereinigen mit allem, was nicht ausgestoßen werden muß, damit aus dieser Vereinigung, aus dieser unsichtbaren streitenden Kirche das große Kind der Zeit, der Tag aller Tage hervorgehe, den der Mann meiner Seele, (ein Apostel, den seine jezigen Nachbeter so wenig verstehen, als sich selber) *die Zukunft des Herrn* nennt. Ich muß aufhören, sonst hör’ ich gar nicht auf.“ (StA VI, 184 f.) Eine ähnliche politisch-theologische Erklärung brieflicher Mitteilungen gibt Hölderlin drei Jahre später im Schreiben an seinen Bruder vom 28. November 1798: „So müssen wir auch der Gottheit, die zwischen mir und Dir ist, doch wieder von Zeit zu Zeit das Opfer bringen; das leichte, reine, daß wir nemlich zu einander sprechen von ihr, daß wir das Ewige, was uns bindet, feiern in den lieben Briefen, die nur darum unter uns so selten sind, weil sie aus dem Herzen und nicht, wie so manches, aus der Feder gehn.“ (StA VI, 293) Sich einander mitteilen, das mag ein profaner Akt der Stellenvermittlung, der freundschaftlichen Belehrung oder der Loyalität und Neigung unter Verwandten sein, für Hölderlin ist es immer ein sakraler Akt der Verbindung zu einer Einheit oder der Bezeugung eines schon bestehenden Zusammenhangs, der verdeutlicht, erweitert und intensiviert werden soll. Die Mitteilung dessen, womit der „Geist mit Theilnehmung sich beschäftigt“, folgt einer Bewegung zu immer größeren Einheiten und zu einem wachsenden Ganzen, das in jedem Teil – jeder Mitteilung, je-

der Teilnahme – bereits wirksam ist und in seinem Telos als allumfassende Versammlung, als *ekklesia*, und darüber hinaus als Frucht der Vereinigung, als „großes Kind der Zeit“, als „Tag aller Tage“ und „Zukunft des Herrn“ hervorgehen soll. Hölderlin verbindet den Gedanken der Mitteilung, der intimen brieflichen wie der öffentlich literarischen, zum einen mit dem Gedanken einer religiösen, christlich-messianischen Gemeinschaft, die er im Hinblick auf seine eigenen und Ebels revolutionär-republikanischen Neigungen als „unsichtbare streitende Kirche“ charakterisiert, zum anderen mit dem Gedanken einer Zeit, die an ihr Ende kommt und, endend, die „Zukunft des Herrn“ werden soll. Der Apostel, dem er diese Wendung entlehnt, „der Mann meiner Seele“, wie er ihn mit großer Emphase apostrophiert, bleibt zwar ungenannt, aber der Brief an Hegel, der aus demselben Monat wie der an Ebel datiert, läßt vermuten, dieser Apostel sei Paulus. „Ich dachte schon,“ schreibt Hölderlin an seinen ehemaligen Tübinger Kommilitonen, „eine Paraphrase der Paulinischen Briefe nach Deiner Idee müßte der Mühe wohl werth seyn.“ (StA VI, 186) Im Ersten Thessalonicher-Brief gebraucht Paulus die Wendung *parousía tou kyriou*, die von Luther als *Zukunft des Herrn* übersetzt wird, mehrfach, um das *pleroma* der Verbundenheit aller Gläubigen in der Liebe zu charakterisieren. „Euch aber“, so heißt es dort, „vermehrte [*pleonásai*] der Herr, und lasse die Liebe völlig werden unter einander und gegen jedermann [...], daß eure Herzen gestärkt, unsträflich seyen in der Heiligkeit vor Gott und unserm Vater, auf die Zukunft unsers Herrn Jesu Christi“ (1. Thess 3, 12f.). Eine korrespondierende Formulierung im selben Paulus-Brief spricht vom Tag des Herrn, der kommen wird wie ein Dieb in der Nacht (1. Thess 5, 2). Die Parusie des Messias Christus wird von Hölderlin als seine „Zukunft“ verstanden, die erst aus der mitteilenden Vereinigung der Geister, wie der Brief an Ebel formuliert, „hervorgehe“. Diese „Zukunft des Herrn“ ist als aus der jeweils gegenwärtigen Mitteilung hervor-gehende, nicht von außerhalb ihrer als heterogene Zeit an-kommende, nicht also im emphatischen Sinn *künftige* Zukunft, sondern als Ergebnis, Folge und Frucht vergangener wie gegenwärtiger Vereinigungstendenzen gedacht. Die Sprache der Korrespondenz unter Freunden spricht sich auf die *von* ihr und *aus* ihr hervorgebrachte Zukunft hin und findet erst in ihr den Horizont ihrer Erfüllungs- und Einigungsbewegung. Als Mitteilung zwischen Sprechenden und Hörenden kann sie nur in der Weise gelingen,

daß sie sich ihrer erfüllteren Zukunft und damit ihrer eigenen Parusie als durchgängigem und uneingeschränktem Zusammenhang zuwendet. Die Parusie der Sprache, des „lebendigen Othems“ muß deshalb in eins die Parusie der geschichtlichen – der sprachvermittelten – Zeit sein, denn die Zukunft des Herrn heißt in Hölderlins Brief, anders als in dem des Paulus, „das große Kind der Zeit“, und nennt damit eine Zeit *aus* der Zeit, die zugleich *alle* Zeit ist. „Der Tag aller Tage“ ist nicht nur das Summum und die in ihm begriffene Summe aller Tage, er ist die Zeit aller Zeiten: diejenige Zeit also, die die Bestimmung – das Ziel, das Ende und die Determination – jeder Zeit enthält. Die von ihr zu erwartende Vereinigung aller Mitteilungen muß als die eine Mitteilung aller Mitteilungen gedacht werden, in der die Struktur der Mitteilung überhaupt sich darstellt. Jede Mitteilung – ob in Briefen oder in anderen Äußerungsformen – vollzieht sich in der Bewegung auf eine eschatologische Zeit hin; jede Zeitbewegung verläuft im Horizont einer eschatologischen Sprache, an deren Ende, der Zukunft des christlichen Messias, die Sprache wie die Zeit als solche, die Parusie der messianischen Sprachzeit erscheint.

Den Brief an Ebel hat Hölderlin nach seiner Rückkehr aus Jena geschrieben, wo er das Kolleg von Fichte besucht und, wie er wiederum in einem Brief (vom 26. Januar 1795) an Hegel berichtet, „Fichtens spekulative Blätter – Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre –“ gelesen hatte. (StA VI, 155) In die gleiche Zeit dürfte seine Lektüre von Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung fallen, die er mit „philosophischen Briefen“ unter dem Titel „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ fortzusetzen und zu überbieten plante (so im Februar 1796 an Niethammer, StA VI, 203). Diese philosophischen Briefe, daran läßt Hölderlin keinen Zweifel, sollten das theoretische Komplement zu den poetischen Briefen des ‘Hyperion’ sein, an denen er zu dieser Zeit arbeitete; und sie sollten wohl, wie man aus dem Hinweis auf Hegels Idee einer „Paraphrase der Paulinischen Briefe“ konjizieren kann, eine Erneuerung der Schillerschen Briefe in Paulinischem Geist werden. Aus einem Gespräch mit Schelling berichtet er, er sei mit ihm darüber einig gewesen, „daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können“ (StA VI, 203) – daß also Präzision und Prägnanz der Mitteilung grade von Neuem, noch nie Dagewesenem in der spezifischen Mitteilungsform des Briefes ihren Höhepunkt errei-

chen. Als Teilskizze des nie realisierten Projekts der „Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“, worin Hölderlin „von der Philosophie auf Poësie und Religion kommen“ wollte, dürfte der Entwurf <Über Religion> niedergeschrieben worden sein, der an seinem Ende zur Konklusion gelangt: „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.“ Hölderlin vertraut in diesem Entwurf die „Vereinigung mehrerer zu einer Religion“ solchen „dichterischen Vorstellungen“ an, darin „jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen“, „jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben“ „mythisch feiern“ (StA IV, 281). Religion ist, nach dem Argumentationsgang dieses Fragments, wesentlich poetisch, Poesie das Wesen der Religion, weil allein „dichterische Vorstellungen“ die Scheidungen zwischen der moralischen und der mechanischen, der intellektuellen und der physischen Welt in einer Einheit von Begriff und Erfahrung aufheben, die in keiner anderen Vorstellungsform erreicht werden kann. In der Dichtung als Substanz der Religion werden „Selbstständigkeit“ und „inniger Zusammenhang“, „Thatsachen“ und „Ideen“, „Theile“ und die „Unzertrennlichkeit in ihren Theilen“ miteinander in der Weise korreliert, daß die Eigentümlichkeit beider – der Teile und ihrer Untrennbarkeit – nicht eigentlich erhalten, sondern zum erstenmal und immer wieder aufs Neue zum erstenmal erzeugt wird. Poesie, „dichterische Vorstellung“, das Wesen der Religion, ist das generative Verfahren, in dem die zerfallenen Teilgebiete der Erfahrung und des Denkens jenseits des Naturmechanismus und also auch jenseits der Spezialkompetenzen des Gedankens und des Gedächtnisses in einer lebendigen Vorstellung für die Empfindung zusammengeführt und zu einem Alles in Allem von Gedanke, Gedächtnis und Gefühl vereinigt werden.

Da jede Einheit die Gefahr eines wenn auch „momentanen Stillstands des *wirklichen Lebens*“ (StA IV, 275) in der Form einer Regel, einer Pflicht, eines feststehenden Korpus von Aussagen einschließt, muß die poetisch-religiöse „Vorstellung“ nicht nur eine progressive Synthesis von Denken und Fühlen sein, sondern muß die sie fundierende „Tätigkeit“ auch in einem Verfahren oder einer „Verfahrungsart“ realisieren, die den gesamten Verlauf der Erzeugung der Gesamtheit darstellt (StA IV, 277). Dichterisch ist eine Vorstellung – auch eine religiöse – nicht als isoliertes Produkt, sondern allein als fortwährend tätiges Resultat ihres Werdens. Sie ist Prozeß nicht nur des Resultierens, son-

dern noch in ihrem Resultat Prozeß. Die Forderung, die Hölderlin mit der Idee einer Religion und einer Religion aus Religionen im Medium der poetischen Vorstellung verbindet, ist die von einer Vorstellung, die Vorstellungsbewegung sein muß, um auch dort noch, wo sie das ihr Äußerlichste, Starrste berührt, bei ihm als dem *Ihren* und darin ganz bei sich selbst zu bleiben. Hölderlins Dichtungslehre kann deshalb keine Theorie der Nachbildung oder auch nur der Mimesis eines Gegebenen, bereits Gesetzten, Positiven sein; sie muß eine Theorie der Dichtung als der Generierung eines „Bildes“ (StA IV, 275) sein, in dem sich jede Voraussetzung als dessen eigene Setzung, jedes Vorbild als dessen eigene Bildung und noch seine Selbstreflexion als „*schöpferische Reflexion*“ (StA IV, 263) erweist. Sich in sich selbst und in Anderem zu reproduzieren –: dies Gesetz der poetischen Verfahrensweise macht jede Dichtung zur ursprünglichen Selbsterzeugung und zur Selbstschöpfung noch im von ihr zwar nicht geschaffenen, wohl aber frei gewählten und darin zu sich selbst entlassenen Anderen ihrer selbst. Dichtung – nur deshalb kann sie unendlicher und universeller Bildungsprozeß sein – muß in ihrem Summum Generierung noch der Generierungsbedingungen, sie muß absolute Autogenesis und kann nur so ihr eigenes Telos sein. Deshalb ist keine Dichtung Repräsentation eines lebensgeschichtlichen Stoffes, ohne zugleich ihre eigene Tätigkeit zum Thema und noch dieses Thema zur Tat ihrer Präsentation zu machen. Dichtung der Dichtung, stellt sie sich selbst als aus sich heraus-, über sich hinaus- und in sich zurückgehender Erzeugungsprozeß einer jeweils einzigen sprachlichen und historischen Totalität dar, und ist sie selbst nur, indem sie Darstellung ihres Darstellens, Poiesis der Poiesis, Machen des Machens ist. Da sie alle Vorbildungen aus sich heraus neu bildet, ist sie in jeder ihrer Gestalten Bild *ab initio*, unableitbares Novum, absoluter Anfang; da sie außer sich selbst keinen Zweck verfolgt, ist sie ein Letztes, unersetzbar und unüberholbar; und da sie alle Mitteilungen, die in ihr enthalten sind, zusammen mit ihren Teilungen und ihren Unteilbarkeiten in jeder möglichen Weise auf einander bezieht, ist sie der jeweils aktuelle Vollzug der *religio* aller Religionen und der Religion selbst. In der Dichtung findet Hölderlin nicht nur die Substanz, er findet darin auch das Geschehen jener „unsichtbaren streitenden Kirche“ und in ihr als dem Wesen – der *ousía* – der Religion findet er die paulinische *parousía tou kyriou*, die Zukunft als das Anwesen Gottes, von der sein Brief an Ebel spricht. Poetische

Parusie, Parusie des Poetischen nicht als einer Zeit unter anderen, sondern als der einen Zeit der Zeitigung aller Zeit, ist dasjenige Geschehen, in dem „der Mensch“ zum Menschen und damit göttlich wird, das dichterische Geschehen einer Anthro- und Theogonie, von dem die paulinisch inspirierten „Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ hätten handeln müssen. In seinem Brouillon <Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes>, das wie der Entwurf <Über Religion> eine Vorbereitung zu diesen „Neuen Briefen“ sein könnte, wird die Beziehung zwischen dem Werden dieses Menschen und dem Werden der Poesie, zwischen Anthro-Theologie und Poetologie deutlich ausgesprochen: „also wenn diß der Gang und die Bestimmung des Menschen überhaupt zu seyn scheint, so ist ebendasselbe der Gang und die Bestimmung aller und jeder Poësie“ (StA IV, 263).

Hölderlin hat seine dynamische Theorie poetischer – und nur deshalb auch religiöser, gesellschaftlicher, geschichtlicher – Selbstgenerierung sprachlicher Universalität nicht entwickeln können, ohne seine Aufmerksamkeit auf die Grundstruktur dieser Generierung zu richten. Wenn das Selbst sich als Selbst vorstellig werden muß, um seiner Selbst-Bestimmung zu genügen, so kann es nur in ein Anderes übergehen, an das es sich nicht verlieren, das es aber auch nicht übermächtigen darf. Es muß also eine Bewegung zu dem durchlaufen, was weder von ihm beherrscht noch ihm fremd sein kann. Der Zusammenhang zwischen ihm und dem Anderen darf nicht dem Diktat eines von beiden unterstehen, wenn er denn überhaupt freier Zusammenhang sein und eine Gesamtheit wechselseitiger Bestimmungen ergeben soll. Eine durchgängige Wechselbestimmung zwischen den Elementen einer Gesamtheit ist indes nur in der Weise möglich, daß diese Elemente nicht zunächst als in sich geschlossene und gegeneinander indifferente Wesenheiten in sich selbst beruhen und erst durch einen heteronomen Anstoß aus sich zu Anderem übergehen, sondern nur so, daß jedes dieser Elemente je schon über sich hinaus zu anderen übergeht, und also wesentlich Übergang ist. Ein jedes ist es selbst nur, sofern es über sich hinaus und zu Anderem ist. Einssein ist Sein-zu-Anderem, und zwar zu einem Anderen, das seinerseits Sein-zu-Anderem und darin eins mit dem Einssein ist. Erst im Übergang zum Anderen seiner selbst geht jedes Einssein in sich zurück und ist nur derart sein Gang zu sich. Dieser Bewegung der Selbstgenerierung aus ursprünglicher Selbst-Transzendenz trägt Hölderlin in seinem Fragment

über die Religion und ihr poetisches Wesen dadurch Rechnung, daß er den „Vortrag der Mythe“ – also die Dichtung – an die doppelte Bedingung knüpft, daß ihre Teile „durch ihre durchgängige gegenseitige schikliche Beschränkung keiner zu sehr hervorspringt und jeder einen gewissen Grad von Selbstständigkeit eben dadurch erhält“, daß aber andererseits „jeder Theil etwas weiter gehet, als nötig ist“, um auf diese Weise ihre „Unzertrennlichkeit“ zu erhalten (StA IV, 281). Die Unzertrennlichkeit der Teile wird also durch eine paradoxe Doppelbewegung gewahrt: die ihrer Beschränkung gegeneinander und zugleich die der Überschreitung ihrer Schranken. Während die Beschränkung die Selbstständigkeit der Teile und der in ihnen konkretisierten Einheit sichert, erhält diese Selbstständigkeit sich zugleich nur darin, daß sie „etwas weiter gehet, als nötig“ –: erst dieses Modikum an Exzeß nämlich eröffnet dem Selbst seinen freien Zusammenhang mit Anderem und darin den ebenso freien mit sich selbst. Diese beiden Bewegungen durchdringen einander, ohne ihre Gegenläufigkeit aufzugeben, in dem einen Moment, den Hölderlin im Text über Religion und insistenter in anderen Entwürfen derselben Zeit mit dem Begriff des „Grades“ charakterisiert. „Grad“ meint jeweils Stufe – Selbstständigkeit und Abgetrenntheit – und zugleich Schritt über sich selbst hinaus zu Anderem – freie Einigungsbewegung. Ein Grad ist kein feststehendes Einheitsmaß, sondern als Spannung, Tendenz oder Strebung eines Erfahrungs-, Gedanken- oder Darstellungselements über sein eigenes Maß hinaus zu seinem Übermaß in einem von ihm Unterschiedenen das Ursprungsmoment jeder möglichen Einigung. Weil der Grad Übergangsbestimmung zwischen zwei verschiedenen Momenten und deshalb wesentlich ihre Wechseldetermination ist, muß in ihm auch diejenige Bestimmung liegen, die alle weiteren Bestimmungen des Zusammenhangs und seiner Teile fundiert.

In dem hochabstrakten und eminent politischen – und wiederum politisch-theologischen – Entwurf „Das untergehende Vaterland ...“, das von Beißner unter den Titel <Das Werden im Vergehen> gestellt worden ist, identifiziert Hölderlin den „Grad“ mit dem „Moment“ im Sinne nicht nur eines Movens, sondern auch eines irreduziblen Zeitelements, eines Augenblicks, und charakterisiert beide als Auflösungs- und zugleich Ursprungsphänomene. „Dieser Untergang oder Übergang des Vaterlandes [...] fühlt sich“, so schreibt er, „in den Gliedern der bestehenden Welt so, daß in eben dem Momente und Grade, worinn sich das

Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt.“ (StA IV, 282) Jeder Untergang eines Bestehenden muß als gefühlter zugleich Übergang zu Neuem sein. Zwar ist dieses Neue im Moment oder Grad des Untergangs nicht zunächst ein Wirkliches, sondern ein Mögliches, aber es ist ein Mögliches, das die Möglichkeit einer Allheit von künftigen Beziehungen und Zusammenhängen, einer Totalität von Wirklichkeiten und Notwendigkeiten und somit einer Gesamtheit von kategorialen Bestimmungen einer Welt offenbart, die im Untergegangenen – dem jeweils untergegangenen Vaterland – nicht nur verborgen, sondern beschränkt und verkürzt waren. Hölderlin begreift also den Moment des Verschwindens der „bestehenden Welt“ als genau denjenigen, in dem die Möglichkeit einer Welt überhaupt aufgeht. Der eschatologische Augenblick ist der Augenblick der Weltgenese. Am Letzten tritt ein Erstes hervor: und zwar ein Erstes sowohl der Welt – und sogar der Welt von Welten – wie ein Erstes ihrer Zeit und der Sprache, in der sie sich artikuliert. „Denn die Welt aller Welten,“ schreibt Hölderlin, „das Alles in Allen, welches immer *ist*, *stellt* sich nur in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt *dar*, und dieser Untergang oder Anfang ist wie die Sprache Ausdruck Zeichen Darstellung eines lebendigen aber besondern Ganzen, welches eben wieder in seinen Wirkungen dazu wird“ (StA IV, 282). Wenn der „Anfang von Zeit und Welt“ in eins ihre sprachliche Darstellung ist, dann gibt es Zeit wie Welt nur als sprachliche, Sprache – in dem sehr allgemeinen Sinn von Darstellung – nur als zeitliche und weltliche, und es gibt sie, präziser, allein als die Sprache einer anfangenden, und zwar aus ihrem Untergang anfangenden Welt, als Sprache einer anfangenden, und zwar aus ihrem Vergehen anfangenden Zeit, und als Sprache schließlich einer aus ihrem Verstummen anfangenden Sprache. Welt, Zeit und Sprache *sind* nur, wie Hölderlins emphatisches „*ist*“ besagt: haben nur Sein, in ihrem Vergehen als dem Untergehen in ihre bloße Möglichkeit; *sind* allein in ihrer Potentialität und als noch diese Potentialität selbst anfangende, also als ihre Möglichkeit selbst erst ermöglichende, den Moment des Anfangens selbst eröffnende Ausdrücke, Darstellungen und Herausstellungen, Expositionen von Welt, Zeit und Sprache: Ermöglichungen der Möglichkeit einer Welt, Zeitigungen einer Zeit, Ersprechungen einer Sprache, die die Möglichkeit des Sprechens gewährt. Hölderlins akribisch tasten-

de Formulierungen, in denen das „oder“ – „in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im werden des Moments“ – regelmäßig die Bedeutung einer präzisierenden Correctio hat, fassen die Bestimmung „in aller Zeit“ genauer mit „im Untergange“ (von Zeit), und wiederum genauer mit „im Moment“ und am genauesten, nämlich „genetischer“, mit „im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt“. In diesem Präzisierungsgang erweist sich der „Anfang von Zeit und Welt“ und weiterhin der Anfang der Sprache und der Darstellung dieser Zeit und dieser Welt als das „werden des Moments“ und somit als Werden des Anfangs der Zeit – nicht als ein Moment, wie er in irgendeiner bereits gegebenen Zeit vorkommen könnte, ebensowenig als atemporales Werden der Zeit, sondern als Moment, der in nichts als seinem Werden, in nichts als seinem Anfangen und Aus-sich-hinausgehen beruht. Da die Genesis des Zeitmoments derselben Logik folgt wie die Genesis der Welt und der Sprache, kann diese Genesis nur als Rückgang in die *Möglichkeit* eines Moments der Sprachweltzeit überhaupt und somit als in sich einige transzendente Genesis der Zeit, der Welt und der Sprache gedacht werden.

Von einem „(transcendentalen) schöpferischen Act“ spricht Hölderlin im selben Zusammenhang, um den „Übergang“ aus einem dem Scheine nach „realen Nichts“ in eine neue Realität zu charakterisieren (StA IV, 285 f.). Denn das Werden des Moments geht zwar aus dem Vergehen einer Welt und ihrer Zeit hervor, es kann daraus aber nur hervorgehen, weil es durch die bloße *Möglichkeit* einer bleibenden Beziehung hindurchgeht. Eine Welt mag mit ihrer Zeit und ihrer Sprache untergehen, aber die logische wie die empirische Möglichkeit ihres Untergangs ist an die Möglichkeit gebunden, daß er *für* jemanden und a limine *für* diese Welt selbst als Untergang erfahrbar: denkbar und fühlbar ist. Erst aus der transzendental-modalen Struktur des Untergangs – daß er Rückgang in Möglichkeiten ist – ergibt sich, daß er zugleich Übergang und Anfang einer neuen Welt und ihrer Zeit sein kann. Weil das Mögliche, und im Untergang einer Welt es allein, das letzte Residuum des Wirkens ist, kann Hölderlin mit Nachdruck den Rang des Möglichen und des in ihm strukturell vollzogenen „(transcendentalen) schöpferischen Actes“ betonen: „Aber *das Mögliche*, welches in die *Wirklichkeit* tritt, indem *die Wirklichkeit sich auflöst*, diß wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des

Aufgelöst.“ (StA IV, 283) Das *Mögliche*, von dem Hölderlin hier festhält, es wirke und es bewirke sowohl die Empfindung wie die Erinnerung, ist im Unterschied zur Möglichkeit in der Transzendentalphilosophie Kants nicht einer der Stammbegriffe des Verstandes, keine logische Kategorie, sondern die Erzeugungsbewegung, aus der allererst Kategorien, Begriffe und Begriffsverbindungen mitsamt den damit verknüpften Empfindungen hervorgehen: es ist das präkategoriale Anfangen, das aus dem Möglichen *als* Möglichen das Werden der geschichtlichen Sprachwelt insgesamt erwirkt.

Mit dem Gedankengang dieser für Hölderlins Zeit- und Sprachdenken entscheidenden Passage aus „Das untergehende Vaterland ...“ konvergiert die spätere Beobachtung aus den ‘Anmerkungen zum Oedipus’: „In der äußersten Gränze des Leidens besteht nemlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums.“ (StA V, 202) Wie dort der tragische Prozeß alle seine Elemente in Passivität versetzt und als Prozeß einer transzendentalen und ultra-transzendentalen Reduktion auf die ‚äußersten Grenzen‘ der Erfahrbarkeit überhaupt wirkt, so legt der politische Prozeß, den Hölderlin als „Untergang des Vaterlandes“ beschreibt, in einem Gang der Reduktion die Strukturgrößen möglicher Erfahrung und damit die transzendente Form der Zeit-, Welt- und Sprachbestimmung überhaupt frei. Beide Prozesse sind tragisch und beide theologisch-politische, die auf den Untergang einer Welt und die Möglichkeit einer neuen hinführen, und beide verlaufen an der, und wie Hölderlin präziser formuliert: *in* „der äußersten Gränze“ des Erfahrbaren. Weil in diesem superlativischen Extrem der Erfahrung nichts mehr „besteht“ als „die Bedingungen der Zeit oder des Raums“, sind diese Prozesse der Erfahrungsreduktion zugleich solche der Reduktion auf die Grundstruktur der Spracherzeugung. Da das „Werden des Moments“ und damit „aller Zeit“ im Untergang und Übergang zu einem anderen Moment, in eins die Genesis der Sprache aus ihrem Vergehen sein muß, kann Hölderlin nach der formalen Analyse der Übergangsstruktur folgern: „Deswegen das durchaus originelle jeder ächttragischen Sprache, das immerwährenschröpfische .. das Entstehen des Individuellen aus Unendlichem [...], das Begreifen, Beleben [...] des unbegreifbaren, des Unseeligen der Auflösung, und des Streites des Todes selbst, durch das Harmonische, Begreifliche Lebendige.“ (StA IV, 283) Originell ist die tragische Sprache, weil sie ihre eigene Auflösung und damit ein sprach-

lich Unbegreifliches dennoch begreift –: das tragische Paradox jeder Sprache liegt darin, in ihrer Sprachlosigkeit *origo* einer neuen Sprache und mithin Sprachschöpfung aus Sprachvernichtung zu sein. Sprache ist originell nur dann, wenn sie Sprache noch des Sprachlosen ist. Das vermag sie aber nicht durch die willkürliche Ersetzung einer altgewordenen oder abgestorbenen durch eine neue, denn dadurch würde die zeitliche Sukzession nur fortgesetzt, die im Untergang einer Weltzeit abgebrochen wird; Sprache des Sprachlosen, Begreifen des Unbegreifbaren und Leben noch des Todes kann sie allein dadurch werden, daß sie in die bloße Möglichkeit einer Sprache zwischen Leben und Tod – und also diesseits von beiden – zurückgeht und als Sprache *in potentia*, als das bloß Mögliche einer Sprache überhaupt spricht. Originelle Sprache – und das ist die Sprache der Dichtung insgesamt, drastisch die der Tragödie – ist Sprache „in der äußersten Gränze“ ihrer bloßen Ermöglichung, in jenem irreduziblen Rest, der sich als transzendente, als Sprache der Sprache bewahrt.

In dem Begriff einer Dichtung, die die transzendente Genesis der Sprache und ihrer Zeit artikuliert, sind nun zwei miteinander verbundene Implikate enthalten, die auf eine kritische Transformation des Formalismus der Kantischen Transzendentalphilosophie hinwirken. Zum einen kann eine Sprache der Spracherzeugung nicht eine rein transzendente Sprache sein, ohne zugleich eine individuelle, materielle und historische zu sein. Hölderlin hat diese Konsequenz, wiederum in „Das untergehende Vaterland ...“, in der Beobachtung gezogen, daß der ‚transzendente‘ „Geist“ des Übergangs mit seinem sprachlichen „Zeichen“ als der von ihm ‚isolierten‘ „Materie des Überganges“ einen einigen Zusammenhang in harmonischer Entgegensetzung bilden muß (StA IV, 286). Die transzendente Sprache der Dichtung, wiederum vornehmlich der Tragödie, ist also keine Metasprache, die die formalen Strukturen einer ihr untergeordneten Sprache beschreibt, sondern ist in jedem einzelnen Fall diejenige einzige Sprache, die sie selber spricht, und ist eine einzelne, ‚isolierte‘ und ‚neuindividuelle‘ Sprache (StA IV, 286) immer auch dort, wo sie die Totalität aller Sprachen in sich einzubegreifen oder ihr universelles Gesetz zu aktualisieren sucht. Die Sprache der Sprachgenesis ist ein jeweils singuläres Transzendental. Sie ist nicht nur endlich, sondern die Verendlichung aller unendlichen Möglichkeiten, die mit ihr verknüpft sind; nicht nur geschichtlich, sondern das je-

weilige Geschichtlichwerden formaler Möglichkeiten der Sprache überhaupt; nicht bloß aktuell, sondern die Bedingung jeder Aktualisierung; nicht allein singulär, sondern das Transzendental jeder Singularisierung. In diesem Sinn konnte Hölderlin über einem seiner spätesten hymnischen Entwürfe die jeden transzendentalen Formalismus überbietende und zugleich mit jedem brechende Wendung notieren: „Die *apriorität* des Individuellen / Über das Ganze“ (StA II, 339). Damit ist auch gesagt, daß diese singulär-transzendente Sprache nicht nur endlich, sondern daß sie die Sprache der Verendlichung und nur als diese verendlichende Sprache unendlich, immer wieder zum ersten Mal eine „Unendlich-neue“ ist (StA IV, 287), und daß sie, „über das Ganze“ hinaus, jeweils mehr als das Ganze und mehr als das Totum einer Individualität ist. Die Einheit in der Entgegensetzung von ‚transzendentelem‘ Geist und ‚isolierendem‘, singulärem „Zeichen“ ist also nicht als Einheit unter einem Begriff zu denken, sondern als die in sich einige Bewegung der Überschreitung jeder begrifflichen, gewollten und gefühlten Einheit, als Grundstruktur eines Übergangs, der wesentlich über jedes Ganze und seine Einheit hinausgeht und als diesen Hinausgang, als Mehr, Surplus und Exzeß den *Moment* bestimmt, der als Mögliches jede Wirklichkeit der Sprachwelt eröffnet. Sie ist transzendente Einheit allein als Einheit des Transzendierens in der Dynamis eines jeweils singulären Moments.

Der Übergang, der sich in der transzendentalen Sprache der Dichtung als der jeweils singulären Genesis einer Sprache überhaupt ereignet – und darin liegt das zweite Implikat ihres „schöpferischen Actes“ (StA IV, 286) –, muß *in extremis* Übergang „zwischen Seyn und Nichtseyn“ (StA IV, 283), er muß also Übergang zwischen solchen sein, zwischen denen ein Übergang nicht in logischen Begriffen denkbar, sondern allenfalls fühlbar ist. Ein solcher Übergang kann sich allein in Graden des Gefühls und der Fühlbarkeit vollziehen, ohne daß einer dieser Grade jemals ein Maximum oder Minimum erreichen könnte. Noch die Extreme der Übergangsbewegung, das Sein und das Nichtsein, kommen für Hölderlin nur als Grade in Betracht. Er schreibt – und widerspricht damit dem Gedanken einer Schöpfung aus Nichts, von dem das ‚Älteste Systemprogramm‘ ausgeht –: „aus Nichts wird nichts, und diß gradweise genommen heißt so viel, als daß dasjenige, welches zur Negation gehet, und insofern es aus der Wirklichkeit gehet, und noch nicht ein Mögliches ist, nicht wirken könne.“ (StA IV, 283) Damit ist positiv ge-

sagt, daß Etwas nur in dem Grade, in dem es dem Nichts näher rückt, auch seiner Möglichkeit und damit zugleich seiner Wirksamkeit näher rückt. Aus Nichts wird zwar nichts, aber aus der Annäherung an Nichts entsteht mit der Möglichkeit zugleich die Wirklichkeit eines Etwas. Da mit jedem Grad, sofern er Übergang zwischen Einem und einem Anderen und, *in extremis*, „zwischen Seyn und Nichtseyn“ ist, der Moment einer Bewegung der Erzeugung von Möglichem und weiterhin Wirklichem durchlaufen werden muß, vollzieht sich in jedem Moment „das Werden des Moments“, der Anfang der Erzeugung einer Zeit, einer Welt und ihrer Sprache. Die Bewegung der Zeitigung wie die der Sprach- und Weltgenesis ist die Bewegung der ihr ‚eigenes‘ Maß jeweils – und sei’s auch nur „etwas weiter [...] als nötig ist“ (StA IV, 281) – überschreitenden, der von Übermaß zu Übermaß übergehenden Intensitätsgrade „zwischen Seyn und Nichtseyn“, zwischen den vergehenden und künftigen Zeiten, der vergehenden und künftigen Sprache. Jeder Moment ist als Zeitgrad oder Sprachgrad Übergangsmoment, weil er Momentum des Übermaßes und der Über-treibung seiner selbst zu einem von ihm verschiedenen Anderen, weil er, mit dem rhetorischen Begriff, den Hölderlin in seinem Entwurf <Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes> dafür gebraucht, „Hyperbel“ (StA IV, 252) einer Bewegung ist, in der das Verschiedene als je Singuläres auseinandergehalten und zugleich auf einen frei gewählten „Vereinigungspunkt“ bezogen wird. Die Zeit, wie die Sprache und ihre Welt, entspringt in dieser „Hyperbel“ und „Hyperbel aller Hyperbeln“ (ebd.), die ein jeder Moment dann ist, wenn er im Untergang des Einen den Übergang in ein mögliches Neues eröffnet und, in einem jeweiligen „jezt“, zu einer Wirkung und Bestimmung bringt, die „mit Freiheit vestzuhalten ist“ (ebd.).

Der Moment ist als Übergang für Hölderlin nicht nur Ermöglichung, er ist dynamische Teilung eines jeweils erreichten Maßes, seine Trennung, Verteilung und virtuelle Verbindung zu einer neuen Wirklichkeit –: und allein als diese differentielle Bewegung, die hyperbolisch jedes Maß übersteigt, als Transzendenz über jeden mechanischen und noch jeden denkmechanischen Übergang ist der Moment das Werden der Zeit. Zeit – das ist Geschichtszeit – in diesem Verfahren ihrer hyperbolischen und hyper-hyperbolischen Erzeugung zu erhalten und darin eine jeweils neue zu eröffnen, ist für Hölderlin das *Officium* der Dichtung. Kant hatte die „intellektuelle Anschauung“ als sinnlichkeitslose

Quelle für die Zeiterzeugung verworfen (KdrV, B 68); Hölderlin nimmt sie zwar unter Vorbehalten an, treibt aber ihre hypertrophe Einheit dadurch auseinander, daß er sie als darstellungsbedürftig und deshalb teilungs- und mitteilungsbedürftig erkennt: „Die in der intellectualen Anschauung vorhandene Einigkeit versinnlichtet sich in eben dem Maaße, in welchem sie aus sich herausgeht, in welchem die Trennung ihrer Theile stattfindet, die denn auch nur darum sich trennen, weil sie sich zu einig fühlen“ (StA IV, 269). Jede Einheit, und die von Sinnlichkeit und Verstand insbesondere, muß deshalb *zu sehr* Einheit sein, weil sie nur Moment eines unendlichen – und, genauer, unendlicheren – Ermöglichungs- und Differenzierungsgeschehens sein kann, das sie aus sich selbst hinaus- und zu weitergehenden Einheiten hintreibt. Keine Einheit ist Einheit genug, um der in ihr waltenden Unendlichkeit des Möglichen Raum zu geben; keine Unendlichkeit, die nicht von einer weiteren überboten, keine Bestimmung – ob Einheit oder Unendlichkeit –, die nicht durch eine andere über- und indeterminiert werden müßte. Hölderlin fährt darum in seiner Charakteristik des tragischen Prozesses im Entwurf <Über den Unterschied der Dichtarten> fort: „Und hier, im Übermaß des Geistes in der Einigkeit, und seinem Streben nach Materialität, im Streben des Theilbaren Unendlichen Aorgischern [...], weil alles bestimmter und nothwendiger vorhandene ein Unbestimmteres, unnothwendiger Vorhandenes nothwendig macht, in diesem Streben des Theilbaren Unendlichen nach Trennung, [...] in dieser nothwendigen Willkür des Zevs liegt eigentlich der ideale Anfang der wirklichen Trennung.“ (StA IV, 269) Wenn „Zevs“ das unmittelbare Verhältnis des Selbst zu sich in der „intellectualen Anschauung“ bezeichnet, dann bezeugt das „Übermaß“ seiner Einigkeit die Nötigung, aus sich herauszutreten und in freier Wahl sich mit dem Zufall einer ihm fremden Materie zu verbinden.

Mächtiger als die Einheit ist ihre Teilbarkeit, weil Einheit einen Mangel an Teilung impliziert, der ihrer Einheit Grenzen setzt, über die sich ihr Trieb, Einheit zu sein, hinwegsetzen muß. Da Einigkeit Mangel – Mangel an Getrenntheit, Mangel an Beziehung zu Äußerlichem und Mangel an Kontingenz – ist, muß sie immediat Über-Einigkeit, sie muß unmittelbar Mittelbarkeit und Übergang zu sich als jeweils Anderem sein. Erst als transitives und transitorisches Moment, als Moment ihrer notwendigen Selbst-Alteration ist Einheit „Anfang der wirklichen Tren-

nung“ und Erzeugung einer Zeit, die sich nicht als unnötige Emanation einer selbstgenügsamen Substanz, sondern als genötigte Dekompletierung *in* der Substanz darstellt. Zeit entspringt im „Übermaß des Geistes in der Einigkeit“, in seiner immanenten Äußerlichkeit und deshalb als seine immediate Hetero-Affektion durch ein jeweils „isoliertes“, Singuläres, das immer wieder anders materiell und körperlich, jedesmal auf transzendental nicht-präfigurierbare Weise, jedesmal indeterminierbar, mit Notwendigkeit kontingent und sprachlich sein muß. Zeit ist die sprach-materielle Aussetzung der Einheit der Selbstsetzung in ihrer notwendigen Selbstveränderung. Sie ist Teilung und Mitteilung des „Zevs“: seine „nothwendige“, die Not seiner Einheit wendende, sie zur Erde wendende Trennung von sich, die Unterbrechung seiner Selbstbezogenheit und Deformation seines transzendentalen Formalismus in einem Element irreduzibler Materialität. Der „göttliche Moment“, von dem der Entwurf <Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes> als von der „Vergegenwärtigung des Unendlichen“ spricht (StA IV, 251), kann kein anderer als der Moment seiner Profanierung, er muß Moment der absoluten Verendlichkeit, der Atheologisierung und Alogisierung des Einen Gottes sein. In sein einiges Leben muß sich, um dieses Lebens willen, die Spur eines Unlebendigen eintragen. Das Momentum des „göttlichen Moments“ liegt in seiner eigenen, seiner enteignenden Dissoziation. Er ist ein erfüllter Augenblick bloß, weil er der übererfüllte, der sich selbst verfehlende und entleerende Augenblick ist, der zum inhaltlosen, rein formellen Übergang wird, um sich an einen ihm gänzlich heterogenen Stoff und eine ihm fremde Sprache zu heften. Der „göttliche Moment“ muß darum, als Moment seiner Brechung und Unterbrechung, nicht nur Ursprungsmoment der Temporalisierung, er muß zugleich Moment der Erzeugung einer endlichen, kontingenten und irreduzibel mannigfaltigen Sprache sein, die sich der Subsumtion unter das Maß der Einheit in der intellektuellen Anschauung verweigert und sich als sprachlos, nämlich zur Sprache der transzendentalen Bedeutungssicherung nicht geschickt, jeder Vermittlungsfunktion entzieht. Zur Dynamis der Einheit in Gott gehört, daß sie sich entgöttlicht, daß sie ihre Welt und ihre Zeit entgöttert, und die Sprache, in der sie sich darstellen sollte, *a limine* verstummt. Der „göttliche“ muß aber jeder Moment der Zeitgenese sein, und jeder muß die Struktur einer *poiesis*, einer Genesis aus der Hyperbel des Übermaßes aufweisen, um die bloße

Möglichkeit eines Augenblicks, die Möglichkeit einer Welt, ihrer Zeit und ihrer Sprache zu bewahren. Bewahrt wird in dieser Möglichkeit des Moments immer auch die Möglichkeit seines Erlöschens. Die prekäre Verbindung zwischen diesen Möglichkeiten immer aufs Neue zu artikulieren, ist die Sache der Sprache an ihrer äußersten Grenze: die Sache der Dichtung.

Das Mögliche fühle sich „in eben dem Momente und Grade, worinn sich das Bestehende auflöst“, schreibt Hölderlin in <Das Werden im Vergehen> (StA IV, 282). Momente sind Grade, und Grade sind Teile eines Kontinuums, deren jeder einzelne durch die ihn umgebenden determiniert wird. Sie können deshalb als Elemente einer Wechselbestimmung sowohl unter die Kategorie der Relation wie der engeren der Limitation gefaßt werden. So charakterisiert Fichte den Begriff des Grades in seiner 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' (F I, 129f.; 122), die Hölderlin in seinem Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 als „spekulative Blätter“ bezeichnet. Hölderlin, dessen Überlegungen zum „Werden im Vergehen“ an Fichtes Theorem vom „Werden durch ein Verschwinden“, und dessen Poetologie des Wechsels der Töne an Fichtes Lehre vom Übergang als einem „Wechsel“ anschließen konnte (F I, 179), dürfte auch seine Argumente zur Zeiterzeugung aus dem „Streben des Theilbaren [...] nach Trennung“ in der kritischen Aufnahme von Fichtes einschlägigen Analysen zur Struktur des „Moments“ und des „Grades“ gewonnen haben. Denn Fichtes Setzungslehre beruht auf der „Mittelbarkeit des Setzens“ als dem „Gesetz des Bewusstseyns“ (F I, 183): diese Mittelbarkeit allein, so schreibt er, „begründet das wesentliche Entgegenseyn des Ich und des Nicht-Ich, und dadurch alle Realität des Nicht-Ich sowohl, als des Ich“ (F I, 183). Indem nämlich das Ich sich selbst und damit Sein setzt, setzt es vermöge seiner Nichtsetzung zugleich ein Nicht-Ich, dessen Realität als Grenze der Realität des Ich wirksam wird. Die „Mittelbarkeit des Setzens“ begründet sowohl das „wesentliche Entgegenseyn“ von Ich und Nicht-Ich, begründet also sowohl die Antithesis von Tätigkeit und Leiden, und – *uno actu, una passione* – ihre Synthesis in der Vereinigung beider: sie ist unmittelbare Mittelbarkeit und deshalb eine Teilung, die entscheidendes Strukturelement der Einheit des Ich-Vollzugs selbst ist (F I, 182–184). Deshalb kann es, wie Fichte immer wieder betont, keinen „Hiatus“ und keine „Lücke“ im Kontinuum der Teilungen geben (F I, 152, 167, 170, 208),

deshalb muß jede Teilung *Mitteilung* in einem kohärenten Ganzen von Wechselbestimmungen bleiben, und ihre strenge Relation zueinander kann sich durch alle Änderungen in der graduellen Verschiebung zwischen bewirkendem Ich und dem seiner Wirkung entgegenstehenden und sie einschränkenden Nicht-Ich durchhalten. Die immediate Mittelbarkeit des in sich einigen Prozesses aus Ich-Setzung und Nicht-Setzung des Nicht-Ich ist aber für Fichte nicht allein das „Gesetz des Bewusstseyns“, sie ist eben deshalb auch das Gesetz der mit dem Bewußtsein konstituierten Zeit. Zeit ist diejenige Form, in der sich die Setzung des Ich durch die Nicht-Setzung eines Verschiedenen, Materiellen, Kontingenten eingeschränkt und derart als ein „Moment“ bestimmt findet. (F I, 179) Beide, setzende und nicht-gesetzte Bestimmung, werden in ihrem Widerstreit durch die Einbildungskraft für einen „Zeit-Moment“, wie Fichte sagt, in der „Schwebe“ gehalten und bilden so die ursprüngliche Zeit, deren Synthesis zur Sukzession von Momenten entfaltet werden kann. (F I, 217)

So eng verwandt Hölderlins Vorstellungen mit dieser Fichteschen Erklärung der Zeitgenese sein mag, das Gesetz der Mittelbarkeit, das er ihr entlehnt hat, wird von ihm einer eigentümlichen Radikalisierung ausgesetzt, die ihre Funktion als „Gesetz des Bewusstseyns“ nicht weniger erschüttert als die Struktur der Mittelbarkeit insgesamt. Am deutlichsten läßt sich diese Radikalisierung an einer kurzen Notiz ablesen, die „Die Bedeutung der Tragödien“ aus ihrer Paradoxie zu begreifen versucht. In dieser Aufzeichnung erklärt Hölderlin, daß „alles Ursprüngliche, weil alles Vermögen gerecht und gleich geteilt ist, [...] nicht in ursprünglicher Stärke sondern eigentlich in seiner Schwäche“ erscheine, daß also „das Lebenslicht und die Erscheinung der Schwäche jedes Ganzen“ angehöre (StA IV, 274). Was immer Phänomen, Anzeige oder Zeichen ist, so ist damit gesagt, kann nur etwas zeigen und zum Vorschein bringen, das mächtiger ist als seine phänomenale oder sprachliche Erscheinung. Das Zeichen ist als Derivat der ursprünglichen Sache – der „Natur“ oder des „Ganzen“ – schwächer als diese selbst und läßt deshalb die Sache auch nur geschwächt zur Erscheinung kommen. Wenn aber die Schwäche ins Extrem getrieben und die Erscheinung annulliert wird, kann die Sache – die „Natur“, das Wesen oder der Grund – ungehemmt und unverhüllt in ihrer ganzen Gewalt sich darstellen. So in jedem tragischen Prozeß. „Im Tragischen“,

kann Hölderlin deshalb fortfahren, „ist das Zeichen an sich selbst unbedeutend, wirkungslos, aber das Ursprüngliche ist gerade heraus. Eigentlich nemlich kann das Ursprüngliche nur in seiner Schwäche erscheinen, insofern aber das Zeichen an sich selbst als unbedeutend = 0 gesetzt wird, kann auch das Ursprüngliche, der verborgene Grund jeder Natur sich darstellen.“ (StA IV, 274) Das Paradox einer Stärke, die in ihrer Erscheinung sich nur als Schwäche darstellt, läßt sich leicht als Variation der Paradoxie eines Ich erkennen, das sich nur am Widerpart eines von ihm nicht gesetzten Nicht-Ich fühlbar wird. Während aber in der Fichteschen Konzeption jedes Nicht-Ich zwar als Negation des Ich wirkt, doch wegen der unausgesetzten Wechselwirkung in Bestimmungsgraden jeweils nur als teilbares Nicht-Ich auf ein teilbares Ich wirkt, führt Hölderlin mit dem ‚unbedeutenden‘ und ‚wirkungslosen‘ Zeichen = 0 ein Element ein, das jeder Teilung und deshalb auch jeder Mitteilung und Wechselbestimmung eine absolute Grenze setzt. Auf der Skala intensiver Größen, auf die sich Fichtes quantitativer Realismus der Mittelbarkeit bezieht, gibt es so wenig ein Maximum wie ein Minimum, das nicht noch um unendliche Grade gesteigert werden könnte; es gibt keine Null, sondern nur Näherungswerte zu ihr. Wenn Hölderlin ein Null-Zeichen annimmt und es als „an sich selbst unbedeutend, wirkungslos“ charakterisiert, dann kann an diesem Zeichen, das keines ist, nichts in Erscheinung treten, weder ein „Grund“ noch eine „Natur“, weder ein „Ursprüngliches“ noch seine „Stärke“ –: nichts erscheint, aber der bis dahin „verborgene Grund“ „ist gerade heraus“ und muß sich, scheinlos, „darstellen“.

Nun mag Hölderlin in dieser Passage ein Argumentationsfehler unterlaufen sein, zu dem ihn Schillers Briefe ‚Über die ästhetische Erziehung‘ verführt haben könnten: der 13. dieser Briefe spricht in offenkundiger Anlehnung an Fichtes Wissenschaftslehre und an den Paragraphen über die „Antizipationen der Wahrnehmung“ in Kants Erster Kritik von fehlerhaften Vorgriffen des Stofftriebs und Formtriebs, der Extensität und der Intensität, die beide auf „Null“ hinauslaufen (Schillers Werke 4, Insel-Verlag 1966, 230); im 21. und 22. Brief wird der Mensch im „ästhetischen Zustand“ in einer Rücksicht als „Null“, in einer anderen als „höchste Realität“ definiert (ebd., 256). Intensive Größen waren dagegen bei Kant, gemäß der Leibniz-Wolffschen Tradition, als Einheiten vorgestellt, in denen eine „Vielheit nur durch Annäherung zur Negation

= 0“ apprehendiert werden und als derart aufgefaßte jeweils einen Grad, ein Moment oder einen Moment der Realität darstellen kann: einen Augenblick. (KdrV, A 169) Die Null ist also für Kant nicht anders als für Fichte nur ein Limes, der niemals erreicht werden kann, ohne das Kontinuum der intensiven Größen zu unterbrechen. Aber selbst wenn Hölderlin einer irreführenden Schillerschen Metapher aufgesessen sein sollte, zeugt seine Verwendung des „Zeichens = 0“ vom Interesse an einer Semiotik der Extreme, in der das Kontinuum zwischen Sache und Erscheinung an eine äußerste Grenze getrieben und abgebrochen wird. Wenn sich „der verborgene Grund jeder Natur“ in einem bedeutungslosen, einem Null-Zeichen darstellen kann, dann nur als in einem Nichts, das sich jeder Erscheinung, jeder Bedeutung und Deutung verweigert und jede organische, arithmetische oder semiotische Relation zerbricht. Die Darstellung in einem Null-Zeichen ist die Annullierung jeder Phänomenalität der Natur und ihres „verborgenen Grundes“; sie ist aber eben deshalb die Exposition des Grundes *in* seiner Verborgenheit. Nicht wird der zunächst verborgene Grund mittels eines Zeichens offenbart, sondern das Zeichen, das nicht zeigt und derart seinen eigenen Charakter immediat tilgt, hat selbst die Struktur des „verborgenen Grundes“: es ist dasjenige einzige Zeichen, das nicht etwas anderes und nicht sich selbst zeigt und sich derart, als Grund jeder Darstellung, verbirgt. Das Zeichen = 0 ist selber der „verborgene Grund“, und dessen Darstellung ist vermöge der Annullierung des Zeichens das darin sich Darstellende selbst. Gezeigt wird im Null-Zeichen also eine Verborgenheit, die den „Grund“ der Natur nicht etwa durch eine ihm äußerliche Hülle nachträglich verdeckt, sondern seiner Struktur selber als Grund angehört. Wenn die Verborgenheit für den Grund der Natur, der Rätselcharakter für das Ursprüngliche konstitutiv ist – wenn, nach dem Satz Heraklits, *physis krýptesthai phileí* (B 123) –, dann hat die Darstellung am Dargestellten nur insofern teil, als sie, paradox, keinen Anteil daran hat, und dann gilt das Gesetz der Mittelbarkeit allein, sofern es sich an einem schlechthin Unmittelbaren und Unvermittelbaren bricht und in Gesetzlosigkeit überspringt. Parusie, das Hervortreten des „verborgenen Grundes jeder Natur“, kann sich nur im Verschwinden der phänomenalen Welt und in der „Zukunft“ oder Ankunft der Verborgenheit *als* Verborgenheit, also in der absoluten Zurückhaltung des Kommens selbst erfüllen. Damit ist über die Zeit gesagt, daß sie sich erst

aus ihrem Entzug – dem Entzug der „Zukunft“ und der ihr überantworteten Gegenwart und Vergangenheit –, und über die Sprache ist damit gesagt, daß sie sich erst aus ihrer Bedeutungs- und Wirkungslosigkeit – aus ihrer Annullierung in Asemie und ihrer Imperformanz – ergibt. Was spricht, spricht jeweils *mit* seiner Stummheit und *aus* ihr; was kommt, ob Zukunft, Gegenwart oder Vergangenheit, kommt *als* Kommen nur *mit* und *aus* seiner unendlichen Unankünftigkeit, als ebenso Distinktes wie Diskretes. Es gibt für diese Parusie keine Synthesis mehr, die nicht von ihrer absoluten Dysthesis entsetzt sein müßte.

Hölderlin hat nicht erst in seinem späteren Werk die Grenze des Prinzips der Mittelbarkeit in der Dissoziation berührt. Die Gnome „Ein Räthsel ist Reinent sprungenes.“ aus der Rhein-Hymne scheint mit dem „kaum“ in ihrem Folgesatz „Auch / Der Gesang kaum darf es enthüllen.“ (StA II, 143, v. 46 f.) noch streng dem Theorem von der infinitesimalen Annäherung von Intensitätsgraden an eine Origo zu folgen, aber die zentrale der fünfzehn Strophen dieser Hymne, die achte, spricht von der Teilnahme, der die Götter bedürfen und die „ein Anderer“ ihnen gewähren muß, so, daß zweifelhaft wird, ob solche Teilnahme ohne ihre Zerstörung möglich ist. „Denn weil / Die Seeligsten nichts fühlen von selbst, / Muß wohl, wenn solches zu sagen / Erlaubt ist, in der Götter Nahmen / Theilnehmend fühlen ein Anderer, / Den brauchen sie;“ (StA II, 145, v. 109–114). Die Teilnahme geschieht nicht nur *im* Namen der Götter, sie geschieht auch *an* ihrem Namen – und zwar als Teilnahme des Namens „Rhein“ an den Unsterblichen, die rein und sogar die „Reinsten“ heißen (v. 146), sodann aber als Teilnahme am Namen selbst, am Namen ‚Name‘ und buchstäblich so, daß ein Teil dieses Namens genommen wird. Der Eingangssatz dieser Zentralstrophe erklärt: „Es haben aber an eigner / Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen / Die Himmlischen eines Dings, / So sinds Heroën und Menschen / Und Sterbliche sonst.“ (v. 105–109) Sinnlichkeit, das Vermögen des Fühlens, kann den Unsterblichen nur zukommen durch eine Verminderung ihrer Unsterblichkeit und also durch eine Nahme, durch die Nahme eines Teils, durch eine Teilnahme, die nicht *methexis* oder mystische Partizipation, sondern Entzug und Raub ist. Teilnehmen in der Götter Namen kann „ein Anderer“ deshalb nur, indem er ihnen einen Teil ihres Namens, einen Teil ihrer Göttlichkeit, ihrer Unsterblichkeit und Gefühl-fähigkeit nimmt und die Reinen als Halbgott Rhein ihres Namens,

teilweise, beraubt. In der Mitte des Hymnus, der fünfzehn Strophen zählt, im Enjambement an der formal markantesten Stelle der gesamten Komposition, zwischen dem achten und neunten Vers der Zentralstrophe, wird im Übergang – oder der Wendung, der *strophé* – von „in der Götter Nahmen“ zu „Theilnehmend fühlen ein Anderer“ die Alternanz von „Nahmen“ zu „nehmend“ nicht allein zum sprachlichen Vollzug des darin benannten Prozesses der Veränderung und Verendlichung, diese Alternanz wird auch im „Nahmen“ des Namens selber begründet: *der* „Nahme“ der Götter ist *die* Nahme der Götter, mit der sie an Sterblichen nicht weniger als diese an ihnen teilnehmen. Die dadurch möglich gewordene Gleichheit von Unsterblichen und Sterblichen wird aber durch Zerstörung geahndet, sobald die Teilnahme so weit geht, kein „Ungleiches“ zu dulden: „jedoch ihr Gericht / Ist, daß sein eigenes Haus / Zerbreche der und das Liebste / Wie den Feind schelt‘ und sich Vater und Kind / Begrabe unter den Trümmern, / Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht / Ungleiches dulden, der Schwärmer.“ (StA II, 145, v. 114–120) Keine Mitteilung, keine Teilnahme und kein Name kann der Gefahr der Gleichheit mit dem Genannten, Genommenen oder Mitgeteilten in mindestens einem infinitesimalen Punkt – und sei er so unbedeutend und kontingent wie die Homophonie von „Rhein“ und „rein“ – entgehen, und deshalb wird, wie hier in der Mitte des Gedichts, noch die Teilung des minimalen Mit ihrer Korrespondenz zertrümmert. Die Teilnahme am Namen, im Namen und Auftrag der Götter, wird von ihnen selbst annulliert und der Name, in dem allein sie zur Sprache kommen und fühlen können, zerbrochen. Die Reinen reinigen sich vom „Rhein“, der Vater begräbt sich mit seinem Kind unter den Ruinen seines Hauses. Dies äußerste Paradox, daß die Unendlichen sich bekunden, indem sie ihre endliche Bekundung tilgen, öffnet im Übergang der Vermittlungen nicht nur eine Leerstelle, in der Endliches und Unendliches sich nur noch durch ihre Scheidung aufeinander beziehen; in der Zertrümmerung ihrer „Nahmen“ werden die Unendlichen zugleich auch diejenigen, die alles Endliche – „Heroën und Menschen / Und Sterbliche sonst“ – allererst zu Endlichem machen, indem sie ihrem Leben ein Ende setzen. Genommen wird den am Namen Teilnehmenden und vom Namen des Namens selbst einen Teil Nehmenden nicht allein ihre Sprache, ihr Haus und ihr Leben, genommen wird ihnen ihre Beziehung zu den anderen Sterblichen wie zu den Unsterblichen, und genommen noch

das „seyn“ – denn die Verse „Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht / Ungleiches dulden, der Schwärmer.“ sprechen nicht nur von dem Sterblichen, der *wie* die Unsterblichen sein will, sondern der, wie sie, *sein* will, dessen Aspiration also mit der Gottgleichheit auf Sein überhaupt, ewiges, zeit- und wandellooses Sein geht, anstatt sich mit dem ‚Ungleichem‘, dem Anders-Sein und Anders-als-Sein zu bescheiden, das sein ‚Teil‘, sein Schicksal und seine Bestimmung ist.

Daß das Gleichheitsverbot nicht nur ein Nachahmungs- und Bildverbot ist, sondern ein Seinsverbot, spricht sich mit dramatischer Schärfe auch in ‚Patmos‘ aus, wo von dem Wunsch die Rede ist, daß „von dem Gotte / Das Bild nachahmen möcht‘ ein Knecht“ –: „nicht, daß ich seyn sollt etwas, sondern / Zu lernen.“ (StA II, 170, v. 169f.; 172f.) Die Disjunktionspartikel „sondern“, die das „seyn“ vom „lernen“ abhebt – und selbst noch durch den Zeilenbruch wie durch eine Zäsur von ihm abgetrennt ist –, bezeichnet hier, als infinites Verb verstanden, gleichzeitig dasjenige, was zu lernen ist: das Sondern als das vom Sein Unterschiedene und von ihm Unterscheidende muß gelernt werden, und dieses Lernen selbst, sofern es in der Achtung vor der unerreichbaren Lehre des Seins geschieht, ist seinerseits nicht nur eine tendenzielle Verminderung des Unterschieds, sondern bewußtes, differentielles Erfassen der Unterscheidung. „[S]ondern / Zu lernen“ bezeichnet nicht nur ein Geschehen sowohl des Sonderns wie des Lernens, es ist, in der Faktur von Hölderlins Vers, selbst ein Geschehen der innersprachlichen Differenzierung, in dem auch die Bezeichnungen „sondern“ und „lernen“ changieren, sich von ihrer syntaktischen Funktion und ihrem semantischen Gehalt sondern und an sich selbst – *an* sich, aus ihrer Nähe, ihrer Entfernung zu sich – vollziehen, was es heißt, nicht etwas zu sein, „sondern / Zu lernen“. Es ist, wie Hölderlins dramatische Kumulation von Disjunktionen und Sonderungen von Sonderungen, in einem fast zur Gänze technischen Gestus demonstriert, eine Übung der Zäsur. Ihr iso- und ikonoklastischer Imperativ ergibt sich aus dem anontologischen Gesetz: daß Sein nur aus der Entfernung, die es zu sich selbst unterhält, möglich ist. Sein ist fühlbar, denkbar und sagbar allein aus der *distantia* zum Sein, und also allein vermöge dessen, was selber nicht *ist* und selbst, und ein Selbst, nie *sein* kann. Wovon Sein ausgesagt wird, kann immer nur dies sein, daß es zu sein nicht vermag – es *ist* allein als sein schlechthiniges Unvermögen zu sein. Wo diese paradoxe, parantologische Klausel

mißachtet wird, verfällt mit dem Sagen, Fühlen, Denken und Handeln das Sein widerstandslos an ein stumpfes Nichts, das es grade nicht sein soll. Deshalb münden alle fundamentalen Seins-Sätze und die Gesamtheit der poetischen Verfahrensweisen, die unter ihrem Diktat stehen, nach Hölderlins Einsicht in eine ontologische (und darum auch politische, historische und psychische) Katastrophe: in die Katastrophe der Onto-logie, die das Sein selber meint sagen und in ihrem Sagen ihr Sein meint innehaben zu können, der aber eben deshalb Sein wie Sprache unvollziehbar, nichtig und Geschwätz werden muß. Daß diese Katastrophe möglich und daß sie unter bestimmten sozialen und psychischen, in letzter Instanz sprachlichen, Bedingungen wirklich geworden war, dafür boten ihm die parmenideische Vision der Selbigkeit von Sein und Erkenntnis und des Empedokles Sturz in die Alleinheit mit Natur und Geist nicht weniger einen Beweis als die Seins-Setzungs-Lehre Fichtes und die erste Philosophie seines jüngeren Freundes Schelling. Sie ist die Konsequenz aus dem, was bei Kant und den Aufklärern als ‚überschwänglicher‘ Gebrauch der Vernunft galt und bei ihnen und in der Zentralstrophe der Rhein-Hymne den ‚Schwärmern‘ zugeschrieben wird. Die panische Identifizierung mit Anderem, die die eigene Sprache verschlägt, kann als strukturelle Möglichkeit des Sprechens nicht verleugnet, sie muß erklärt, analysiert und immer wieder aufs Neue und anders an den kritizistisch gezogenen Grenzen des Denkens, im differentiellen Gebrauch der Sprache und den Dispositionen des Gefühls aufgelöst werden. Noch an der Vereinigungs- und Vermittlungsobsession muß so teilgenommen werden, daß diese Teilnahme nicht selber der Obsession verfällt, gegen die sie Halt bieten soll. Dem Gesetz der Seins-Distanz muß also auch noch das „Gesetz der Mittelbarkeit“ ausgesetzt werden, das für Fichte unmittelbar eins mit der Ich-Setzung als Setzung von Sein ist und deshalb eine zwar intern differenzierte, aber durch nichts zu erschütternde fundamentale Einheit der daran beteiligten Momente verfügt. Mittelbarkeit ist für Fichte die Struktur des Seins; für Hölderlin sind Mitteilung und Teilnahme dasjenige Geschehen, in dem Sein vermindert, verändert, verendlicht und vom Sein entfernt wird: ein Geschehen, das nicht im Horizont der Ontologie stattfindet, sondern diesen Horizont durch Distanzierung erst eröffnet. Das „sondern“ in ‚Patmos‘ und das „Theilnehmend“ in ‚Der Rhein‘ bezeichnen und in-

szenieren einen Vorgang, ohne den Sein nicht erfahrbar wäre, in dem erfahren es aber jeweils Sein aus der Differenz ‚ist‘.

Hölderlins Poetik der Teilnahme ist eine Poetik nicht der Assimilation oder gar Identifikation, sondern der Ungleichung. Die notwendige, die Not der Unsterblichen wendende Teilnahme der Sterblichen an ihnen resultiert in der Zerstörung sowohl des Teils wie der Nehmenden, und was bleibt, ist nicht ein Teil, in dem die Harmonie der Entgegengesetzten, der Sterblichen und Unsterblichen, konkrete Gestalt gewinnen könnte, es sind nur Trümmer dieses Teils, die sich zu keinem Ganzen fügen und nicht die Elemente einer dialektischen Integration bilden. Teilgenommen wird an dem, was selbst kein Ganzes, sondern ein Unendliches ist, dessen einzelne Momente ihrerseits unendlich teilbar und deshalb nie als abgeschlossene Größen umgreifbar sind. Teilgenommen wird also an dem, was sich jeder Teilnahme, jeder Apprehension und jedem Begriff entzieht und das Prinzip der Vermittlung selber zerbricht.

Wenn es Mittelbarkeit gibt, dann allein mit dem Unvermittelbaren. Wenn es im Anschluß an die Teilnehmungs-Strophe des ‚Rhein‘ heißt: „Drum wohl ihm, welcher fand / Ein wohlbeschiedenes Schicksaal, / Wo noch der Wanderungen / Und süß der Leiden Erinnerung / Aufrauscht am sichern Gestade“ (StA II, 145f., v. 121–125), dann ist diese „Erinnerung“ nicht nur eine *an* Leiden, die überstanden sind, sondern eine Erinnerung *der* Leiden selber, sie ist „der Leiden Erinnerung“ an die Grenzen der Erinnerung und also die fortgesetzte Erfahrung der traumatischen Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen dem Verlangen, das Unendliche zu fühlen, und seiner abrupten Frustration, *in extremis* die unschlichtbar paradoxe Erfahrung der Unerfahrbarkeit dessen, was Endlichkeit heißt. Erinnerung wäre, wie sie noch in <Das Werden im Vergehen> charakterisiert wird, das Reservoir des Vergangenen, das sich aus der Möglichkeit einer anderen Zukunft speist. „Der Leiden Erinnerung“ ist nur eine Erinnerung an die Zertrümmerung zeitlicher Kohärenz, den Abbruch der Zeitreihe, den Ausfall der Verinnerungs- und Erinnerungsmöglichkeit. Sie gehört nicht der Zeit an und steht nicht schon unter Zeitbedingungen. Sie ist, wie Hölderlin sie in ‚Der Rhein‘ inszeniert, kein Gedenken innerhalb einer noch verlaufenden Zeit und, anders als die „Erinnerung der Auflösung“ aus der früheren theoretischen Skizze (StA IV, 284), nicht die Erzeugungsweise der Zeit aus dem Möglichen als dem transzendentalen Grund der Welt-

erfahrung. Sie stellt einen eigenen, extremen Zeitigungsmodus dar, in dem die Erinnerung auf gerade das stößt, was keine Erinnerung erlaubt, wodurch der Integration des Unendlichen in eine Ganzheit Grenzen gesetzt und das Gedenken genötigt wird, ein für es Undenkbares als seine heteronome Bedingung hinzunehmen.

Wenn Erinnerung die Gesamtheit der vergangenen Zeit umfassen und aus sich reproduzieren soll, muß sie von Anbeginn auch die Zeit ihres eigenen Vollzugs noch einbegreifen und deshalb stets Erinnerung an ein Unerinnerbares sein. Dies Unerinnerbare, das der Erinnerung widersteht und eben darum unvergeßlich bleibt, muß als ständige Begleitung des Zeit-Stromes Rhein durch seine Grenzen – aufrauschend „am sichern Gestade“ – wirksam sein, da es aber nicht vom Vermögen eines einheitlichen konstitutiven Subjekts betätigt wird, sondern fortgesetztes „Leiden“ an dem mit ihm Unvereinbaren ist, muß es sich in der gespannten Mannigfaltigkeit mehrerer Grenzen aktualisieren – „Daß da und dorthin gern / Er sehn mag bis an die Grenzen / Die bei der Geburt ihm Gott / Zum Aufenthalte gezeichnet.“ (StA II, 146, v. 126–129) So wenig die Grenzen, die dem Fluß „Zum Aufenthalte gezeichnet“, in einem Akt der Autonomie von ihm selbst gesetzt sind, so wenig kann „der Leiden Erinnerung“ einer autonomen Handlung der Zeiterzeugung entspringen. Erinnerung wird in Hölderlins Versen als selber passiv, eine Passion und ein Leiden, deshalb aber auch für die Zeit in keiner Weise konstituierend, produktiv oder auch nur produktionsfähig gedacht. Das Gesetz, dem der Zeit-Fluß Rhein anvertraut ist, ist nicht Setzung eines Ich und nicht transzendentaler Akt eines Subjekts oder eines seiner fundierenden Vermögen, sondern ist ihm gesetzt und ist spürbar allein als Leiden der Erinnerung an das Scheitern einer Teilnahme, die ihn zu einem transzendentalen Subjekt hätte machen sollen. Anders als der Vereinigungshorizont der Ontologie, ist der Horizont der Zeit der einer als Passion und Schmerz erlittenen Scheidung: Zeit ist nicht Tat, sie wird angetan; sie ist nicht Synthesis, sondern Diathesis, nicht Erfahrung, sondern Erleidnis. Die Unendlichkeit, die der Rhein als Endlicher im Gefühl zu vermitteln suchte, wird nur im Schmerz des Abschieds vom Unendlichen und von seiner Vermittlung empfindbar – nicht als Erinnerung an eine vergangene gegenständliche Welt, sondern als Erinnerung daran, daß die Erinnerung bei der Erzeugung einer Welt und ihrer Zeit versagt. Erinnerung erzeugt nicht die Zeit, sondern bezeugt das Scheitern dieser

Erzeugung: eben darum ist sie aber nicht das bloß defiziente Organon der Welt- und Zeitkonstitution, sondern derjenige Prozeß, der sich in der Gewahrung seines Unvermögens auf anderes als eine Welt, auf eine andere Zeit und anderes als Zeit öffnet. Deshalb kann 'Der Rhein' sich nach der Bescheidungsstrophe in seiner vorletzten Triade einem „Halbgott“ – Rousseau – zuwenden, der „thörig göttlich / Und gesezlos sie die Sprache der Reinsten giebt“ (v. 145 f.), sie aber geben nur kann, weil er sie nicht aus der Erinnerung erzeugt, sondern in der Vergessenheit, „Fast ganz vergessen da“, „Anfängern gleich“ erlernt (v. 160; 165). Nur deshalb kann die gesamte Hymne mit dem Gedanken an die unerinnerbare, durch keinerlei temporale Struktur geordnete Vorzeit enden, die „Nacht, wenn alles gemischt / Ist ordnungslos und wiederkehrt / Uralte Verwirrung.“ (StA II, 148, v. 219–221) Uralt, älter als alt und älter als die Zeit, kehrt die Verwirrung wieder nicht vermöge der Konstitutionsleistung einer Erinnerung, die in ihrer Reproduktion nur die Ordnung der Zeit hervorbringen könnte, und kehrt nicht wieder nach der zyklischen Ordnung einer mächtigeren Zeit, sondern so, daß noch diese Wiederkehr „ordnungslos“ der Verwirrung der Vor-, der Unzeit verfällt. An der äußersten Grenze zwischen Zeit und Un-Zeit, Ordnung und Unordnung, Sprache und Sprachlosigkeit, die vom letzten Wort von Hölderlins Hymne bezeichnet wird, erhält sich die Erinnerung nur als die an die ihr gänzlich heteronome, von ihr nicht gemachte und von ihr nicht vermochte „Verwirrung“. Daß unter ihr oder in ihr „das Lächeln des Herrschers“ – man darf vermuten: des Herrschers der Zeit – „nimmer [...] / Verborgen“ (v. 214 f.) ist, zeugt für eine Souveränität *über* die Zeit, die von ihren Setzungen und Entgegensetzungen, ihrer Mischung und Verwirrung frei, aber gegen sie nicht indifferent ist. Dieses Lächeln, in dem der Herrscher über sich, seine Herrschaft und seine Zeit hinaus ist, bleibt, es mag schmerzlich oder gütig oder ironisch sein, Anderes als die Zeit und ihre Herkunft, solches, das sie nur gewähren läßt, ohne ihnen anzugehören.

Hölderlin hatte noch in <Das Werden im Vergehen> der Erinnerung als der Verbindung von Untergang und Anfang die Kraft zugetraut, „die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer *ist*,“ in Zeit und Sprache zur Darstellung zu bringen (StA IV, 282). Erinnerung konnte für ihn das Ursprungs-Moment der Zeit-, Sprach- und Welterzeugung sein, weil nur sie die Möglichkeit bot, in einer kritischen Revision der

Fichteschen Mittelbarkeitslehre und noch der Kantischen Selbstaffektionstheorie den Grund für eine Transzendental-Poetik der Zeit zu legen, die nicht allein die mechanische Zeit des Verstandes, nicht die Zeit der bloßen Sukzession und nicht die des Selbst wäre. Der Anschluß seiner Zeitkonzeption an die von Kant, dessen Philosophie er in dem großen Neujahrsbrief an seinen Bruder 1799 doppelsinnig „als Philosophie *der Zeit*, die einzig mögliche“ nennt, steht unter der Einschränkung, sie halte sich „zu einseitig an die große Selbstthätigkeit der Menschennatur“ (StA VI, 304). Nun ist Zeit für Kant in der Tat reine Selbsttätigkeit des Gemüts, sie ist, nach der Definition der Allgemeinen Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik Setzung des Vorstellens, und genauer: „die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird“ (KdrV B 67f.). Wenn Hölderlin diese Einseitigkeit zu korrigieren unternimmt, so nicht in der Weise, daß er ihr dogmatisch eine andere Seite entgegenstellt, sondern so, daß er an ihrer eigenen Dynamik ihre Verbindung mit einer anderen als der Zeit der Tätigkeit des Selbst aufweist. Den „reproductiven Act“ der Erinnerung, in dem sich der „(transcendentale) schöpferische Act“ nicht nur des poetischen, sondern jedes Geistes vollzieht, und der dem korrespondiert, was Kant in der Transzendentalen Deduktion die „Synthesis der Reproduktion“ nennt, charakterisiert Hölderlin als eine Handlung, „wodurch das Leben alle seine Punkte durchläuft, und um die ganze Summe zu gewinnen, auf keinem verweilt, auf jedem sich auflöst, um in dem nächsten sich herzustellen“ (StA IV, 284). Das Leben oder Lebensgefühl kann sich nach Hölderlins Annahme aber integral nur dann in diesem „reproductiven Act“ herstellen und nur dann in seiner Reproduktion produzieren, wenn in der „freien Kunstnachahmung“ (StA IV, 283) „Anfangs- und Endpunkt [...] schon gesetzt, gefunden, gesichert“ sind. „Also in der Erinnerung der Auflösung wird diese, weil ihre beiden Enden vest stehen, ganz der sichere unaufhaltsame kühne Act, der sie eigentlich ist.“ (StA IV, 284). Allein unter den idealen Bedingungen der Kunst und weiterhin des technisch verfahrenen Verstandes läßt die Erinnerung am Ende aus der Summe aller Empfindungen des Vergehens und Entstehens auch das noch hervorgehen, was „das einzig ausgeschlossene, das anfänglich aufgelöste“ war (ebd.). Ein solches von Kant nicht bedachtes „anfänglich“ Ausgeschlossenes und Aufgelöstes muß es geben, weil Zeit sich nur

dadurch als Sukzession konstituieren kann, daß das Gemüt allein auf seine eigenen Vorstellungsakte achtet und sie in begleitenden Reproduktions- und Rekognitionshandlungen sichert, dabei all das von ihnen fernhaltend, was nicht seine eigene Tätigkeit ist. Die Konstitution der zeitlichen Ordnung beruht darum auf der Ausschließung jeder Erfahrung, die nicht im Vorstellen des Gemüts und seinem Zurückkommen auf vergangenes Vorstellen, nicht in der Auto-Affektion, sondern in einer Hetero-Affektion entspringt, von der jedes Selbst unendlich transzendiert wird. Wenn Hölderlin darauf vertraut, daß diese von der transzendentalen Vorstellungszeit ausgeschlossene Transzendenz des Anderen – einer anderen Zeit oder etwas Anderem als der Zeit – am Ende des Durchgangs durch sämtliche Erinnerungsstationen in „einem ganzen Lebensgefühl“ „hervorgeht“ (ebd.), dann nur deshalb, weil er dies Ende zugleich als Abschließung einer Ganzheit und als Öffnung auf eine Unendlichkeit denkt. Die Verbindung zwischen Totum und Infinitum, die für Kant von keiner Erkenntnis erreichbar und allein in der Idee der Vernunft zugänglich war, suchen Hölderlins poetologische Entwürfe bis 1800 in einem „tragischen Styl“ zu konstruieren, der sich nicht aus den subjektiven oder objektiven Teilaspekten des Ganzen, auch nicht aus diesem Ganzen selbst, sondern aus seiner unendlichen Teilbarkeit ergibt: „geht sie [die intellektuelle Anschauung] von dem höchsten Trennbaren, von Zevs aus wie bei Oedipus, so ist er [der Styl] tragisch.“ (StA IV, 270) Doch die Verbindung, die in der tragischen Zeit zwischen Ganzem und Unendlichem erreicht wird, kann nur im Gefühl ihrer unendlichen Trennung aktualisiert, nur in der Zerspaltung des „reproductiven Actes“ der Zeitkonstitution und nur in der Öffnung der autonomen Zeitigungshandlung auf eine ihr völlig heterogene Zeit oder Unzeit fühlbar werden. „Anfangs- und Endpunct“ der Erinnerung, so sehr jeder „gesetzt, gefunden, gesichert“ sein mag, muß geteilt, isoliert, zerstreut, und die Erinnerung muß sich einerseits einem ihr absolut Äußerlichen, Unerinnerbaren aufschließen, andererseits muß sie zu einem für sich selber Befremdenden werden. Mit der Festigkeit der Grenzpunkte der Zeit und des Reproduktionsaktes, der diese Punkte setzt, hat sich die Vorstellungszeit überhaupt – und das ist die Zeit als transzendente Anschauungsform – als bloß passageres Moment eines transsubjektiven und transformellen, also eines zugleich ultra-transzendentalen und jeweils singulären Zeitigungsgeschehens erwiesen.

Hölderlin hat seine Überlegungen zur Struktur der Zeit in den Gedichten seit 1800 intensiviert, ihnen aber erst 1803 in den Anmerkungen zu seinen Sophokles-Übersetzungen und in den Pindar-Kommentaren erneut eine theoretische Fassung gegeben. Ohne bei den zeitpoetologischen Konzeptionen zu bleiben, die er in den Brouillons zum ‘Empedokles’ und den Notaten zu philosophischen Briefen skizziert hatte, greift er dabei doch, wenn auch oft unter drastisch veränderter Perspektive, auf deren Grundüberlegungen zurück. Am Ende der ‘Anmerkungen zum Oedipus’ nimmt er den Gedanken von den Anfangs- und Endpunkten der Erinnerung aus <Das Werden im Vergehen> wieder auf und schreibt nach dem Satz, der die dramatische Peripetie des ‘Oedipus’ charakterisiert:

In der äußersten Gränze des Leidens bestehet nemlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums.

In dieser vergißt sich der Mensch, weil er ganz im Moment ist; der Gott, weil er nichts als Zeit ist; und beides ist untreu, die Zeit, weil sie in solchem Momente sich kategorisch wendet, und Anfang und Ende sich in ihr schlechterdings nicht reimen läßt; der Mensch, weil er in diesem Momente der kategorischen Umkehr folgen muß, hiermit im Folgenden schlechterdings nicht dem Anfänglichen gleichen kann. (StA V, 202)

„Kategorisch“, wie Hölderlin es hier verwendet, hat vermutlich nicht nur die Bedeutung von ‚strukturell notwendig, im Unterschied zu bloß hypothetisch‘, sondern zugleich die Bedeutung des griechischen *kategoréo*, nämlich zum einen ‚wider jemanden reden‘, ‚anklagen‘, zum anderen ‚zu erkennen geben‘, ‚anzeigen‘, ‚verraten‘. In diesem Sinn schreibt Hölderlin unmittelbar vor den zitierten Sätzen vom Menschen, er „kehret [...] wie ein Verräther sich um“. Wenn die Zeit sich wendet, kehrt sie von dem einmal erreichten Punkt in einer Bewegung, die bei Aristoteles Peripetie oder Metabole heißt, wieder zurück zu den vorausliegenden Punkten, und folgt dabei dem Gang der Wiedererkennung, der Erinnerung oder des „reproductiven Actes“. Aristoteles erklärt, technisch am besten plaziert sei die Anagnorisis, wenn sie zugleich mit der Peripetie eintrete, wie es im ‘Oedipus’ der Fall ist (Poetik 1452 a). Aber in der Rückwendung des Ödipus auf seine eigene Vorgeschichte erweist er sich, etwas gewesen zu sein, das er nicht ist, und etwas getan zu haben,

das er nicht wußte. Die Zeit des Vorstellens ist auf ein Vor verwiesen, das sich keiner Setzung des Bewußtseins verdankt und nicht von der „Selbstthätigkeit“ oder Selbstaffektion des Gemüts zeugt. Die „kategorische“ Wende der Zeit, in der Ödipus „wie ein Verräther“ sich umkehrt, verrät ihm zwar etwas über sich selbst, aber sie übt zugleich Verrat an dem, was er in der Zeit seiner Rückwendung ist, übt Verrat an seiner Funktion als Gesetzgeber und Bewahrer seiner Stadt, Verrat an der Zeit der Anwesenheit und des stetigen Fortgangs, und zerstört mit ihm und der Stabilität seiner Polis die Zeit überhaupt als Ordnung der Beständigkeit des Weltlaufs. Die ‚Wiedererkennung‘ erkennt nichts, das jemals bekannt gewesen ist, und überschreitet also die Grenzen des Erkennbaren; die Erinnerung trifft auf nichts, dessen Ödipus jemals inne war, und löst sich an einem Unerinnerbaren auf; der „reproductive Act“, in dem allein die Zeit als geregelte Folge des Anwesenden hervorgehen kann, ergreift, was nie gegenwärtig war, und führt, über die Grenze der Zeit hinausgehend, zum Untergang alles dessen, was Zeit heißen könnte. Und wie die Rückwendung des Ödipus in ein Jenseits der Reproduzierbarkeit die Möglichkeit des Zurück und damit die Zeit selber auflöst, so die Wendung des Gottes, ob Apoll oder Zeus: indem dieser, der „nichts als Zeit“ ist (StA V, 202), nämlich die beruhende Ordnung der Anwesenheit in ihren fest umschriebenen Dimensionen, durch das delphische Orakel dem Ödipus „das niedertretende fast schaamlose Streben, seiner mächtig zu werden, das närrischwilde Nachsuchen nach einem Bewußtseyn“ (StA V, 199) und damit die Zerstörung der Zeit des Bewußtseins ermöglicht, wendet auch er sich „kategorisch“ gegen sich selbst, wendet sich als Zeit gegen die Zeit, wird sich „untreu“, ein „Verräther“, und tut, was die Ermöglichung einer Zeit der „Selbstthätigkeit“ schlechterdings zerstört: er „vergißt sich“. Die Wende der Zeit, die für Kant unter der Form der Synthesis der Reproduktion und Rekognition die Bedingung der Zeit selber ist, wird im Sophokleischen Drama, wie es Hölderlin liest, zum Vergessen der Zeit, zu ihrem Selbst-Vergessen und damit zum Ende der Zeitform überhaupt. Daß „Anfang und Ende sich in ihr schlechterdings nicht reimen läßt“ und der Mensch „im Folgenden schlechterdings nicht dem Anfänglichen gleichen kann“ (StA V, 202), ist die katastrophale Folge der Konstitution der Zeit durch Anagnorisis und Reproduktion: ihre Erinnerung muß Erinnerung an ein Bewußtloses werden und ihr Erlöschen im Vergessen herbeiführen, ihre

Konstitution unmittelbar in ihre Destruktion, ihre Genese in die Tilgung der Zeit umschlagen. Mit dieser Einsicht, daß die tragische Zeit eine Tragödie der Zeit selber herbeiführt, hat Hölderlin sich vom Bild einer Zeit mit gesicherten Grenzen, einem stets reproduzierbaren linearen Verlauf und einer unverrückbaren Origo in der Vorstellungs-Tätigkeit des Bewußtseins verabschiedet.

Hölderlin entdeckt mit dem Fundamental-Paradox der Erinnerungs- und der mit ihr entspringenden Vorstellungs-Zeit, daß diese Zeit selbst ihre Zeit hat, daß sie nicht „unwandelbar und bleibend“, wie Kant gemeint hatte (KdrV A 144), sondern vergänglich und endlich ist. Zeit ist ein Chronozid, und wenn Gott „nichts als Zeit“ ist, wendet er sich, sein eigener „Verräther“, als „Antitheos“ gegen sich selbst (StA V, 268) und ist an sich theozidär. Daß die Vorstellungs-Zeit selbst ihre Zeit hat, besagt aber nicht nur, daß sie endlich, es besagt vor allem, daß ihre Zeitigungsform keine transzendental verbürgte Invariante ist, sondern daß sie als transzendente reine Erzeugungsform, in der die „Selbstthätigkeit“ des Bewußtseins sich ihren Gang bahnt, ihrerseits erst hergestellt, und von einer anderen Instanz als dem Bewußtsein und auf andere Weise als durch dessen „Selbstthätigkeit“ zustande gebracht werden muß. Die „kategorische“ Wende verrät, daß die Zeit genau dort, wo sie sich ihrer Herkunft zu versichern sucht, ihren eigenen Bezirk überschreitet und sich selbst von sich wegrißt. Die Zeit, die noch in der reproduktiven Zeitkonstitution ihr Zerstörungswerk treibt, ist Raptus. Hölderlin charakterisiert sie als „die Naturmacht, die tragisch, den Menschen seiner Lebenssphäre, dem Mittelpunkte seines innern Lebens in eine andere Welt entrückt und in die exzentrische Sphäre der Toten reißt.“ (StA V, 197) Wenn er von ihrer „exzentrischen Rapidität“ (StA V, 196) spricht, dann ganz im Sinne des *rapidum tempus* von Senecas ‘Ad Marciam de consolatione’ (16, 8) und vermutlich im Anschluß an Formulierungen aus dem elften Brief von Schillers ‘Über die ästhetische Erziehung des Menschen’, wo es vom Menschen unter der Einwirkung des Stofftriebes heißt, er sei ein erfüllter Moment der Zeit, den „die Zeit mit sich fortreibt“. Die „reißende Zeit“ (StA V, 198; StA II, 224), die Hölderlin denkt, ist freilich grade nicht die Schillersche der Sinnlichkeit, sondern die einer reinen Form, die über sich selbst hinausrückend sich selber wegrißt. Daß sie als Raptus noch des Raptus nicht gänzlich verschwindet, verdankt sich einzig dem Umstand, daß sie, anders als sie in

der gesamten philosophischen Tradition gedacht worden ist, nicht monologisch, nicht mono-chronologisch verfaßt ist, sondern so, daß im Zwist zwischen dem Fortriß und seiner Form ein Drittes ihr Verschwinden aufhält: Ihre „kategorische“ Wende verläuft nämlich so, daß „der Gott und der Mensch, damit der Weltlauf keine Lücke hat und *das Gedächtniß der Himmlischen nicht ausgehet, in der allvergessenden Form der Untreue sich mittheilt*, denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten.“ (StA V, 202) Behalten wird demnach, aber nicht in der Form des „reproductiven Actes“ eines Bewußtseins, sondern in der Weise des objektivierenden Zurückhaltens, Festhaltens und In-Schranken-Haltens – in der Weise also des *katécho* – von der „kategorischen“ Wende der Zeit nur dies: daß sie nicht hält. Zeit als Riß in die „exzentrische Sphäre der Todten“ muß nicht nur tödlich – „tödtlichfactisch“, wie die ‚Anmerkungen zur Antigone‘ sagen (StA V, 269) – auf den Menschen und Gott wirken, sie muß sich selber als „allvergessende“ „Untreue“ zunichte machen, sich selbst, und damit Alles, zum Vergessen bringen. Dieses Verschwinden nicht *in* der Zeit, sondern der Zeit selbst, diese ‚treulose‘ Abwendung und Trennung der Zeit von der Zeit, ihre Teilung von sich ist das einzige, das „sich mittheilt“ und, derart sich mitteilend, als „Form der Untreue“ „behalten“ werden kann.

Mitteilung ist, so verstanden, alles andere als die gemeinsame Teilhabe an einer Substanz oder einer substantiellen Tätigkeit des Subjekts, sei sie Setzung oder Entgegensetzung; sie ist die Form des Ausgesetztseins an die reine Insubstantialität einer tödlichen Bewegung der Hingissenheit und des Vergessens. Ausgesetzt dem Vergessen, aber ausgesetzt noch vom Vergessen, teilt sich in der Mitteilung allein die Ausgesetztheit selbst als reine Form der *Mitteilbarkeit* mit. Sie ist das, was Hölderlin die „äußerste Gränze des Leidens“ nennt und von der er sagt, in ihr „besteht [...] nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums“ (StA V, 202). Nicht Zeit und Raum als Bedingungen der Erfahrung bestehen, sondern es bestehen „die Bedingungen“ für Zeit oder Raum, und sie bestehen allein als Überstand und Rest, als Mal der faktischen Unmöglichkeit des Bleibens. Was behalten wird von Zeit und Raum, sind „in der äußersten Gränze des Leidens“ nur die Grenzen der Zeit und des Raums ohne irgendwelche Inhalte, nur die „Bedingungen“ ohne Bedingtes, und diese Grenzen und Bedingungen bleiben nicht als von der „Selbstthätigkeit“ eines transzendentalen Subjekts gesetzte,

sondern von ihrem Verschwinden nur übriggelassene. Wenn Hölderlin schreibt: „göttliche Untreue ist am besten zu behalten“, so ist dieses Behalten einer lethalen Zeit nicht der solide, sei's transzendental sei's theologisch gesicherte Grund der Zeitigung, sondern ein Relikt der *Entzeitigung*, ein Rest der transzendentalen Anschauungsform und die Spur eines Gottes, der seine Zeit gehabt hat. Daß Gott, der „nichts als Zeit ist“, ein vergangener Gott einer vergangenen – und als Zeit vergangenen – Zeit ist: eben dies ist „am besten zu behalten“. Ein Gott, der noch einer wäre, eine Zeit, die es noch gäbe, wären nicht an ihre „äußerste Gränze“ gelangt und darin nicht zu „behalten“. Aber die Vergangenheit der Vergängnis, die Gott und Zeit waren, läßt sich nicht schlechthin „behalten“, sondern nur „am besten“, also nur so, daß auch sie nicht auf Dauer im Gedächtnis gesichert ist, sondern nur so, daß auch die Spur ihrer Tilgung noch selber getilgt werden kann. Der äußerste, letzte Halt gegen den chrono-theologischen Raptus, das atranszendente Relikt vom Riß der transzendentalen Zeit, das Minimum seiner insubstantiellen Mittelbarkeit ist selbst nicht gegen das Verschwinden gesichert, sondern nur die Form, in der sich ihr eigenes Verschwinden bezeugt.

Dieses Behalten und Zurückhalten des Zeitraptus nennt Hölderlin mit einem Begriff der Metrik, den er auf die Komposition der Tragödie und die Struktur der Zeit ausdehnt, „*Cäsur*“. Sie wird im ‚Oedipus‘ und der ‚Antigone‘ von den Reden des Tiresias markiert, des Dritten, der den Streit zwischen dem Heros und dem Zeit-Gott beizulegen versucht und mit diesem Versuch den Gang der Handlung aufhält. Hölderlin, der betont, daß die kompositorische Gesamtheit nicht allein den Verstand, sondern „Vorstellung und Empfindung und Raisonement“ umfaßt, bestimmt ihre Zeitordnung insgesamt als „Successionen“, die er im Fall der tragischen Komposition einen „*Transport*“ nennt: „Der tragische *Transport* ist nemlich eigentlich leer, und der ungebundenste.“ (StA V, 196) „*Transport*“ heißt hier nicht nur im Sinne von <Das Werden im Vergehen> und damit im Sinne Fichtes ‚Übergang‘, und nicht nur, in dem damit verwandten Sinn des Entwurfs <Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes>, ‚Metapher‘ (StA IV, 243), Übertragung, sondern verschärft auch den Sinn der dort genannten Begriffe „Hyperbel“ und „Hyperbel aller Hyperbeln“ (StA IV, 252), indem er den französischen Ausdruck ‚le transport‘ evoziert, zu der Bedeutung ‚manische

Hingerissenheit', ‚Exaltation‘, ‚Raptus‘. Dieser *Transport*, die Grundstruktur der tragischen Sukzession, findet an keinem Inhalt eine Hemmung und wird durch keine Fabel gebunden, sondern reißt Fabel und Stoffe mit sich fort – deshalb heißt er „eigentlich leer“. Wenn die Sukzession an sich „leer“ ist, dann fehlt ihr als der bloßen Form der Erscheinung dasjenige, was Kant im Schematismus-Kapitel „die transzendente Materie“ nennt, ein „etwas, sofern es die Zeit erfüllt“, „die Sachheit, Realität“ (KdrV, A 143). Realität und ihre Negation stehen für Kant einander gegenüber als „erfüllte“ und „leere Zeit“, die Kant ebenso mit „= 0“ beziffert, wie Hölderlin es in der Notiz <Die Bedeutung der Tragödien> mit dem „unbedeutenden“ Zeichen tut (StA IV, 274). Wo die Zeit als bloße Form der Sukzession leer ist, da fehlt ihr mit der Empfindung der Realität dasjenige, „dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt“ (KdrV, A 143). Während nun eine solche Entleerung der Zeit von aller Empfindung und ihr korrespondierenden Materie für Kant zwar denkbar, aber unvorstellbar sein muß, weil mit der Kategorie der Realität auch die Anschauungsform Zeit vernichtet würde, muß Hölderlin, für den die Zeit als Raptus noch sich selbst wegrißt, die äußerste Grenze der Zeit und damit ihre eigentliche Definition als ihre Leere bestimmen. Zeit ist Entleerung von ihren Inhalten, die ein Sein in der Zeit anzeigen könnten; und sie ist eben deshalb auch Entleerung von der Vorstellung ‚Zeit‘, erfüllt also allein von ihrer Leere. Erst wo sie keine Vorstellungen mehr enthält, und wo in ihr noch die Vorstellung von der Zeit selbst fehlt, erst dort also, wo ihr „*Transport*“ „eigentlich leer, und der ungebundenste“ ist, kann die Struktur der Zeit selbst als bloßes Vorstellen hervortreten – und muß als solches Vorstellen hervortreten, wenn anders darin die Struktur endlichen Daseins „in ihrer äußersten Gränze“ soll festgehalten werden können.

„Dadurch“ – also weil der *Zeit-Transport* leer ist –, so fährt deshalb Hölderlin in seiner Charakteristik der tragischen Zeit fort,

wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worinn der Transport sich darstellt, das, was man im Sylbenmaaße Cäsur heißt, das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung nothwendig, um nemlich dem reißenden Wechsel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint. (StA V, 196)

Was zuvor Sukzession und *Transport* hieß, heißt in diesem für die späte Zeit-Poetologie Hölderlins immer wieder als entscheidend erachteten Satz: „rhythmische Aufeinanderfolge der Vorstellungen“, „reißender Wechsel der Vorstellungen“ und „Wechsel der Vorstellung“. Wenn die Zäsur als „gegenrhythmische Unterbrechung“ dem *Transport* „begegnet“, so nicht, um darin eine der wechselnden Vorstellungen zu isolieren und sie der Sukzessionsreihe insgesamt entgegenzustellen. Zum einen nämlich gibt es für Hölderlin keine einzige Vorstellung, die nicht als solche dem Wechsel unterworfen wäre; zum anderen nennt er diesen Wechsel, den *Transport*, ausdrücklich „leer“ und schließt seine Bindung an eine bestimmte inhaltliche Vorstellung für den gesamten Verlauf des tragischen Prozesses aus; zum dritten könnte eine bestimmte Einzelvorstellung wohl einer anderen einzelnen Vorstellung, aber nicht dem *Transport* als solchem und, wie ausdrücklich gesagt ist, „auf seinem Summum“, in seiner Peripetie, im Moment der nicht nur reißenden, sondern sich selbst entreißenden Zeit, „begegnen“. Wenn es heißt, daß vermöge der Intervention der Zäsur „nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint“, so muß damit gemeint sein, daß der Wechsel und Verlust der Vorstellungen im Vollzug eines Vorstellens entspringt; daß der *Transport* des ursprünglichen Vorstellens und der daraus folgenden Vorstellungreihe in eine einzige Grundvorstellung gefaßt werden kann; und daß somit die alle Vorstellungen fortreißende Zeit der Sukzession im Vorstellen ihren Bestand hat und in der Vorstellung dieses Vorstellens zum Stehen und zur Erscheinung kommt.

„Die Vorstellung selber“, die „*Cäsur*“, ist die Zeit selbst.

Sie ist die Zeit ohne jeden Inhalt, und sie ist nicht selber der Inhalt, eine begrenzte Periode oder Phase einer anderen Zeit, sondern das Innehalten des Vorstellens in seinem expliziten Vollzug. In der Pause, die die Zäsur in der Sukzession der Vorstellungen öffnet, setzt die Zeit und setzt das Vorstellen nicht aus; in ihr setzt das Vorstellen als Stellen und Zum-Stehen-Bringen eines bloßen Vor vielmehr ein und hält sich in diesem Vorstellen aus. Zeit ist, ohne den Wechsel der Vorstellungen in ihr, die Stellung zu einem bloßen Voraus, das Hin zu einem Da, das sich in seinem Dahin hält, Aushalten eines Haltlosen, das von ihm unkontrollierbar verschieden bleibt. Damit er in seiner Leere und Anhaltlosigkeit verständlich werden kann, ist es notwendig, dem *Transport*, so sagt

Hölderlin ohne Benennung eines Subjekts, zu „begegnen“ – ihn sowohl als das, was er ist, zu treffen wie seinem Raptus entgegentreten – und ihn in diesem Begegnen zur Erscheinung und zur Sprache kommen zu lassen. Aber die einzige Sprache, die ihm entsprechen kann, ist keine, die sich auf gegebene und immer nur flüchtige Vorstellungen bezieht, sondern nur diejenige, die selber die Vorstellung eines Voraus, das sich ihr entzieht, gibt. Diese Sprache muß also gleichfalls den Charakter des *Transports* haben, sie muß leer, ohne Vorstellungsinhalte und auf etwas von ihr streng Unterschiedenes bezogen sein. Sie ist die Sprache, in der die reine Zeit erscheint, nur, indem sie selbst reine Sprache und die von allen Erscheinungen entblößte Form des Erscheinens ist.

Tiresias, der blinde Seher, dessen Reden die Zäsur in die Tragödie legen, wird denn auch als „Aufseher“ über die Zeit bezeichnet (StA V, 197) – als das also, was im Griechischen *epískopos* oder *epistátes* heißt. Er sieht nicht die sichtbaren Vorstellungen in ihrem Wandel und Verschwinden, sondern sieht dieses Wandeln und Verschwinden selber als hervorgehend aus der sie begründenden Vorstellungsstruktur; und sieht es nicht mit Augen als empirischen Gegenstand, sondern bringt es zur Vorstellung mit einer Rede, die deshalb „das reine Wort“ heißen kann, weil es ein Wort ist, das sein unhaltbares Voraus *als* unhaltbares fixiert und dadurch seinen *Transport*, seine hyperbolische Grundbewegung als solche zum Stehen bringt. Die „gegenrhythmische Unterbrechung“, die im „reinen Wort“ des Tiresias zur anschauungslosen Erscheinung kommt, ist daher nichts anderes als die schiere Zeit der Zeitigung selbst, wie sie in die verlaufende Zeit als Aufhalterin, in die „kategorische“ Zeit als Katechon eintritt. Indem die Zeit in ihrem Entstehen aufgewiesen wird, zeigt sie sich als Hinausstehen in das, was nicht besteht, und als Aushalten und Behalten des schlechthin Bestandlosen: indem sie das Haltlose hält, ist sie das in sich von sich Scheidende, Sein aus der Distanz und in der Distanz zu sich. Hölderlin versteht diese Struktur der Zeitlichkeit als Form des tragischen Prozesses und gibt von ihr her der Aristotelischen Katharsis-Lehre eine neue Deutung, die von allen humoral-pathologischen und psychologischen Anschauungen absehen kann. „Die Darstellung des Tragischen“, so schreibt er, „beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, [...] dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget.“ (StA V, 201) Dieses Schei-

den geschieht in der Zäsur als dem „reinen Wort“ und dem reinen Zeitraum, nicht indem eine andere, weniger ungeheure Zeit oder ein anderes, weniger monströses Wort eintritt, sondern indem das Ungeheure, die Zeit und das Wort selbst, als „gränzenloses Scheiden“ „sich begreift“ und in ihrem Scheiden „sich reiniget“. Nur in dieser Katharsis, die die Sprachzeit im Scheiden an sich selbst vollzieht, ist sie als endliche Möglichkeit der Endlichkeit selbst gewahrt. Die „*Cäsur*“ in den „*Successionen*“ „behält“ dieses Scheiden, die „göttliche Untreue“, aber sie behält sie nur „am besten“ und nicht auf ewige Dauer, wenn sie das Verschwinden der Zeitform in der Vorstellung dieses Verschwindens sistiert. In ihr realisiert sich, wovon Hölderlin schreibt, daß „der Gott und der Mensch [...] *in der allvergessenden Form der Untreue sich mitteilt*“ (StA V, 202) –: die Zäsur ist die von allen Inhalten entleerte Mitteilung der bloßen Teilbarkeit.

Daß die Zäsur die Zeit, die alle Vorstellungen entreißt, zur Vorstellung bringt; daß sie das Verschwinden als Verschwinden innehalten läßt; und daß sie als das „reine Wort“ von der Vergängnis aller Wörter den Gang ihres Vergehens unterbricht, macht sie zu einer durchweg doppel-sinnigen Figur. Sie läßt das Vergehen innehalten, indem sie es als das, was es ist, zur Darstellung bringt; sie exponiert das Gesetz der Endlichkeit und überantwortet es damit selbst der Endlichkeit. Sie ist die unendliche Endlichkeit, und darum selbst weder endlich noch unendlich, zwischen Sterblichen und Unsterblichen suspendiert. In ihr ist die Zeit gerettet, „geschützt“, wie Hölderlins Text zweimal sagt (StA V, 196), aber sie ist nur als Endlichkeit, nicht als über-endliches Beharren geschützt. Es gibt Zeit, aber es gibt sie nur für eine Zeit. Indem Tiresias in der attischen Tragödie „nicht mehr den Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber“ im „reinen Wort“ ausspricht, verhält er sich wie Kant in der Philosophie, der Zeit als die bloße Form der Vorstellung bestimmt (KdrV, B 67–68), sie als „das reine Bild [...] aller Gegenstände der Sinne“ charakterisiert (KdrV, B 182) und in ihr das Schema der Substanz erfaßt „als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt“ (KdrV, B 183). Aber Tiresias ist Kant nur, wie er gegen die von Hölderlin bemerkte Kantische Einseitigkeit auftritt, seine „*Cäsur*“ entspricht der „Kritik“ nur, indem sie sich gegen die Kantische, aus „Selbsttätigkeit“ entsprungene Vorstellungs-Zeit des Subjekts wendet und ei-

ne andere als die bloß subjektive Zeit, wenn auch wiederum unter dem Begriff „Vorstellung“, exponiert. „Die Vorstellung selber“, die die Zäsur öffnet, zeigt, anders als bei Kant, nicht „ein Sein (in der Zeit)“ an, sondern das aporetische Sein der Zeit selbst; sie zeigt es nicht als eine bloße Relationsform, die einer Empfindung korrespondieren und einen Begriff erfüllen könnte; und sie unterliegt nicht der Kategorie der Substantialität, da sie nicht das Beharren der subjektiven Tätigkeit, sei es die eines Menschen oder Gottes, sondern allein sein Verschwinden ausspricht. Mit Kant gegen Kant legt die Zäsur „die Vorstellung selber“ als eine solche aus, die nicht „bleibt, indem alles andere wechselt“, sondern nur so bleibt, daß sie selber noch wechselt. Hölderlin schreibt im Brief vom 1. Januar 1799 an seinen Bruder: „Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame Wüste seiner Speculation führt, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt.“ (StA VI, 304) Aber dieses Gesetz ist nur eines der Allgemeinheit und der Verallgemeinerung der Tätigkeit des Selbst. Hölderlin war es nicht nur um diese, es war ihm zugleich um die Möglichkeit historischer Singularität und um die nicht bloß formelle, sondern leibliche Struktur des Besonderen, um die verschiedenen Zeiten der Zeit und die jeweils besonderen Weisen ihrer „Vorstellung“ zu tun.

Für Hölderlin enthält das von Kant und Tiresias exponierte Gesetz der Vorstellungszeit also nicht die ganze, sondern nur die „transzendente Wahrheit“ (KdrV, A 146) der Zeit, und kann ihm deshalb nur als Element in der Dramaturgie eines generelleren Zeitlichkeitsgeschehens gelten. Die Zäsur, das Zeitvorstellungs-Gesetz, kann nur, weil sie eines unter mehreren Elementen der Zeitbewegung ist, in dieser Dramaturgie eine bestimmte, nicht nur epistemische Wirkung ausüben, indem sie die „reiße Zeit“ verzögert, aufhält, sistiert, sie kann den Zeitraptus hemmen und ihn gegen ihn selbst „schützen“, aber kann nicht verhindern, daß er sich über diese gesetzliche Zäsur hinweg fortsetzt und die Erklärung und die Struktur des Zeitrisses selbst noch in diesen Riß hineinzieht. Die Zäsur statuiert ein Gesetz der Zeit, das wohl „nothwendig“ (StA V, 196), aber selber der Zeit ausgesetzt ist. Die Epoché der Zeit, die in ihr herbeigeführt ist, kann deshalb „berechnet und gelehrt“, als Instrument in einem „gesetzlichen Kalkül“ verwendet und in der Ausübung des poetischen Handwerks „immer zuverlässig wiederholt werden“ (StA V, 195). Doch so kalkulierbar, verwendbar und wiederholbar

die Zäsur als Mittel auch sein mag, sie ist es nicht als Akt des subjektiven Geistes, der sein Gesetz als Gesetz der Zeit des Bewußtseins aufstellt, sondern einzig als ein Geschehen *am* Bewußtsein, das selber von einem anderen Bewußtsein oder einem Anderen als dem Bewußtsein kalkuliert und verwendet wird. Das poetisch-dramaturgische Verfahren, dem die Zäsur und mit ihr die Zeit unterworfen ist, folgt einem Kalkül der Geschichtszeit, das wesentlich ein Kalkül der Verschiebung und damit der Eröffnung und Wandlung eines Raums und der Wanderung in einem Raum ist. Dabei werden nicht nur Ort und Funktion der Zäsur verwandelt, die Zeitstruktur der Zäsur selber wird in der geschichtlichen Raumbewegung verändert. Daß Hölderlin Zeitlichkeit mit Räumlichkeit zusammendenkt, daß er Zeit als Raum und in der Zeit eine räumliche Determination denkt, erklärt das gewichtige „oder“ des Satzes: „In der äußersten Gränze des Leidens bestehet nemlich nichts mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums.“ (StA V, 202)

Die Zäsur ist als „die Vorstellung selber“ schon ein Wort der Veräumlichung, des Nach-vorn- oder Voraus- und In-ein-Vor-Stellens; und Hölderlin betont mit auffälligem Nachdruck, das gesamte Kalkül, nach dem sie plaziert wird, sei „im Tragischen mehr Gleichgewicht, als reine Aufeinanderfolge“ (StA V, 196). Diese Veräumlichung der tragischen Sukzession unter dem Zeichen des Gleichgewichts dürfte sich nicht nur an der Ausgleichsvorstellung von der Gerechtigkeit, die mit dem Bild der Waage assoziiert ist, sondern auch an Schillers Verwendung dieses Bildes im zwanzigsten Brief seiner Schrift ‘Über die ästhetische Erziehung’ orientieren. Dort wird die Herstellung des eigentlich ästhetischen Zustandes der „bloßen Bestimmbarkeit“ als dadurch erreichbar beschrieben, daß der Zustand der Sinnlichkeit „an Inhalt völlig leer“ gesetzt und durch einen entgegengesetzten Zustand des Formtriebs balanciert wird. Nur dadurch, schreibt Schiller, wird es möglich, „die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beizubehalten“: „Die Schalen einer Waage stehen gleich, wenn sie leer sind; sie stehen aber auch gleich, wenn sie gleiche Gewichte enthalten.“ (Schiller Werke 4, Insel-Verlag 1966, 152f.) Die Zäsur, die dieses für Hölderlin immer relative und immer ‚geneigte‘ Gleichgewicht der „bloßen Bestimmbarkeit“ wahren soll, wandert aber. Sie hat nach der Darstellung der Sophokles-Anmerkungen im ‘Oedipus’ eine andere Position als in der ‘Antigonae’, und sie wäre nicht Zäsur, wenn nicht schon sie selbst,

unabhängig von ihren jeweiligen Kontexten, erst durch eine Verschiebung zustande käme. Wenn die entscheidende Bewegung der Zäsur für Hölderlin darin liegt, daß sie dem Wechsel der Vorstellungen „begegnet“ (StA V, 196) und so erst die Zeit als Vergängnis „behält“ (StA V, 202), dann macht nicht allein die Rede des Tiresias diese Zäsur aus, sondern, in der ‚Antigonae‘, auch die Rede der Antigone. Von ihr schreibt nämlich Hölderlin:

Es ist ein großer Behelf der geheimarbeitenden Seele, daß sie auf dem höchsten Bewußtseyn dem Bewußtseyn ausweicht, und ehe sie wirklich der gegenwärtige Gott ergreift, mit kühnem oft sogar blasphemischem Worte diesem begegnet, und so die heilige lebende Möglichkeit des Geistes erhält. (StA V, 267)

Auch in dieser Erklärung geht es, wie in der Erläuterung zur Zäsur, um die ‚Begegnung‘ mit dem Raptus der Sukzession und um die ‚Erhaltung‘ seiner Möglichkeit. Beide können allein durch ein Ausweichen, eine Seitwärts-Bewegung gelingen, die vom Bewußtsein in einen Raum führt, über den es keine Macht hat.

Die Begegnung zwischen Antigone und dem „gegenwärtigen Gott“ – Hölderlin nennt ihn „Geist der Zeit und Natur“ und „reißenen Zeitgeist“ (StA V, 266) –, diese Begegnung in der Zäsur kann nicht frontal, sie kann nur lateral sein. Die „geheimarbeitende Seele“ muß dem Bewußtsein in seinem Zenith ‚ausweichen‘, sich in eine andere Stelle versetzen, die Gestalt eines räumlichen Unbewußten oder Gegen-Bewußten annehmen, und kann nur von der Seite, entstellt oder ungestalt die Konfrontation mit dem Zeitriß überstehen. Die Begegnung in der Zäsur ist kein Verhältnis, das das Bewußtsein zu sich selbst, sondern immer ein solches, das ein Anderes zu ihm unterhält. Sprache ist sowenig wie Zeit ein Prozeß der Selbstaffektion; um zu sein, was sie sind, müssen sie von der graden Linie der Bewußtseins-Sukzession abgewandt sein. Diese Abwendung, die den entscheidenden Zug der Zeitkonstitution in der Zäsur ausmacht, rühmt Hölderlin an der Spottrede der Antigone:

*Ich habe gehört, der Wüste gleich sey worden
Die Lebensreiche, Phrygische,
Von Tantalos im Schoose gezogen, an Sipylos Gipfel;*

*Hökrich sey worden die und wie eins Epheuketten
Anthut, in langsamen Fels
Zusammengezogen; und immerhin bei ihr,
Wie Männer sagen, bleibt der Winter;
Und waschet den Hals ihr unter
Schneehellen Thränen der Wimpern. Recht der gleich
Bringt mich ein Geist zu Bette. (StA V, 239f., v. 852–861)*

„Wohl der höchste Zug an der Antigonä“, bemerkt Hölderlin dazu, „höchste menschliche Erscheinung“, „auf dem Superlative von menschlichem Geist und heroischer Virtuosität“ beruhend (StA V, 267). Aber dieses beruhende Summum, die „Haltung“ der Antigone im Superlativ des menschlichen Geistes kann „Haltung“ und kann Erhaltung der „Möglichkeit des Geistes“ nur sein, weil nicht das Bewußtsein, sondern die Seele, „geheimarbeitend“, sich dem vergleicht und gleich macht, was ihr schlechterdings ungleich ist: einem räumlichen, ebenso geist- wie leblosen Gegenstand, einem Felsen im Winter, und einem leeren Raum, der Wüste. Hölderlin fährt in seinem Kommentar zur Bewegung des Ausweichens fort:

In hohem Bewußtseyn vergleicht sie [die Seele] sich dann immer mit Gegenständen, die kein Bewußtseyn haben, aber in ihrem Schicksaal des Bewußtseyns Form annehmen. So einer ist ein wüst gewordenes Land, das in ursprünglicher üppiger Fruchtbarkeit die Wirkungen des Sonnenlichts zu sehr verstärket, und darum dürre wird. (StA V, 267)

Halt, Haltung und Erhaltung werden im Ausweichen, einer lateralen Bewegung des Vergleichens und Übergehens, gewonnen, in einer Abwendung, die Bewußtsein, Seele und Geist *neben* sich in das Feld krunder Äußerlichkeit versetzt und erst in diesem Seitwärts ihre Begegnung mit sich selber ermöglicht. Die Begegnung mit der Zeit liegt *in* der Zeit nur, weil sie *neben* der Bahn ihres linearen Verlaufs liegt. Die Vorstellung ‚Zeit‘ kann allein durch eine *Nebenstellung* gewonnen werden, durch eine im Wortsinn verstandene Parataxis, die ein syntaktisches Ordnungsprinzip nur darum sein kann, weil die in ihr vollzogene Verückung den Grund für jede temporale Synthesis bietet. Die Zäsur ist nicht die Stelle der *Inversion* der Zeitbewegung, sondern ihrer *Dever-*

sion in den Raum und, genauer, in seine äußerste Grenze, ein Raumrudiment, die Wüste; nur darum kann in ihr die Zeit *als* Zeit erscheinen und, in ihrem Innehalten an einem Raumrest, *erscheinen*. Aber nicht nur *erscheint* die Zeit als Vergängnis erst am leeren Raum, in ihn abgelenkt erhält sich, paralysiert und als Epoché der Zeit, auch ihre Veräußerlichungsstruktur und damit ihr Generierungsprinzip, ihre bloße „Möglichkeit“. Diese „heilige lebende Möglichkeit“ finden die ‘Anmerkungen zur Antigonae’, anders als die früheren zeit-poetologischen Entwürfe, weder im Bewußtsein noch im Geist, weder in einem „(transcendentalen) schöpferischen“ noch in einem „reproductiven Act“ (StA IV, 286; 284) und also nicht in der transzendentalen produktiven Einbildungskraft, wie Kant sie gedacht hat, sondern in der gänzlich passiven, starren Materie einer objektivierten Raumzeit. Diese Möglichkeit ist nicht Möglichkeit einer künftigen Wirklichkeit, sondern diejenige, der es unmöglich ist, anderes als ihre eigene Wirklichkeit zu sein: nur in ihrer dürren Faktizität ist sie „heilige“, die abgetrennte, und „lebende“ Möglichkeit. Was einmal die produktive und sich beständig reproduzierende Matrix der Existenz war, ist hier eine ihrer Kinder beraubte, unfruchtbare, erstorbene Mutter.

Wenn Hölderlin vom „erhabenen Spott“ im Niobe-Vergleich der Antigone sagt, er sei „mehr Seele als Sprache“ (StA V, 267), so vermutlich deshalb, weil er nicht die Sprache des Bewußtseins vom Bewußtsein, sondern die des Pathos von einem Bewußtlosen ist. Der Weg in die Wüste, in einen Fels, in den bleibenden Winter ist der Weg nicht des Sinns, sondern des „heiligen Wahnsinns“, aber dieser „Wahnsinn“ – ein „Wahnsinn“ gegen den Wahnsinn des Bewußtseins – und seine Abirung vom graden Weg der Bewußtseinszeit ist für jede Möglichkeit des Sinns notwendig, weil nur er die Bedingungen des Bewußtseins und der Zeit erhält, indem er, ‚heilig‘, auf Unterscheidung besteht, und, Wahnsinn, sich in einen Raumrest versetzt, der nichts als das Zeugnis vom Raptus der Zeit ist. Zeit, Bewußtsein und Sprache, so ist damit gesagt, können allein aus dem verstanden werden, was ihrer Bewegung ausweicht oder von ihrer Bewegung übriggelassen gelassen wird. Allein die Abweichung von der Zeit erhält ihre Möglichkeit; nur die Abirung vom Bewußtsein gibt ihm einen Halt; der Rest vom Raptus der Sprache ermöglicht erst das Sprechen. Parachronie ist die Struktur der Zeit und endlichen Lebens. Alles Bewußtsein ist auf die Wahnzeit des Auswei-

chens vor sich selbst als auf seine Erhaltungs- und Möglichkeitsbedingung verwiesen. Die transzendente Begründung der Sprache in der Selbsttätigkeit des Subjekts ist unvollständig ohne die ad-transzendente – und atranszendente – Verrückung in einen Bereich, über den die Sprache als Tätigkeit eines Subjekts keine Macht hat, weil sie erst in ihm einen Halt finden kann.

Diesem Ausweichen, einer Biegung, Beugung, Neigung in ein Seitwärts folgen die Verse, die Hölderlin in dem Fragment ‘Heimath’ notiert: „des Mittags, wenn im falben Kornfeld / Das Wachstum rauscht, an geradem Halm, / Und den Naken die Ähre seitwärts beugt / Dem Herbste gleich“ (StA II, 206, v. 9–12); in den späten Stufen zu ‘Das Nächste Beste’: „Umsonst nicht hat / Seitwärts gebogen Einer von Bergen der Jugend / Das Gebirg, und gerichtet das Gebirg / Heimatlich.“ (StA II, 238, v. 51–54); in dem Entwurf <Ihr sichergebaueten Alpen ...>: „wo ich / Ein Augenblicklicher begraben / Liegen dürfte, dort, / Wo sich die Straße / Bieget“ (StA II, 232, v. 24–28). In <Der Ister> wird der Rhein, von dem es heißt „Der andre / Der Rhein ist seitwärts / Hinweggegangen.“ mit der Donau unter ihrem griechischen Namen, Ister, verglichen, der zwar „gerad“ verläuft, aber, „allzudedultig“ und fast seinem Lauf nach Osten spottend, so langsam fließt, daß von ihm gesagt wird: „Der scheinete aber fast / Rückwärts zu gehen und / Ich mein, er müsse kommen / Von Osten.“ (StA II, 191, v. 47–49; v. 41–44) Die Verzögerung des Gangs zum Ziel wird damit als Alternative zur lateralen Beugung charakterisiert. In beiden folgt die Bewegung des Zeitflusses nicht der Bestimmung zum Ende, sondern hält sich zurück, wendet sich um oder wendet sich ab, um damit der Zeit Raum und der Sprache eine Bahn zu lassen. Wenn Hölderlin betont „Was aber jener thuet der Strom, / Weis niemand.“ (StA II, 192, v. 71 f.), ist damit auch gesagt, daß das Rallentamento kaum anders als die Digression nicht der Zeit des wissenden Bewußtseins, sondern der seiner Verzögerung und Abwendung angehört – wie denn der Name „Ister“, man weiß nicht, auch die Frage ‚Ist er‘ stellen kann, die das Bewußtsein erhebt, wo es dem begegnet, was ihm inkompatibel erscheint. Am schroffsten wird die Bewegung der Zeit in ein Beiseite in den ersten Versen der späten Ode ‘Chiron’, dem ersten der ‘Nachtgesänge’, bezeichnet, in denen es heißt: „Wo bist du, Nachdenkliches! das immer muß / Zur Seite gehn, zu Zeiten, wo bist du, Licht?“ (StA II, 56, v. 1 f.) Die Assonanz zwischen „Zur

Seite“ und „zu Zeiten“ legt es nahe, „zu Zeiten“ nicht nur als ‚gelegentlich‘ und ‚bisweilen‘, sondern als Bedeutungsparallele von „Zur Seite“ zu verstehen. Wenn das Licht zur Seite geht, sich neigt und in der Nacht erlischt, dann geht es ‚zur Zeit‘ oder ‚zu den Zeiten‘, und zwar so, daß es in seine Zeit und in sie als einen Raum eingeht, in dem es seine Bleibe hat. Chiron, der als Blinder in dieser Nacht, der Seite lebt, wartet darauf, daß die Zeit zur Seite geht, daß die Zeit zur Zeit kommt. Die Differenz zwischen der Zeit und der Seite, in der sie erst würde, was sie ist, die Differenz zwischen S und Z, bleibt freilich unaufhebbar, weil mit dem Licht auch die Zeit in der Seite erlöschen müßte. Wo sie ganz mit der Seite eins würde, wäre sie nicht mehr Zeit; und sie ist nicht Zeit, wo sie in ihren Ort, die Seite, noch nicht eingegangen ist. Sie kann also nur an der Seite der Seite, sie kann nur Seitigung bleiben, unzeitig, räumlich, unnahbar lateral; und „bei dir selber // Örtlich, Irrstern des Tages“ (StA II, 57, v. 44 f.) kann sie nur als in der Irre ihres Ortes, nicht als sie selber, nur „bei“ sich erscheinen. Die Parusie, die Zeit der Zeit, muß in ihrem Para- warten.

Der Verzug und das Ausweichen – beides Modalitäten der Zäsur – verbinden sich in der Spur, die vom Raptus der Zeit und in ihm übrigbleibt. Hölderlin hat sie nicht nur in seinen poetologischen Erwägungen zu einem „gesetzlichen Kalkul“ der Dichtkunst kommentiert, er hat sie in seinen Gedichten, den späten zumal, immer wieder neu als Minimalstruktur der Sprache gedacht und dramatisiert. Von der Spur als dem Rest und der Bedingung des Logos spricht so der Entwurf zu ‘Der Einzige’: „Nemlich immer jauchzet die Welt / Hinweg von dieser Erde, daß sie die / Entblößet; wo das Menschliche sie nicht hält. Es bleibt aber eine Spur / Doch eines Wortes; die ein Mann erhaschet. Der Ort war aber // Die Wüste.“ (StA II, 163, v. 71–75) Dieser Mann ist der christliche Messias; er „erhaschet“ die Spur eines Wortes, weil selbst diese Spur kein substantiell Bleibendes, sondern flüchtiger Moment und ebenso tilgbar ist wie das Wort, von dessen Tilgung sie der Rest ist. Dieser Messias ist *logos* nur in dem Maße, in dem er die Spur von seinem eigenen Verschwinden erhaschet –: er ist *logos* nur als Schrift in dem kritischen Moment ihres Vergehens, den die Zäsur festhält. Nicht *Christos logos*, *Christos graphé* ist die Zäsur; und diese Zäsur, die von der ‚hinweggejauchzten‘ Zeit erhaschte Bedingung, ist die christlich-messianische Zeit. Sie ist wesentlich Schrift, sofern in ihr Gott nicht als er selbst, son-

dern in einem Mittel erscheint, das ihn ebenso festhält und schützt wie es ihn fernhält und den von ihm unterschiedenen Raum der bloßen Endlichkeit als Ferne erhält. Gott erscheint, so heißt es in ‘Der Einzige’ weiter, „Mittelbar / In heiligen Schriften.“ (StA II, 163, v. 83 f.) Im selben Sinn notieren die ‘Anmerkungen zur Antigonae’ in einer Parenthese, „der Gott eines Apostels“ – der Gott also, der nur im Wort seines Abgesandten, in seinen Reden und Briefen spricht – sei „mittelbarer“, „höchster Verstand in höchstem Geiste“, nicht „ganz Eines mit dem Menschen“ (StA V, 269). Der christliche, der „Gott eines Apostels“ ist der einzige, der im Mittel seiner Erscheinung, der Schrift, der erhaschten Spur eines Wortes, das Gesetz der Mittelbarkeit einhält, dem nicht nur Menschen, sondern auch Götter – und jeder ist „nichts als Zeit“ (StA V, 202) – unterstehen. „Das Gesez / Von allen der König, Sterblichen und / Unsterblichen“, heißt es in dem von Hölderlin unter dem Titel ‘Das Höchste’ übersetzten Pindar-Fragment; und Hölderlin kommentiert: „Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesez.“ (StA V, 285) Hölderlins „gesetzlicher Kalkul“ der Zäsur ist eine Lehre vom Bleiben nicht des Logos, sondern vom Bleiben seines flüchtigen Restes. Sie ist Theologie, und messianische, nur von Gnaden einer Kenographie. Der Gedanke der Parusie und die Hoffnung auf sie sind in ihr nur deshalb möglich, weil sie von der Mittelbarkeit, die auf Unterscheidung und also Unvermittelbarkeit beharrt, blockiert ist.

In dem „reinen“, weil wortfernen Wort, erhält sich die Möglichkeit des Wortes, des Geistes und der Zeit, wie sich in der Patmos-Hymne das dekapitierte Haupt des Verkünders und Täufers Christi erhält: „uneßbarer und unverwelklicher Schrift gleich / Sichtbar auf trokener Schüssel“ (StA II, 185, v. 144 f.). Nicht mehr, wie noch in der ersten Fassung von ‘Brod und Wein’, „entsteh“ „Worte, wie Blumen“ (StA II, 93, v. 90), verwelklich. Worte sind, in einer fernen und unausgesprochenen Erinnerung an Blumen, abgestorben, aber erhalten sich eben vermöge ihres Todes, „unverwelklicher Schrift gleich“, als dem Organischen wie dem Bewußtsein inassimilierbare, uneßbare, aber erst in ihrer Erstorbenheit dauernde Schrift: auch sie Spur eines Wortes in der Wüste, „auf trokener Schüssel“. Von der Zeit dieser Worte, die die Zeit seiner Dichtungen ist, schreibt Hölderlin im letzten überlieferten Brief an seine Mutter: „Die Zeit ist buchstabengenau und allbarmherzig.“ (StA VI, 467)

Auf Spuren und Tritte, Buchstaben, Krümmungen und Digressionen, Apartés, Relikte, auf alles, was übrig bleibt und zur Seite steht, konzentriert sich Hölderlins Arbeit in seinen späten theoretischen und poetischen Texten, weil er in ihnen die sowohl formale wie stoffliche, die sowohl transzendente wie unableitbar singuläre Möglichkeitsbedingung einer Sprache und einer Welt erkannt hat. Die Zäsur und ihr „reines Wort“ haben vor allem darum für seine späte Poetologie und seine späte Dichtung ein so eminentes Gewicht, weil sie diese Möglichkeitsbedingung einer endlichen Sprach- und Sinnenwelt als selber endliche, als jeweils besondere und notwendig absonderliche in der Faktizität ihrer Kontingenz herausstellen. Zu seinen Entdeckungen an der Struktur der Zeit gehört deshalb nicht nur die, daß sie als Vorausstehen in ein Haltloses selber zum Innhalten kommen muß, und nicht nur, daß sich ihr Prozeß Abweichungen und lateralen Verschiebungen auf Raumreste verdankt, sondern auch die, daß diese Verschiebungen eine Zeit der historischen Raumbewegung eröffnen, und daß diese an ihrem Ende, auch das ist eine Entdeckung Hölderlins, auf ein irreduzibles, unverschiebbares, unauflösliches Faktum trifft. Dieses Faktum mag noch Vorstellung heißen und mit dem gesamten Komplex des Stehens und Verstehens assoziiert sein; es ist aber keine Vorstellung, in der sich ein Ich und seine Sprache noch wiederfinden könnten, und keine, die noch die Möglichkeit des Sprechens erhielte.

Unmittelbar im Anschluß an die Übersetzung und Kommentierung der sophokleischen Dramen wendet sich Hölderlin, wie er in dem Brief vom 8. Dezember 1803 an seinen Verleger Friedrich Wilmans ankündigt, der Arbeit an den neun Gedichten zu, die später im 'Taschenbuch für das Jahr 1805. Der Liebe und Freundschaft gewidmet' erscheinen. Unter ihnen ist 'Hälfte des Lebens' dasjenige, das bereits in seinem Titel das große Motiv der 'Anmerkungen' von der „Mitte“ – der „Hälfte“ – der Zeit (StA V, 267), der „kategorischen Umkehr“ und der „Zäsur“ aufnimmt. Dem idyllischen Bild der spiegelsymmetrischen Korrespondenz von herbstlich fruchtbarem Land und widerscheinendem See, von enthusiastisierten, „trunkenen“, Schwänen und „heilgnüchternem Wasser“, das geschmeidig um die Apostrophe „Ihr holden Schwäne“ im Achsenvers der ersten Strophe entwickelt wird, tritt in der zweiten Strophe dieses Gedichts die elegische Frage des Ich entgegen, wie eine solche Korrespondenz in einer anderen Jahres- und Geschichtszeit, im

„Winter“, und an einem anderen Ort zu gewinnen sei, wo Birnen und Rosen, Schwäne, Wasser, Sonne und Schatten fehlen. (StA II, 117) Da die „holden Schwäne“ in platonischer und horazischer Tradition Allegorien des Dichters, und „Blumen“ die traditionelle Metapher für das poetische Wort sind, ist die Frage „Weh mir, wo nehm' ich, wenn / Es Winter ist, die Blumen, und wo / Den Sonnenschein, / Und Schatten der Erde?“ nicht allein eine Frage nach der Möglichkeit der Korrespondenz zwischen Landschaft und ihrem Bild im See, sondern die Frage nach der Möglichkeit von Dichtung überhaupt. Die zweite Strophe verhält sich nicht symmetrisch zur ersten, sondern stellt zunächst klagend die Bedrohung, dann kalt den Verlust der symmetrischen Korrespondenz fest, die von der ersten evoziert wird. Mit dem Verlust der Symmetrie sind auch die Bedingungen eines dichterischen Sprechens verloren, das sich einer ihm entsprechenden und in ihm widerscheinenden Welt mitteilt. Während in der ersten Strophe die Schwäne ihr Haupt „Ins heilgnüchterne Wasser“ tunken und derart die Vereinigung von Sprechenden und Sprache, Dichtung und Welt bezeichnen, stellt die zweite Strophe hart den undurchdringlichen Widerstand einer Welt vor, die nicht widerspiegelt, nicht respondiert und selber nicht spricht. Die elegische Frage „wo nehm' ich [...]“ bleibt ohne Antwort und ohne den Wiederhall, den das Entsprechungsschema der ersten Strophe hätte erwarten lassen. Der narzißtisch getönten Spiegelung in der ersten Strophe antwortet kein Echo in der zweiten. Nachdem die Frage zum Abschluß gekommen ist, folgt keine Antwort, sondern, nicht mehr im elegischen, sondern trocken konstativen Ton, die Erklärung, daß eine Antwort nicht folgt –: „Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen.“ Die Sukzession der Bilder und ihrer Reproduktion in der Klage ist abgebrochen, vom Ich und seinem Weh, das noch an der Erinnerung der vergehenden Kunstwelt festhält, ist nicht mehr die Rede. Die Rede ist einzig davon, daß es keine Rede mehr gibt, die zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zwischen Welt und Sprache, zwischen der Sprache und ihr selbst noch vermitteln könnte. In der Pause nach der Frage „wo nehm' ich, wenn / Es Winter ist“ wendet sich mit dem Rhythmus der Vorstellungen und Töne die Zeit zum Winter – diese Pause markiert also genau das, was Hölderlin „gegenrhythmische Unterbrechung“, „Cäsur“ nennt –; und in den Versen „Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen.“ steht der Winter

dieser Zäsur still: In ihnen „stehn“ die Mauern als krudes Faktum des Stehens und Stillstehens der Zeit und der Sprache, in ihnen wird nichts anderes gesagt, als daß vom „lebendigen Othem“ der Mitteilung (StA VI, 184) nur ein kalter Wind, von dem Pronomen *ihr* aus „Ihr holden Schwäne“ und „Tunkt ihr“ nur ein *Klirren*, vom poetischen *Schwan* und seiner Verdopplung im See nur *Fahnen*, ein *nefas* (StA V, 197; StA IV, 150), bleiben – nicht Echos, noch weniger Erinnerungen, nur schrille Relikte, Spuren, entstellte Reste. ‘Hälfte des Lebens’ endet in der Sprachpause. Die letzten Verse gehen nicht mit einer neuerlichen Sukzession von Vorstellungen über diese Pause hinaus, sondern erläutern nur das bloße Stehen im Aussetzen der Sprache. Diese letzten Verse sind die explikative Fermate der Zäsur.

Indem das Gedicht sich von der ersten zur zweiten Strophe und dann weiter von der elegischen Frage zur antwortlosen Pause wendet, wendet sich mit der Jahreszeit die Zeit der Dichtung – aber sie wendet sich nicht zur Zeit einer anderen Dichtung, sondern zu Versen, die das Erstarren der Zeit in ihrer Wende, dem „Winter“, dem „Wind“ und den Wänden, und das Erstarren der Sprache in sprachlos stehenden „Mauern“ aussprechen. Es liegt nahe, in ‘Hälfte des Lebens’ eine Reprise der Geste zu sehen, mit der Antigone „auf dem höchsten Bewußtseyn dem Bewußtseyn ausweicht“ und ihre Sprachfähigkeit dadurch bewahrt, daß sie sich einer „Wüste“, einem „langsamen Fels“ und bleibenden Winter vergleicht. Aber die Sprache in der Hälfte des Lebens – in der Zäsur und ihrer Erläuterung – erhält sich nicht, indem sie in sprachlose Mauern ausweicht. Diese Mauern sind keine Metapher der Sprache, keine Allegorie ihres Fortlebens in einem Unlebendigen, kein Emblem geheimer Sprachfähigkeit. Sie stehn, sprachlos, ohne Echo, und stehen also als genau die stumme Stelle da, an der sich kein Wort in einem anderen reproduziert, keine Sprache sich auf sich zurückwendet, kein Bewußtsein seiner selbst innwerden kann. Sie sind metaphernresistente Instanzen einer Faktizität, die sich mit keiner Bedeutung besetzen läßt, und wenn sie noch rhetorische Tropen genannt werden können, dann nur solche der Atropie der Rhetorik. Nichts wendet sich an diesen Wänden.

Auf sie lassen sich weder Vorstellungsinhalte noch Darstellungsformen übertragen, denn was immer auf sie übertragen wird, wird an ihnen stumm und hört auf. Wenn die poetische Welt, die in der ersten Strophe des Gedichts angerufen wird, mit der Evokation des „heilig-

nüchtern“, der „Schwäne“ des Apoll und einer Trunkenheit, die nur Enthusiasmus – die Immanenz Gottes im Wort – sein kann, sich als Korrespondenz zwischen der Welt und ihren Göttern darstellt, so weicht die zweite Strophe, in der sich die Abwendung von dieser Dichtung vollzieht, in den „Mauern“ auf ein gänzlich Ungöttliches, ein schroff ungeistiges, ein Randphänomen aus, dem nichts korrespondiert und an dem nichts mehr, und am wenigsten eine Gottheit, erscheint. Diese Mauern mögen dem Gesetzten benachbart sein, mit dem die Mauern in ‘Vulkan’, einem anderen der ‘Nachtgesänge’, assoziiert werden: „unsrer Städte Mauern und unsern Zaun, / Den fleißig wir gesetzt“ (StA II, 60, v. 13 f.), und das in einem früheren Vulkan-Bild aus dem Entwurf zum ‘Archipelagus’ bedeutsam in den „väterlichen Mauern“ erscheint (StA II, 638); sie sind gewiß aufs engste verwandt mit „des Rechtes Mauer“, über deren Zusammenhang mit der Mauer „krummer Täuschung“ nach Auskunft des Pindar-Kommentars zu ‘Das Unendliche’ die Entscheidung „einem dritten“, dem Ich, „zuschrieben“ werden muß (StA V, 287); sie stehen endlich in der Nähe jener „strengen Mittelbarkeit“ (StA V, 285), von der der Kommentar zum Pindar-Fragment ‘Das Höchste’ sagt, sie sei das „Gesetz“, das über Götter wie über Menschen regiere. Von all diesen Mauern, Setzungen und Gesetzen unterscheiden sich die sprachlosen der ‘Hälfte des Lebens’ vornehmlich dadurch, daß sie keine Instanzen der Sonderung sind, die *als solche* erkannt und wiedererkannt werden könnten, denn sie widerstehen jedem Versuch eines „reproduktiven Actes“ (StA IV, 284), der allein Erkenntnis begründen könnte. Keine Erinnerung kann an ihnen einen Halt finden. Ist die elegische Hyperbel der Antigone ein Vorgriff auf ihren eigenen Tod und insofern noch Vorstellung eines Subjekts, so spricht der lapidare Vers von den sprachlos stehenden Mauern nicht als von einer subjekten Vorstellung, sondern von einem Stehen, in dem kein Subjekt sich selbst voraus ist und aus dem keines zu sich zurückkehrt. In ihm ist nicht die „heilige lebende Möglichkeit des Geistes“ (StA V, 267) erhalten, in ihm steht die Unmöglichkeit des Geistes, das Unvermögen zur Sprache, das harte Aussetzen der Zeit nicht als eine künftige Möglichkeit, sondern als Faktum da.

Der Vers „Die Mauern stehn / Sprachlos“ besagt nur dies, daß ihm nichts entsprechen, daß ihm keine Sache und keine Bedeutung korrespondieren und er nichts sagen kann. In ihm wird nichts mitgeteilt als

seine Unmittelbarkeit. Aber diese Unmittelbarkeit wird in ihm doch mitgeteilt, und daß er nichts sagt, wird in ihm noch gesagt. Wie die Sprache nicht aus der Möglichkeit, sondern aus der *verwehrt*en Möglichkeit der Sprache spricht, so ist die Zeit dieser Sprache Zeit nur aus dem kruden Faktum, daß sie stockt. Die Unmittelbarkeit ist der stumme Widerstand in der Sprache, gegen den sie anspricht, die Zäsur – nicht als „Vorstellung selber“, sondern als „Stehn“ –, ist die Verweh- rung der Zeit, in der sie sich aufhält. In der Parusie bleibt das Para- als der leere und deshalb verborgene Grund jeder *ousía*. In der Parusie stehn die Mauern.

Hölderlin hatte in seinem Brief an Johann Gottfried Ebel über die Mitteilungen, die den Geistern nötig sind, um sich zu vereinigen und „das große Kind der Zeit“, den „Tag aller Tage“ hervorzubringen, von der „*Zukunft des Herrn*“, der *parousía tou kyríou*, gesprochen und damit den Endzweck aller Mitteilungen genannt. Unmittelbar nach diesen Worten bricht er seinen Brief ab mit dem Satz: „Ich muß aufhören, sonst hör' ich gar nicht auf.“ (StA VI, 185) Dieses Aufhören gehört zur Struktur der Mitteilung und zur Struktur der Parusie.

„Mit wahrster Verehrung“

Hölderlins Rechenschaftsbriefe an Schiller

Von

Luigi Reitani

Im Zentrum der Arbeitsgruppe¹ standen die Briefe Hölderlins an Friedrich Schiller. Erhalten haben sich insgesamt elf Schriftstücke, darunter der unvollendete Entwurf eines sicherlich abgegangenen, aber nicht überlieferten Schreibens.² Möglicherweise hat Hölderlin noch weitere Briefe an Schiller geschrieben, deren Anzahl jedoch begrenzt gewesen sein dürfte. Verlorengegangen ist mit Sicherheit nur ein Schriftstück.³ Dagegen sind lediglich drei Briefe Schillers an Hölderlin überliefert. Man kann also nicht von einem richtigen Briefwechsel sprechen, eher von einer etwas einseitigen Korrespondenz. Die folgende Konkordanz- tabelle soll einen raschen Zugang zu den verschiedenen Ausgaben ermöglichen (die Band- und Seitenangaben der FHA beziehen sich auf die fotografischen Reproduktionen der Manuskripte, da der entsprechende Band mit dem edierten Text noch nicht erschienen ist).

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 143–160.

¹ Der vorliegende Beitrag geht auf eine Arbeitsgruppe zurück, die ich im Rahmen der 29. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Leipzig am 4. Juni 2004 geleitet habe. Grundsätzlich werden hier die Ergebnisse einer Diskussion vorgestellt, die sich aufgrund meines Impulsreferats entwickelt hat. Auf Wunsch der Herausgeber des 'Hölderlin-Jahrbuchs' habe ich jedoch den Beitrag erweitert und einige Aspekte der Briefe Hölderlins an Schiller einer genaueren Betrachtung unterzogen. Für Hinweise und Anregungen bin ich Michael Franz sehr dankbar.

² Schiller verzeichnete den Briefempfang am 20. September 1799 in seinem Kalender. Vgl. StA VI, 976.

³ Bezeugt ist dieser Brief durch eine Erwähnung in einem Schreiben an Neuffer vom 10. Oktober 1794 sowie durch einen Brief Charlotte von Kalbs an Charlotte Schiller im September 1794. Die handschriftliche Lage der Korrespondenz wird im 'Katalog der Hölderlin-Handschriften'. Auf Grund der Vorarbeiten von Irene Koschlig-Wiem bearbeitet von Johanne Autenrieth und Alfred Kellat, Stuttgart 1961, 17–18 historisch rekonstruiert.

Sigle F I = Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, hrsg. von Immanuel H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845–1846. In Bd. 1: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.

Hölderlin an Schiller						
	Ort, Datum	StA	MA	KA	FHA	BA
1	[Waltershausen, um den 20. März 1794 ⁴]	VI, 111–113; 664–668 (Nr. 76)	II, 524–526	III, 127–129; 808 f. (Nr. 76)	19, 166 f.	4, 16–18
2	Nürtingen, 23. Juli 1795	VI, 175 f.; 748–750 (Nr. 102)	II, 589–591	III, 197 f.; 828 (Nr. 103)	19, 207 f.	4, 179 f.
3	Nürtingen, 4. September 1795	VI, 180 f.; 755–757 (Nr. 104)	II, 595 f.	III, 203 f.; 830 f. (Nr. 105)	19, 212 f.	4, 191 f.
4	Cassel, 24. Juli 1796	VI, 214 f.; 801 f. (Nr. 124)	II, 625 f.	III, 236 f.; 846 f. (Nr. 125)	19, 236 f.	5, 43 f.
5	Frankfurt, 20. November 1796	VI, 223 f.; 817 f. (Nr. 129)	II, 636 f.	III, 245 f.; 850 (Nr. 130)	*	5, 69 f.
6	Frankfurt, 20. Juni 1797	VI, 241 f.; 838–841 (Nr. 139)	II, 655–657	III, 264–266; 854 (Nr. 140)	19, 255 f.	5, 205 f.
7	[15.–20. August 1797]	VI, 249–251; 848–851 (Nr. 144)	II 663–665	III, 272–274; 855 f. (Nr. 145)	19, 263 f.	5, 225–227
8	Frankfurt, 30. Juni [?] 1798 ⁵	VI, 273; 878 f. (Nr. 159)	II, 690 f.	III, 297 f.; 861 (Nr. 160)	19, 288 f.	6, 89 f.
9	[Homburg,] 5. Juli 1799	VI, 342 f.; 949–951 (Nr. 184)	II, 784–786	III, 370–372; 879 (Nr. 185)	19, 361 f.	7, 153–155

10	[Homburg, September 1799. Entwurf]	VI, 363–365; 976–980 (Nr. 194)	II, 819 f.	III, 393–395; 885 (Nr. 195)	19, 384 f.	8, 22–24
11	Nürtingen, 2. Juni 1801	VI, 421–423; 1070 f. (Nr. 232)	II, 903–905	III, 452–455; 906 f. (Nr. 233)	19, 452–455	9, 157–159
Schiller an Hölderlin						
	Ort, Datum	StA	MA	KA	FHA	BA
1	Jena, Jahreswende 1794/95	VII, 40 f. (Nr. 21)	II, 559	–	19, 188	4, 84
2	Jena, 24. November 1796	VII, 46–48 (Nr. 28)	II, 641 f.	III, 531 f.	*	5, 74 f.
3	Jena, 24. August 1799	VII, 137 f. (Nr. 65)	II, 804 f.	III, 533 f.	*	8, 8 f.

* Handschrift nicht überliefert

⁴ Im Gegensatz zu der Datierung vom April, die in früheren Ausgaben und auch im Inhaltsverzeichnis zum Textband der Stuttgarter Ausgabe vorgenommen wird, hat Adolf Beck mit überzeugenden Argumenten den Brief auf die Zeit um den 20. März verlegt (StA VI, 664). Diese Datierung wird von Schmidt in seinem Kommentar (KA III, 808) übernommen. Nach Knaupp hingegen hat Hölderlin den Brief „Ende März oder Anfang April 1794 geschrieben“ (MA III, 473). In seiner jüngsten Ausgabe (Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge, hrsg. von D.E. Sattler, Frankfurt a.M. 2005 [Bremer Ausgabe = BA]) bemerkt Sattler: „Vmtl. in der ersten Märzhälfte“ (BA 4, 16).

⁵ Da Schiller aber den Eingang des Briefes erst am 6. August vermerkt, könnte es sich um eine Fehlangabe handeln. Denkbar ist auch ein „lapsus calami“ für den 30. Juli. So Sattler (BA 6, 89).

Diese Briefe wurden und werden oft ausschließlich als Dokumente der persönlichen Beziehung Hölderlins zu Schiller betrachtet.⁶ In der Arbeitsgruppe wurde versucht, sie in erster Linie als literarisches Produkt wahrzunehmen, obwohl sich Bemerkungen und Fragen zu der psychologischen Konstellation als unvermeidlich und auch als durchaus berechtigt erwiesen.

In fast jeder Phase seines Lebens hat Hölderlin seinen elf Jahre älteren und berühmten Landsmann verehrt. Begeistert las schon der Klosterschüler Schillers Dramen und schwärmte für seine Verse. Die erste Reise Hölderlins außerhalb Schwabens wurde zu einer Pilgerwanderung nach den Orten, an denen sich der Autor der 'Räuber' während seiner 'Flucht' aus Stuttgart aufgehalten hatte. Die Bedeutung der Schillerschen Reimhymnik für die lyrische Produktion Hölderlins in den Tübinger Stiftsjahren läßt sich kaum überschätzen. Bezeugt ist, wie der junge Hölderlin zusammen mit Neuffer und Magenau begeistert und tränenvoll das 'Lied an die Freude' gesungen hat. 'Don Carlos' war später für den Dichter ein prägendes Leseerlebnis, das noch lange wirkte. Daß Hölderlin seine Hofmeisterstelle bei der Familie von Kalb seinem mächtigen Landsmann verdankte, verstärkte sein Gefühl der Zugehörigkeit, aber auch der Abhängigkeit gegenüber dem bewunderten Autor. Schiller wurde zum Modell, zur absoluten Instanz, mit der sich der junge Autor zu messen hatte. Die ersehnte Anerkennung des berühmten Dichters erschien als Wertmaß des eigenen Schaffens. So entstand ein Komplex, dessen konfliktreiche Folgen sich aber bald zeigten. In Jena, wo Hölderlin 1795 einige Monate in der Nähe des „Meisters“ verbrachte, gelang es ihm zwar, durch dessen Vermittlung in der 'Neuen Thalia' als vielversprechender Autor zu erscheinen und die Veröffentlichung des 'Hyperion' beim renommierten Cotta-Verlag zustandezubringen, durch dieses Verhältnis war aber der Dichter einer so gravierenden psychischen Belastung ausgesetzt, daß er sich nur durch die Flucht ret-

⁶ Ausgenommen seien die Arbeiten von Paul Raabe: *Die Briefe Hölderlins. Studien zur Entwicklung und Persönlichkeit des Dichters*, Stuttgart 1963, 106–115 und Charlie Louth: *The Question of Influence: Hölderlin's Dealing with Schiller and Pindar*. In: *Modern Language Review* 95, 2000, 1039–1052. In seinem Aufsatz, den ich erst im Zuge der Revision des vorliegenden Beitrags gelesen habe, ist Louth zu Ergebnissen gekommen, die sich teilweise mit meinen decken.

ten konnte. Was danach folgte – abgelehnte Auftragsarbeiten, zugeschickte und nicht aufgenommene Texte, durch Schweigen oder Ablenkungsmanöver zurückgewiesene Bitten – läßt sich mit wenigen und drastischen Worten umschreiben: Ein Außenseiter wendet sich an einen etablierten Schriftsteller, der ihn nach einem gewissen Zögern abweist. Dennoch blieb die Verehrung. Noch im Turm soll der greise Hölderlin „seinen“ Schiller beschworen haben.

Diese Geschichte ist nur teilweise durch den erhaltenen Briefwechsel mit Schiller nachgewiesen. Wer sie rekonstruieren will, der sollte noch andere Dokumente heranziehen: Zeugnisse, die über diese persönlich sehr unausgewogene Beziehung berichten, weit verstreute Spuren, die die Signaturen der Zeit tragen. Noch wichtiger als diese biographische, in ihrer Dramatik für die Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts symptomatische Konstellation erscheint jedoch das Gewicht, das Hölderlin den Schriften Schillers zuschrieb. Gewiß hat Hölderlin sie fort-dauernd gelesen und auf sie reagiert. Diese Reaktionen waren aber nicht immer zustimmend. Es läßt sich sogar behaupten, daß Hölderlin oft versuchte, Schillers Poetik zu widerlegen. Auf eine Untersuchung dieser komplexen Thematik, welche die Grenzen der Arbeitsgruppe weit überschritten hätte, wurde aber absichtlich verzichtet.⁷

Festzuhalten war also im Rahmen einer literaturspezifischen und kulturhistorischen Analyse des erhaltenen Briefkorpus grundsätzlich die

⁷ Vgl. Schiller und die Romantiker. Briefe und Dokumente, hrsg. und eingeleitet von Hans Heinrich Borchardt, Stuttgart 1948, 111–144, 654–742. – Adolf Beck: *Das neueste Hölderlin-Schrifttum 1947–1948*. In: *HJb* 4, 1950, 147–178; 154–162. – Momme Mommsen: *Hölderlins Lösung von Schiller. Zu Hölderlins Gedichten 'An Herkules' und 'Die Eichbäume' und den Übersetzungen aus Ovid, Vergil und Euripides*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 9, 1965, 203–244. – Götz-Lothar Darsow: „... aber von Ihnen dependier' ich unüberwindlich ...“. *Friedrich Hölderlins ferne Leidenschaft*, Stuttgart 1995. – Günter Mieth: *Friedrich Hölderlin und Friedrich Schiller – Die Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation*. In: *HJb* 28, 1992–1993, 68–79. – Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel: *Hölderlin Texturen 2. „Das Jenaische Project“*. Wintersemester 1794/95, Tübingen 1995, 231–240. – Luigi Reitani: *Hölderlins 'Nänie'. 'Menons Klagen um Diotima' als ästhetische Replik auf Schiller*, Udine 2003. – Ute Oelmann: „Seit ein Gespräch wir sind ...“. *Friedrich Schiller und Friedrich Hölderlin*. In: *GeistesSpuren. Friedrich Schiller in der Württembergischen Landesbibliothek*, Stuttgart 2005, 91–121.

mehrfache Besetzung der Adressatenrolle: als älterer und erfolgreicher Landsmann im literarischen Leben, innerhalb dessen er eine enorme Machtfunktion ausübte (die Hölderlin als Person betraf), und als strittiges Modell, das zu literarischen und philosophischen Auseinandersetzungen führte. Diese Doppelrolle scheint ferner mit dermaßen intensiven psychischen Affekten beladen, daß noch andere Komponenten mitzubedenken wären. Vor allem liegt der Gedanke nahe, daß Hölderlin in Schiller eine Vaterfigur wahrgenommen haben dürfte. Im Laufe der Diskussion wurde bei diesem Punkt auf die psychoanalytischen Forschungen von Laplanche hingewiesen sowie auf die Thesen von Harold Bloom, der beim literarischen Schaffensprozeß immer eine „Einflußangst“ am Werk sehen will, d.h. den Versuch, sich von vorhandenen literarischen (Vater-)Modellen zu befreien.⁸

Seinen ersten Brief an Schiller schrieb Hölderlin wahrscheinlich im März 1794 aus Waltershausen. Das letzte überlieferte Schriftstück datiert vom 2. Juni 1801 aus Nürtingen. Dazwischen liegen also ungefähr sieben Jahre, was zu dem Schluß führt, daß Hölderlin an Schiller höchstens ein- oder zweimal im Jahr geschrieben haben dürfte, übrigens fast immer im Sommer oder im früheren Herbst, wofür es einen einfachen Grund gibt: Dies war auch die Zeit, in der die Musenalmanache vorbereitet wurden. Das Datum verweist somit auf den unmittelbaren Schreibanlaß. Trotz der geringen Anzahl der Dokumente in einem relativ großen Zeitraum läßt sich dennoch eine erstaunliche Kontinuität der Motive und Themen, ja selbst des Stils der Korrespondenz feststellen.⁹ Man kann also von einem homogenen Textkorpus sprechen, von einer Kompaktheit, die sich über die Zeitspanne der Entstehung hinwegzusetzen vermag: ein Phänomen, das bei Briefwechseln nicht selten vorkommt und dennoch als besonders gelten kann.

Zunächst fällt auf, daß Hölderlin bis auf eine Ausnahme (Brief vom 20. November 1796) auf die Voranstellung der Anrede verzich-

⁸ Jean Laplanche: Hölderlin und die Suche nach dem Vater. Deutsch von Karl Heinz Schmitz, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975 [Französische Originalausgabe 1961], 51–75; Harold Bloom: Einflußangst: eine Theorie der Dichtung. Deutsch von Angelika Schweikhart, Frankfurt a.M. 1995.

⁹ Vgl. Paul Raabe [Anm. 6], 109.

tet.¹⁰ Die Briefe gehen gleich in medias res. In sechs Fällen wird die Anrede in den ersten Satz eingeschoben. Das ist bei Hölderlin nicht die Regel. Die überwiegende Mehrheit der Briefe an die Mutter, an den Bruder und an die Freunde fangen traditionell mit einer Anrede an. Zwar ist dieses incipit in medias res kein Spezifikum der Briefe an Schiller – auch in den Briefen an Neuffer verzichtet Hölderlin oft (fünfzehnmal in 36 erhaltenen Briefen) auf die traditionelle Anrede –, aber in den Briefen an Schiller ist das wiederholte und fast systematische Fehlen der vorangestellten Anrede besonders auffallend. Das kann als Schwierigkeit gedeutet werden, sich direkt an den Adressaten zu wenden, wobei aber auch stilistische Gründe eine Rolle gespielt haben dürften. Es ist denkbar, daß Hölderlin in der Korrespondenz mit dem berühmten Schriftsteller eine traditionelle Schreibweise vermeiden wollte. Vielleicht war hier auch ein mimetischer Impuls am Werk, denn die im ersten Satz eingeschobene Anrede scheint ein stilistisches Merkmal der Briefe Schillers zu sein. Wie Paul Raabe bemerkt hat, hat Hölderlin nämlich wiederholt versucht, sich an den Stil seines jeweiligen Briefpartners anzupassen.¹¹

Auf diese Weise erhalten die im Text eingefügten Anreden einen gesteigerten Wert. Schiller wird konsequent als ‚verehrungswürdiger großer Mann‘ bezeichnet. Nur zweimal wird er mit seinem Hofrat-Titel angedet. So betont der Absender die subjektive Stellung, die der Adressat für ihn besitzt. Dem entsprechen die Schlußformeln, in denen sich Hölderlin als Schillers Verehrer bezeichnet.

Ein weiteres Merkmal der gesamten Korrespondenz ist, daß Orts- und Zeitangabe nicht immer vorhanden sind. In dem Brief, der wahrscheinlich zwischen dem 15. und 20. August 1797 in Frankfurt geschrieben wurde, fehlen sogar Datum, Anrede und Schlußformel. Der Brief hat sozusagen keinen konventionellen und zeitlichen Rahmen mehr.

Um eine rasche Orientierung zu bieten, wurden die wichtigsten Merkmale der Briefe in einer zweiten Tabelle zusammengestellt.

¹⁰ Vgl. die Anmerkungen von Adolf Beck in seinem Kommentar, StA VI, 666 u. 749.

¹¹ Paul Raabe [Anm. 6], 114. Das gilt auch für andere stilistische Aspekte der Briefe. Vgl. dazu auch Charlie Louth [Anm. 6], 1047: „Curiously, some of the particularities of Hölderlin’s style in these letters seem to derive from Schiller’s own.“

	Ort, Datum	Incipit	Anrede / Bezeichnungen des Adressaten	Anlaß	Inhaltliche Schwerpunkte	Schlußformel
1	[Waltershausen, um den 20. März 1794]	In medias res	„edler groser Man!“	Erziehung von Fritz von Kalb	Erzieherische Grundsätze	„Ihr ergebenster Verehrer M. Hölderlin.“
2	Nürtingen, 23. Juli 1795	In medias res	„von einem großen Manne [...] einen freundlichen Blick“ [zu erbetteln]	„Flucht“ aus Jena Zusendung der Übersetzung von Ovids 'Phaëthon'	Verhältnis zum Empfänger	„Ihr Verehrer M. Hölderlin.“
3	Nürtingen, 4. September 1795	In medias res (Anrede wird im ersten Satz eingeschoben)	„verehrwürdiger Herr Hofrath!“	Zusendung der Gedichte 'Der Gott der Jugend' und 'An die Natur'	Verhältnis zum Empfänger Philosophie Eigene Befindlichkeit	„Ihr Verehrer Hölderlin.“
4	Cassel, 24. Juli 1796	In medias res (Anrede wird im ersten Satz eingeschoben)	„verehrwürdiger Herr Hofrath“	Zusendung der Gedichte 'An die Unerkannte', <An Herkules>, 'Diotima' (Mittlere Fassung), 'An die klugen Rathgeber'	Eigene Befindlichkeit	„Ganz der Ihrige M. Hölderlin.“
5	Frankfurt, 20. November 1796	Anrede	„Verehrungswürdigster!“	Rückgabe eines Manuskripts	Verhältnis zum Empfänger	„Ihr wahrer Verehrer Hölderlin.“
6	Frankfurt, 20. Juni 1797	In medias res	„ich schäme mich nicht, der Aufmunterung eines edeln Geistes zu bedürfen“	Zusendung des 'Hyperion' (erster Band) und der Gedichte 'An den Aether', 'Der Wanderer'	Verhältnis zum Empfänger	„Ihr Ergebenster M. Hölderlin“

7	[15.-20. August 1797] am 24. August eingegangen	In medias res (Anrede wird im ersten Satz eingeschoben)	„edler Man!“	Antwort / Zusendung einer englischen Übersetzung von Schillers 'Kabale und Liebe'	Überwindung der Metaphysik	<i>Fehlt!</i> „Hölderlin.“
8	Frankfurt, 30. Juni [?] 1798	In medias res	„Sie wissen es selbst, daß jeder große Mann den andern, die es nicht sind, die Ruhe nimmt“	Zusendung einiger Gedichte ('Dem Sonnengott', 'Der Mensch', 'An unsre großen Dichter', 'Vanini', 'Sokrates und Alcibiades')	Verhältnis zum Empfänger	„Ihr wahrer Verehrer Hölderlin.“
9	[Homburg] 5. Juli 1799	In medias res (Anrede wird im ersten Satz eingeschoben)	„Verehrungswürdigster!“ „[ich] kann [...] die Autorität eines bewährten großen Mannes nicht entbehren“	Einladung zu 'Iduna'	Verhältnis zum Empfänger Dankbarkeit ihm gegenüber	„Ich bin mit wahrster Verehrung der Ihrige M. Hölderlin.“
10	[Homburg, September 1799. Unvollendeter Entwurf]	In medias res (Anrede wird im ersten Satz eingeschoben)	„Verehrungswürdigster!“ „Der Segen eines großen Mannes ist [...] die beste Hülfe“ „edler Meister!“	Antwort	'Tod des Empedokles'	-
11	Nürtingen, 2. Juni 1801	In medias res (Anrede wird im ersten Satz eingeschoben)	„Verehrtester!“	Bewerbung um eine Professur in Jena	Griechentum	„Wahrhaft der Ihrige Hölderlin.“

Wie schon erwähnt, ist der äußere Anlaß fast jeden Schreibens eine Bitte in literarischen Angelegenheiten, oft die Zusendung eines Beitrags für eine von Schiller herausgegebene Publikation. Der Inhalt geht aber in nahezu allen Fällen weit über den Anlaß hinaus, der eher als Vorwand zu bezeichnen ist.¹² Inhaltliche Schwerpunkte sind erzieherische Grundsätze, philosophische Gedanken, Hölderlins Befindlichkeit, literarische Projekte. Zentral erscheint aber vor allem die Beziehung zu Schiller.¹³ Die Briefe thematisieren somit das Verhältnis zwischen dem Absender und dem Empfänger. Ich würde behaupten, daß eben diese Thematisierung das Charakteristische der Briefe ist. Auch wenn der Schreibende über konkrete Ereignisse berichtet – was eigentlich selten vorkommt –, so geschieht dies, weil er die „Pflicht“ empfindet, von sich „Rechenschaft zu geben“ (Nr. 104, StA VI, 181, Z. 34f.). Am Anfang des Briefwechsels wird Schiller sogar als Zeuge angerufen, der Hölderlins Willen attestieren soll, „der Menschheit Ehre zu machen“. Damit bezieht sich Hölderlin emphatisch auf seine pädagogischen Pläne, als Hofmeister den jungen Fritz von Kalb zu erziehen. „Ich lege Ihnen Rechenschaft ab.“, beteuert er (Nr. 76, StA VI, 111, Z. 2 u. 4). Dieser Gestus ist für die ganze Korrespondenz programmatisch. Nicht das Mitgeteilte, sondern das Mitteilen wird relevant, der Kontakt zu dem Briefpartner. In dieser Hinsicht sind diese Briefe noch ein Beispiel einer pietistisch geprägten Kultur, in der dem offenen Geständnis – vor einer moralisch höheren Autorität – die Bedeutung einer Legitimation des eigenen Handelns zukommt.

Immer wieder betont Hölderlin seine Abhängigkeit von dem berühmten Schriftsteller: „von Ihnen dependir’ ich unüberwindlich“, schreibt er am 20. Juni 1797 (Nr. 139, StA VI, 241, Z. 6f.), und bei einer anderen Gelegenheit gesteht er, daß Schiller „der einzige Mann“ ist, „an den ich meine Freiheit so verloren habe“ (Nr. 129, StA VI, 224, Z. 27f.). Explizit spricht der Autor mehrmals von seiner „Anhänglichkeit“ (Nr. 102, StA VI, 176, Z. 34; Nr. 129, StA VI, 223, Z. 23 u. 25), die –

¹² Hölderlin scheint sich dessen bewußt zu sein. Explizit heißt es: „ich muß immer wenigstens irgend eine Kleinigkeit vorschützen können, wenn ich mich dazu bringen soll, meinen Nahmen Ihnen wieder zu nennen.“ (Nr. 129, StA VI, 223, Z. 5–8)

¹³ Vgl. Paul Raabe [Anm. 6], 109.

nach dem Wörterbuch von Adelung – wohl als „die herrschende, unverrückte Neigung zu einer Person oder Sache“ zu verstehen ist.¹⁴ Es handelt sich dabei um ein Wort, das auch in den Briefen Hölderlins an die Mutter, an die Schwester und an den Bruder vorkommt. Damit wird die affektbeladene Beziehung zur Familie bezeichnet. So z. B. in einem Brief vom 22. Februar 1795: „O meine Mutter! Sie fragen, ob ich Sie lieb habe, könnten Sie in mein Herz sehen! Ich bin gewis, daß mir diese innige Anhänglichkeit an Sie bleiben wird, so lang ich das Gute lieben werde.“ (Nr. 95, StA VI, 158, Z. 60–63). Es ist also eine tiefempfundene Zuneigung, die durch dieses Wort zutage tritt, eine psychologisch wahrgenommene Nähe, welche sich in erster Linie auf die Verwandten bezieht.¹⁵ Interessanterweise wird Hölderlin sich noch in den Briefen aus dem Turm desselben Ausdrucks bedienen: „Ich ergreife die von Herrn Zimmern mir gütigst angebotene Gelegenheit, mich in Gedanken an Sie zu wenden, und Sie noch immer von der Bezeugung meiner Ergebenheit und der Redlichkeit meiner Anhänglichkeit zu unterhalten.“ (Nr. 248, StA VI, 443, Z. 2–5; Brief an die Mutter. Datum ungewiß).

Im Fall der Briefe an Schiller gründet diese „Anhänglichkeit“ auf der immensen Verehrung für den Adressaten, die aber oft in eine Erniedrigung des Schreibenden umschlägt: „Ich gehöre ja – wenigstens als *res nullius* – Ihnen an“ (Nr. 104, StA VI, 181, Z. 7f.). Hölderlin verwendet hier metaphorisch einen juristischen Terminus, der ein Objekt bezeichnet, das niemandem als Eigentum angehört (wie z. B. ein freies Wild) und deshalb von demjenigen in Besitz genommen werden kann, der als Erster von ihm Gebrauch macht, ohne daß Dritte einen Anspruch darauf erheben können.¹⁶ Daraus konstituiert sich ein ausschließliches

¹⁴ Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Bd. 1, Leipzig 1793, Sp. 315 [Stichwort: Anhänglich].

¹⁵ Im ganzen erhaltenen Briefkorpus gibt es nur eine Stelle, in der sich Anhänglichkeit auf ein Abstraktum bezieht („Anhänglichkeit ans Gute“ Nr. 92, StA VI, 146, Z. 25; Brief an die Mutter vom 16. Januar 1795). Sonst erscheint der Begriff nur im Zusammenhang mit der Familie (sechsmal) oder mit Schiller (dreimal). Vgl. Konkordanz zu Friedrich Hölderlins Briefen. Substantive. Auf der Textgrundlage des sechsten Bandes der Großen Stuttgarter Ausgabe bearbeitet von Akihiko Tanase, Fukuoka 2003.

¹⁶ Ich verdanke Michael Franz diesen Hinweis.

Rechtsverhältnis zwischen dem Briefabsender und dem Briefempfänger. Gehört Hölderlin als „res nullius“ Schiller an, so beansprucht er das Recht, von seiner „Herrschaft“ gehört zu werden. Diese Erwartung liegt schon bei der Vorstellung, von sich und von seiner Tätigkeit „Rechenschaft zu geben“.

Es versteht sich, daß eine solche Erwartung leicht enttäuscht werden kann. So schlagen die Briefe nicht selten dramatische Töne an, z.B. wenn Hölderlin (nicht zu Unrecht) glaubt, von seinem „Meister“ im Stich gelassen worden zu sein: „Ihr gänzlich Verstummen gegen mich macht mich wirklich blöde [...] Haben Sie Ihre Meinung von mir geändert? Haben Sie mich aufgegeben?“ (Nr. 129, StA VI, 223, Z. 4f. u. 21f.) Ist nämlich die Anhänglichkeit oder Abhängigkeit eine Abhängigkeit von dem Urteil des Briefpartners, so bedeutet dies gleichzeitig eine fortwährende vernichtend wirkende Angst, negativ beurteilt zu werden.

Eine solche Angst war nicht unberechtigt. Wie Schiller zu Hölderlin stand, geht am deutlichsten aus den Briefen hervor, die er im Sommer 1797 mit Goethe wechselte. Zunächst wurde Goethe um ein Urteil über zwei für die Publikation in den 'Horen' bestimmte Gedichte Hölderlins gebeten. Schiller zeigt sich hier sicher, daß sein „Rath und Wink auf den Verfasser“ (dessen Namen er aber nicht erwähnt) „Einfluß haben wird“ (StA VII 2, 95; Brief Schillers an Goethe vom 27. Juni 1797). Als Goethe sich darüber trotz einiger Reserve positiv äußert, scheint Schiller zufrieden und nennt Hölderlin seinen „Freund und Schutzbefohlenen“. Gleichwohl wird seine „heftige Subjectivität“ getadelt. „Sein Zustand“, schreibt Schiller, „ist gefährlich, da solchen Naturen so gar schwer beizukommen ist.“ Schiller sieht also seine Aufgabe darin, Hölderlin zu einer neuen (poetischen) Lebenshaltung zu lenken, welche die philosophischen Abstraktionen vermeiden und sich an das Empirische der Welt annähern soll, wobei er an dem Gelingen dieser Aufgabe zweifelt: „Ich würde ihn nicht aufgeben, wenn ich nur eine Möglichkeit wüßte, ihn aus seiner eignen Gesellschaft zu bringen, und einem wohlthätigen und fortdauernden Einfluß von außen zu öffnen“ (StA VII 2, 98; Brief Schillers an Goethe vom 30. Juni 1797). Noch eindeutiger wird Schiller, nachdem Goethe ihn über einen Besuch Siegfried Schmid informiert, der beiden Weimarnern als ein geistiger Bruder Hölderlins erscheint. Die Lebenshaltung, die Schmid und Hölderlin zeigen, wird als negatives Zeitsymptom betrachtet und obwohl er sein definitives Urteil noch

nicht ausspricht, läßt Schiller verstehen, daß er sich gezwungen sieht, seine Bemühungen aufzugeben, wenn auch „so spät als möglich“:

Ich bin einmal in dem verzweifelten Fall, daß mir daran liegen muß, ob andere Leute etwas taugen, und ob etwas aus ihnen werden kann; daher werde ich diese *Hölderlin* und *Schmidt* so spät als möglich aufgeben.

[...]

Ich möchte wissen, ob diese *Schmidt*, diese *Richter*, diese Hölderlins absolut und unter allen Umständen so *subjectivisch*, so überspannt, so einseitig geblieben wären, ob es an etwas *primitivem* liegt, oder ob nur der Mangel einer aesthetischen Nahrung und Einwirkung von außen und die *Opposition* der empirischen Welt in der sie leben gegen ihren *idealischen* Hang diese unglückliche Wirkung hervorgebracht hat. Ich bin sehr geneigt das letztere zu glauben, und wenn gleich ein mächtiges und glückliches Naturell über alles siegt, so dünkt mir doch, daß manches brave Talent auf diese Art verloren geht.

(StA VII 2, 107; Brief Schillers an Goethe vom 17. August 1797)

Obwohl Hölderlin solche Urteile nicht zu lesen bekam und im Gegenteil von Schiller einige Versicherungen des Interesses an seiner Person erhielt,¹⁷ mußte ihm dennoch durch verschiedene Signale (Nichtbeantwortung der Briefe, Ablehnungen seiner Publikationsvorschläge) allmählich klar geworden sein, wie sehr er den Hoffnungen des Meisters nicht entsprochen hatte. Das führte schließlich zum Abbruch der Korrespondenz, nachdem Schiller das Ansuchen um eine Professur in Jena nicht einmal beantwortet hatte.

Es muß allerdings festgestellt werden, daß das insistierende Verlangen nach einem Zeichen der Anerkennung auf eine tiefe Unsicherheit Hölderlins hinweist, der seine Dichterrolle in der Beziehung zu Schiller zugleich bestätigt und bedroht fühlte, noch lange bevor der Meister ihn „aufgab“.

Paradigmatisch erscheint in dieser Hinsicht der Anfang des Briefes vom 23. Juli 1795, in dem Hölderlin versucht, seine ‚Flucht‘ aus Jena zu rechtfertigen. Dabei sei daran erinnert, daß der Dichter Jena zu einem Zeitpunkt verließ, als er die besten Möglichkeiten hatte, Schillers engster Mitarbeiter zu werden.

¹⁷ Vgl. den Brief Schillers vom 24. November 1796 (StA VII 1, 46–48).

Ich wußte wohl, daß ich mich nicht, ohne meinem Innern merklichen Abbruch zu thun, aus Ihrer Nähe würde entfernen können. Ich erfahr' es izt mit jedem Tage lebendiger.

Es ist sonderbar, daß man sich sehr glücklich finden kann unter dem Einfluß eines Geistes, auch wenn er nicht durch mündliche Mittheilung auf einen wirkt, blos durch seine Nähe, und daß man ihn mit jeder Meile, die von ihm entfernt, mehr entbehren muß. Ich hätt' es auch schwerlich mit all' meinen Motiven über mich gewonnen, zu gehen, wenn nicht eben diese Nähe mich von der andern Seite so oft beunruhiget hätte. Ich war immer in Versuchung, Sie zu sehn, und sah Sie immer nur, um zu fühlen, daß ich Ihnen nichts seyn konnte.

(Nr. 102, StA VI, 175, Z. 3–14)

Die Dialektik zwischen Nähe und Ferne ist ein Motiv, das das ganze dichterische Werk Hölderlins durchzieht.¹⁸ Wird die Nähe als Bedrohung empfunden, so erscheint die Ferne als Verlust. Noch in den späteren Gedichten wird z. B. die Nähe zu den Göttern als Gefahr wahrgenommen. Die Unmittelbarkeit des Absoluten könnte der Mensch nicht ertragen. Daß die Götter die Welt verlassen haben, wird aber bitter beklagt. Hinter der psychologischen Thematisierung des Verhältnisses zum Briefempfänger steht in dieser Korrespondenz also ein Problem, das für Hölderlins Denken entscheidend ist. In den Briefen ist es jedoch der Rückbezug auf die persönliche Situation des Schreibers, der inhaltlich relevant ist. Die hohe Stellung, die der Adressat genießt, zwingt nämlich den Schreibenden zu einer Gegenüberstellung und verursacht eine psychologische Krise: „Ich fühle nur zu oft, daß ich eben kein seltner Mensch bin.“ (Nr. 104, StA VI, 181, Z. 28) Am deutlichsten wird diese Angstepfindung in einem Gleichnis zum Ausdruck gebracht: „Ich bin vor Ihnen, wie eine Pflanze, die man erst in den Boden gesetzt hat. Man muß sie zudeken um Mittag.“ (Nr. 144, StA VI, 251, Z. 62f.) Auffallend ist hier, daß Hölderlin eine Stelle variiert, die schon im 'Fragment von Hyperion' vorkommt. Von sich selbst behauptet nämlich Hyperion: „Ich bin, wie eine kranke Pflanze, die die Sonne nicht ertragen kann.“ (StA III, 181, Z. 18f.)

¹⁸ Vgl. den Kommentar zu diesem Brief von Laplanche [Anm. 8], 86. Zur Motivik der Nähe und Entfernung vgl. David Constantine: Friedrich Hölderlin, München 1992, 13f.

Vergleiche gehören übrigens zu den auffallendsten stilistischen Merkmalen dieser Briefe. Es ist so, als ob Hölderlin nur indirekt über seine eigene Befindlichkeit sprechen könnte. Eine ähnliche Strategie verfolgen die vielen, komplexen Konditionalsätze, welche die syntaktische Struktur der gesamten Korrespondenz kennzeichnen. Bevorzugt wird der Irrealitätsmodus. Dafür nur zwei Beispiele:

Ich würde mich über mein Geschwätz vielleicht damit vor Ihnen entschuldigen, daß ich es einigermaßen für Pflicht hielte, Ihnen von mir Rechenschaft zu geben; aber so würd' ich mein Herz verläugnen.

(Nr. 104, StA VI, 181, Z. 33–35)

Mein Brief und, was er enthält, käme nicht so spät, wenn ich gewisser wäre, von dem Empfang, dessen Sie mich würdigen werden.

(Nr. 139, StA VI, 241, Z. 2f.)

In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, daß solche Strukturen im Schwäbischen häufig vorkommen. Gewiß sind sie aber in erster Linie das Signal einer Schwierigkeit, sich direkt zu äußern. Hölderlins Briefe an Schiller gehen auf Umwegen. Genau zu berücksichtigen wären in diesem Zusammenhang auch die vielen Fremdwörter, die in diesen Briefen zu finden sind. So z. B., wenn Hölderlin von einer „Apologie“ im Sinne von einer Entschuldigung (Nr. 102, StA VI, 176, Z. 33) spricht oder sich als „Exulanten“ (d. h. Verbannten; Nr. 104, StA VI, 181, Z. 21) bezeichnet. Auch wenn die Funktion, die diesen Fremdwörtern zukommt, nicht genau zu bestimmen ist, so läßt sich dennoch behaupten, daß sie wieder Umschreibungen für etwas sind, das sich auf unmittelbare und einfachere Weise hätte sagen lassen.

Dagegen gibt es in der gesamten Korrespondenz nur wenige Stellen, die eindeutig als Zitat erkennbar wären. Eine solche ist nach den Kommentatoren die Redewendung sich „am Eise wärmen“, die auch in Anführungszeichen erscheint (Nr. 104, StA VI, 181, Z. 26f.) und die – wie im Grimmschen Wörterbuch bezeugt ist – im 11. Kapitel des 2. Buchs von 'Wilhelm Meisters Lehrjahre' vorkommt,¹⁹ wobei aber der Verweis auf Goethe nicht unbedingt zwingend erscheint. Ein anderer Fall ist im

¹⁹ „Ja, sagte Philine, es müßte eine recht angenehme Empfindung sein, sich am Eise zu wärmen.“

selben Brief der berühmte Satz (wieder ein Gleichnis), mit dem Hölderlin seine psychische Situation nach der Flucht aus Jena umschreibt: „Ich friere und starre in dem Winter, der mich umgiebt. So eisern mein Himmel ist, so steinern bin ich.“ (Nr. 104, StA VI, 181, Z. 28–30). Nach Wilhelm Michel²⁰ dürfte es sich hier um eine biblische Anspielung handeln, denn im 5. Buch Mose 28, 23 ist zu lesen: „Dein Himmel, der über deinem Haupt ist, wird ehern sein und die Erde unter dir eisern“. Dieser Hinweis ist insofern interessant, als die zitierte Bibelstelle zu einem Passus gehört, der die Flüche Gottes gegen die Sünder wiedergibt. Der Satz wäre also als Fluch zu verstehen. Man könnte also meinen, Hölderlin fühle sich von einem Fluch getroffen. Er ist ein Flüchtling (ein „Exulant“) in einem etymologisch falschen Sinn: er mußte flüchten, weil ein Fluch über ihn verhängt wurde.²¹

Zu bemerken ist jedoch, daß diese Zitate, wenn sie tatsächlich solche sind, sich in keiner Weise auf einen Code beziehen, den der Schreibende mit dem Briefempfänger teilt, wie dies oft bei Briefwechselzitate der Fall ist. Ein Netz von Verweisen, das als gemeinsames Terrain der Beziehung hätte dienen können, läßt sich bei dieser Korrespondenz nicht auffinden. Vielmehr scheinen die vermeintlichen Zitate kryptisch und nur auf die Situation des Absenders beziehbar. Dies gilt auch für mögliche intertextuelle Bezüge, die es wahrscheinlich zwischen den Briefen an Schiller und anderen Texten Hölderlins gibt. Sehr fruchtbar wäre diesbezüglich ein Vergleich mit jenen Texten, die in einer mehr oder weniger direkten Auseinandersetzung mit dem Werk Schillers entstanden sind, wie die Übersetzung des Phaeton aus den ‘Metamorphosen’ Ovids, die Momme Momsen meisterhaft untersucht hat.²² Auffällig ist z. B., daß sich einige Schlüsselworte dieser Übersetzung auch in den Briefen an Schiller finden.²³ Selbst der implizite Vergleich des bewunderten Dichters mit der Sonne, der im Gleichnis der Pflanze mit-

schwingt, erhält eine allegorische Dimension, wenn man sich die Geschichte des Phaeton (der gegen seinen Vater Apoll rebelliert und seinen Sonnenwagen führen will) vor Augen hält.

Auch in diesen verborgenen Andeutungen erscheint die Korrespondenz einseitig. Hölderlin thematisiert darin seine ‚Einflußangst‘, die er aber in dem brieflichen Austausch nicht zu überwinden vermag. Es ist beklemmend zu sehen, wie er sich indirekter Formulierungen und komplizierter rhetorischer Strategien bedient, die dem direkten Kontakt mit dem Empfänger ausweichen und selbst als Symptom der empfundenen Angst erscheinen. Bemerkenswert ist aber, daß sich Hölderlin dieser Konstellation bewußt ist und sie exakt zu bestimmen weiß. In dem Brief vom 20. Juni 1797 aus Frankfurt betrachtet er seinen eigenen Zustand als Beispiel einer allgemeinen „Ängstigkeit“, die entsteht, wenn sich ein Künstler nicht unmittelbar mit der Welt, sondern mit anderen Kunstwerken auseinandersetzen muß.

und weil ich fühle, wie viel ein Wort von Ihnen über mich entscheidet, such' ich manchmal, Sie zu vergessen, um während einer Arbeit nicht ängstig zu werden. Denn ich bin gewiß, daß gerade diese Ängstigkeit und Befangenheit der Tod der Kunst ist, und begreife deswegen sehr gut, warum es schwerer ist, die Natur zur rechten Äußerung zu bringen, in einer Periode, wo schon Meisterwerke nah um einen liegen, als in einer andern, wo der Künstler fast allein ist mit der lebendigen Welt. Von dieser unterscheidet er sich zu wenig, mit dieser ist er zu vertraut, als daß er sich stemmen müßte gegen ihre Autorität, oder sich ihr gefangen geben. Aber diese schlimme Alternative ist fast unvermeidlich, wo gewaltiger und verständlicher, als die Natur, aber ebendeshwegen auch unterjochender und positiver der reife Genius der Meister auf den jüngern Künstler wirkt. (Nr. 139, StA VI, 241, Z. 7–20)

Diesem Künstler bleibt also nur die Wahl, „eigensinnig oder unterwürfig [zu] werden“ (Nr. 139, StA VI, 242, Z. 24). Das gilt nicht nur für das Verhältnis des Schreibenden zu dem Briefadressaten, sondern auch für das im 19. Jahrhundert immer wieder debattierte Verhältnis der Moderne zur Antike. Wie Charlie Louth bemerkt hat,²⁴ entwirft Hölderlin hier Gedanken, die er in seinem Aufsatz ‘Der Gesichtspunct aus dem wir

²⁰ Wilhelm Michel: Das Leben Friedrich Hölderlins, Bremen 1940, 220.

²¹ Vgl. auch ‘Menons Klagen um Diotima’: „es lähmet ein Fluch mir / Darum die Sehnen, und wirft, wo ich beginne, mich hin, / Daß ich fühllos size den Tag, und stumm wie die Kinder; / [...] Ach! und nichtig und leer, wie Gefängnißwände der Himmel / Eine beugende Last über dem Haupte mir hängt!“ (FHA 6, 171, v. 59–61 u. 67f.).

²² Vgl. Anm. 7.

²³ Vgl. Charlie Louth [Anm. 6], 1043.

²⁴ Charlie Louth [Anm. 6], 1048.

das Altertum anzusehen haben' (MA II, 62–64) entwickeln wird. Entscheidend ist aber, daß in diesem Brief die persönliche Auseinandersetzung mit Schiller eine Überwindung des Klassizismus impliziert, die später im Werk Hölderlins von zentraler Bedeutung sein wird.²⁵

Fehlen der Anrede und der anderen konventionellen Briefmerkmale, Überschreitung des Schreibanlasses, Gleichnisse und irreale Konditionalsätze als bevorzugte stilistische und syntaktische Ausdrucksformen, Häufigkeit von umschreibenden Fremdwörtern, kryptische Zitate und Andeutungen, offenes Geständnis der eigenen Abhängigkeit und insistierendes Werben um Anerkennung, Thematisierung und Verallgemeinerung des Verhältnisses zum Briefempfänger, welche eine poetische Reflexion implizieren – all dies führte in der Diskussion der Arbeitsgruppe zum vorläufigen Schluß, daß die Briefe Hölderlins an Schiller prinzipiell nicht dem Zweck der direkten Mitteilung dienen. Eher sind sie als ein Gespräch des Autors mit sich selbst zu bezeichnen. Sie entwerfen Positionen, die anderswo im Werk ihre Früchte bringen werden. Sie zeigen rhetorische Denkfiguren und Motive (wie die Dialektik Nähe – Ferne), die in Hölderlins Werk oft vorkommen. Sie zeigen vor allem das Dilemma einer psychischen Abhängigkeit, die für den Autor zugleich produktiv und destabilisierend war. Was sie *nicht* zeigen, das ist der Kampf, den Hölderlin führte, um eine solche Abhängigkeit zu überwinden. Dieser Kampf fand auf einer anderen Ebene statt, auf der der Dichtung. Die Briefe kündigen ihn an, aber sie können ihn nicht ausführen. Hier bleibt Hölderlin der „wahrste Verehrer“, unfähig, gegen den „Meister“ zu rebellieren:

Deßwegen darf ich Ihnen wohl gestehen, daß ich zuweilen in geheimem Kampfe mit Ihrem Genius bin, um meine Freiheit gegen ihn zu retten, und daß die Furcht, von Ihnen durch und durch beherrscht zu werden, mich schon oft verhindert hat, mit Heiterkeit mich Ihnen zu nähern. Aber nie kann ich mich ganz aus ihrer Sphäre entfernen;

(Brief vom 30. Juni 1798, Nr. 159, StA VI, 273, Z. 16–21)

²⁵ Vgl. dazu Peter Szondi: Poetik und Geschichtsphilosophie I. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit, hrsg. von Senta Metz und Hans-Hagen Hildebrandt, Frankfurt a.M. 1974, 193.

Die Briefe Susette Gontards an Friedrich Hölderlin aus brieftheoretischer und briefgeschichtlicher Sicht

Von

Anita Runge

Briefe sind aufgrund ihres zwischen Literatur und Alltagskommunikation changierenden Charakters eine literaturwissenschaftliche Herausforderung. Einerseits traditionell als Quelle für den Entstehungs- und Rezeptionskontext literarischer Werke oder für biographische Informationen nutzbar, ist der Brief andererseits aufgrund seiner in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzenden beispiellosen Karriere als „literarisches Faktum“¹ Gegenstand gattungsgeschichtlicher und -theoretischer Studien.² Für die Beschäftigung mit der Grenze bzw. dem

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 161–174.

¹ Jurij Tynjanow: Das literarische Faktum. In: Texte der russischen Formalisten, hrsg. und mit einer einleitenden Abhandlung vers. von Jurij Striedter, München 1969, Bd. 1, 392–431. Der Begriff „literarisches Faktum“ verweist auf Tynjanows Überzeugung, daß es fraglose Übereinkünfte über literarische Tatsachen gibt, die sich jedoch permanent verändern und evolutionär entwickeln. Dabei können auch Erscheinungen, die im literarischen Leben eher randständig waren, ins Zentrum rücken. Zu den Phänomenen, an denen sich die „außerordentliche Dynamik“ in der Evolution literarischer Gattungen zeigt, gehört nach Tynjanow insbesondere die Konjunktur der Briefliteratur seit 1800 (vgl. die Seiten 402f., 419–423).

² In der Briefforschung dominierten bis in die 1980er Jahre Definitionsbemühungen um die „Textsorte“ Brief, Abgrenzungsversuche zwischen literarischem und „Privatbrief“ sowie ein positivistischer Umgang mit dem Brief als biographischer und werkgeschichtlicher Quelle. (Vgl. den Überblick bei Reinhard M.G. Nickisch: Brief, Stuttgart 1991, 1–9. – Außerdem die online verfügbare umfassende Bibliographie zur Briefliteratur und -forschung: http://www.textkritik.de/briefkasten/forschungsbibl_a_f.htm [letztes Zugriffsdatum: 20.12.04]). – Eine veränderte Perspektive entwickelte sich im Zusammenhang mit der literaturwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung in Auseinandersetzung mit der als Initialzündung wirkenden Untersuchung von Silvia Bovenschen: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplari-

Übergang zwischen Literatur und Alltagskommunikation besonders ergiebig – wenn auch noch nicht hinreichend untersucht – sind jene Briefe, die nicht explizit mit literarischem Anspruch, sondern als ‚Privatbrief‘ verfaßt sind, gleichzeitig aber – etwa als Teil einer Schriftsteller-Korrespondenz – mit literaturgeschichtlich relevanten Ereignissen in Verbindung stehen.

Entsprechend sollte es die Aufgabe der Arbeitsgruppe sein, Susette Gontards Briefe an Friedrich Hölderlin weder ausschließlich biogra-

sche Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt a.M. 1979. Durch Bovenschens Feststellung, daß die empfindsame Briefkultur des 18. Jahrhunderts es Frauen in größerer Zahl ermöglichte, schriftstellerisch tätig zu werden, sie zugleich aber durch die Festschreibung auf ‚natürliche Weiblichkeit‘ auf ein häusliches Wirkungsfeld festgelegt und damit aus dem Literatursystem ausgeschlossen habe, wurde eine Vielzahl von Folgeuntersuchungen zu den Briefschreiberinnen (nicht nur) des 18. Jahrhunderts angeregt (vgl. dazu die online-Bibliographie). Es entstand eine Reihe neuer Ausgaben von Briefen und brieftheoretischen Texten, zugleich wurden der Brief als Gattung und die Geschichte der Brieftheorie unter dem Aspekt der Geschlechterdifferenz untersucht, insbesondere in dem von Anke Bennholdt-Thomsen geleiteten Forschungsprojektschwerpunkt „Der Brief als kommunikatives und literarisches Faktum“. (Veröffentlichung der Ergebnisse u.a. in: Die Frau im Dialog. Studien zu Theorie und Geschichte des Briefs, hrsg. von Anita Runge und Lieselotte Steinbrügge, Stuttgart 1991. – Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentare, Essays, hrsg. von Angelika Ebrecht, Regina Nörtemann und Herta Schwarz, Stuttgart 1990; der Sammelband wird im folgenden zitiert als Brieftheorie.)

Seit den 1990er Jahren ist eine Konjunktur der Briefforschung unter medien- und systemtheoretischen Vorzeichen zu verzeichnen. Sowohl brieftheoretische Texte als auch Korrespondenzen werden im Hinblick auf die (performative) Funktion des Briefs in einem sich historisch verändernden Kommunikationssystem untersucht. Vgl. u.a. Johannes Anderegg: Schreibe mir oft! Zum Medium Brief zwischen 1750 und 1830, Göttingen 2001. – Annette C. Anton: Authentizität als Fiktion. Briefkultur im 18. und 19. Jahrhundert, Stuttgart 1995. – Cornelia Bohn: Die Beredsamkeit der Schrift und die Verschwiegenheit des Boten. In: Systemtheorie der Literatur, hrsg. von Jürgen Fohrmann und Harro Müller, München 1996, 310–324. – Robert H. Vellusig: Schriftliche Gespräche. Briefkultur im 18. Jahrhundert, Wien/Köln/Weimar 2000. – Eine umfangreiche Darstellung des Forschungsstandes gibt Tanja Reinlein: Der Brief als Medium der Empfindsamkeit. Erschriebene Identitäten und Inszenierungspotentiale, Würzburg 2003, 14–26.

phisch als Lebenszeugnisse³ zu betrachten noch als Teil eines poetischen „Schreibprojekts“, an dem die Korrespondierenden gleichberechtigt gemeinsam arbeiten,⁴ sondern in ihrer eigenen (literar-)historischen Bedeutung im Kontext der Entwicklung des (Liebes-)Briefs im ausgehenden 18. Jahrhundert. Es sollte um den darin aufgehobenen sprachlichen Ausdruckswillen gehen und um die Möglichkeiten und Grenzen des Versuchs, Liebesempfinden in einer Trennungssituation schriftlich zu kommunizieren und damit zu realisieren. Auf die Analyse der wenigen erhaltenen Briefe Hölderlins an Susette Gontard⁵ wurde verzichtet zugunsten einer Sichtweise auf die Briefe Susette Gontards als Teil eines ‚verdeckt zweiseitigen Briefwechsels‘, bei dem die (nicht vorhandenen) Briefe des Korrespondenzpartners Hölderlin Reaktionen im Schreiben der Korrespondentin auslösen. Der ‚exklusive‘ Status der Gontard-Briefe – als durch die Überlieferungssituation erzeugter Mangel – sollte genutzt werden, um das besondere Verhältnis von privat-alltäglicher und literarisch geprägter Kommunikation in Liebesbriefen an einen Dichter herauszuarbeiten.

Folgende Leitfragen bestimmten die Diskussion:

- 1) Lassen sich Susette Gontards Briefe mit Hilfe der an zeitgenössischen Konzeptionen vom Briefschreiben gewonnenen Kategorien analysieren? Welche Auffassung von der Funktion des Briefes liegt ihnen zu-

³ Diese Verwendung der Briefe und die damit traditionell verbundene Überblendung von Susette Gontard als Adressatin und Briefpartnerin mit der literarischen Figur der Diotima im ‚Hyperion‘ kennzeichnet die biographische Literatur zu Hölderlin bis in die jüngste Vergangenheit. Vgl. Beatrix K. Langner: Hölderlin und Diotima. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 2001.

⁴ Vgl. Gabriele Brandstetter und Gerhard Neumann: Liebesbriefe als romantische Bühne. Sophie Mereaus und Clemens Brentanos Schreibprojekt. In: Bi-Textualität. Inszenierungen des Paares, hrsg. von Annegret Heitmann, Sigrid Nieberle, Barbara Schaff und Sabine Schülting, Berlin 2001, 45–56. Aufgrund ihrer Konzentration auf die „Textbühne“ (50) vernachlässigen Brandstetter und Neumann notwendigerweise die unterschiedlichen Ausgangsvoraussetzungen der Schreibenden, die aus sozialer Stellung, Alter, Geschlecht etc. resultieren. Die noch erheblich disparateren Schreibbedingungen bei Susette Gontard und Friedrich Hölderlin machen eine ausschließlich auf die textuelle Inszenierung konzentrierte Betrachtung des Briefwechsels nicht sinnvoll.

⁵ Vgl. StA VI, die Briefe: Nr. 176 (318), Nr. 182 (336–338), Nr. 198 (370f.).

- grunde? Wie ist diese Auffassung im Umbruch von der empfindsamen zur romantischen Auffassung des Briefs historisch zu situieren?
- 2) Welche Bedeutung hat das Schreiben von Briefen für eine durch räumliche Trennung gekennzeichnete Liebesbeziehung? Welche Auffassung von Liebe bestimmt die briefliche Kommunikation?
 - 3) Wie wird in den Briefen mit den Spannungsaspekten Nähe/Distanz, Dialogfunktion/Monologizität, Authentizität/Ästhetisierung umgegangen? Findet in den Briefen eine literarisch vorgeformte Sprache der Liebe Verwendung? Enthalten sie Momente der Fiktionalisierung?

Zunächst wurde anhand kurzer Auszüge aus exemplarischen brieftheoretischen Texten ein Überblick über die Entwicklung der Auffassung des Briefes in seinem Verhältnis zur Literatur im 18. und frühen 19. Jahrhundert gegeben.

Christian Fürchtegott Gellerts 'Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen' (1751) wurde als Begründung einer empfindsamen Theorie des Privatbriefs vorgestellt, die das Verständnis vom Briefschreiben bis heute beeinflusst. Sie enthält die Aufforderung zur Abkehr vom förmlichen Kanzleistil hin zu einer ‚natürlichen‘ Schreibart, die Mündlichkeit nicht imitieren, sondern nachbilden soll:

Das erste, was uns bey einem Briefe einfällt, ist dieses, daß er die Stelle eines Gesprächs vertritt. Dieser Begriff ist vielleicht der sicherste. Ein Brief ist kein ordentliches Gespräch; es wird also in einem Briefe nicht alles erlaubt seyn, was im Umgange erlaubt ist. Aber er vertritt doch die Stelle einer mündlichen Rede, und deswegen muß er sich der Art zu denken und zu reden, die in Gesprächen herrscht, mehr nähern, als einer sorgfältigen und geputzten Schreibart. Er ist eine freye Nachahmung des guten Gesprächs.⁶

Gellert postuliert einen Briefstil, der die deutsche Sprache aufwertet und breitere Bevölkerungsgruppen ermutigt, zu schreiben und zu lesen, um den eigenen Stil zu bilden: Frauen gelten ihm dabei als die besseren, weil

⁶ Christian Fürchtegott Gellert: Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen. Zitiert nach: Brieftheorie [Anm. 2], 61.

‚natürlicheren‘ Briefschreiberinnen. Damit verknüpft ist eine breite Alphabetisierung und die Favorisierung von literarischer Lektüre als bürgerlicher Beschäftigung. Der Brief wird zum Medium bürgerlicher Öffentlichkeit und zur Ausdrucksform für Tugend, Reflexion und Empfindung.⁷

Karl Philipp Moritz' Überlegungen zum Brief radikalisieren Gellerts Forderungen insofern, als sie den Verzicht auf Vorbilder fordern und damit einer strikten Individualität den Weg ebnen:

Denn auch gute Briefe, wenn sie nachgeahmt werden, verlieren in der Nachahmung ihren ganzen Werth: weil der Werth eines Briefes darinn besteht, daß er ein getreuer Abdruck von der eignen Wendung in den Gedanken, und in dem mündlichen Ausdruck eines jeden sey [...].⁸

Die Gedanken und die Sprache des Individuums sollen zur Geltung kommen, Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis werden für den Spätaufklärer Moritz, den Mitherausgeber des 'Magazins zur Erfahrungsseelenkunde', zur Voraussetzung der brieflichen Kommunikation insofern, als nur der, der seine Fähigkeiten kennt und über sie verfügt, seiner Individualität auch brieflich Geltung verschaffen kann.

In der romantischen Auffassung vom universellen Zusammenhang aller Gattungen und Künste verschwimmen die Grenzen zwischen Brief und Literatur. Novalis' berühmtes Diktum „Der wahre Brief ist, seiner Natur nach, *poëtisch*.“⁹ verbindet sich mit einer Forderung an den Dichter:

[...] so muß der Dichter den redenden Geist aller Dinge und Handlungen in seinen unterschiedlichen Trachten sich vorzubilden, und alle Gattungen von Spracharbeiten zu fertigen und mit besondern, eigenthümlichen Sinn zu beseelen vermögend seyn. Gespräche, Briefe, Reden,

⁷ Vgl. den Kommentar zu Gellert in Brieftheorie [Anm. 2], 56f., sowie Regina Nörtemann: Brieftheoretische Konzepte im 18. Jahrhundert und ihre Genese. In: Brieftheorie, [Anm. 2], 211–224; außerdem Reinlein [Anm. 2], 114–163.

⁸ Karl Philipp Moritz: Anleitung zum Briefschreiben (1783) zit. nach Brieftheorie [Anm. 2], 144.

⁹ Novalis (d.i. Friedrich Freiherr von Hardenberg): Blütenstaub (1798), zit. nach Brieftheorie [Anm. 2], 184.

Erzählungen, Beschreibungen, leidenschaftliche Äußerungen mit allen möglichen Gegenständen angefüllt, unter mancherley Umständen, und von tausend verschiedenen Menschen muß er erfinden und in angemessenen Worten aufs Papier bringen können.¹⁰

Innerhalb dieses ‚Aufstiegs‘ des Briefes von einem „außerliterarischen“ zu einem „literarischen Faktum“¹¹ nimmt der Liebesbrief eine besondere Position ein, insofern sich in ihm der historische Funktionswandel des Briefes zur Ausdrucksform von Subjektivität und Intimität schlechthin¹² mit einer sich verändernden Liebesauffassung verbindet.¹³

Strukturell-funktional zeichnet sich der Liebesbrief gegenüber der direkten Kommunikation durch bestimmte Merkmale aus, die die schriftliche Gestaltung der Beziehung in spezifischer Weise prägen:

- Im Brief liegt eine Trennung von Information und Interaktion vor, d. h. der Kommunikationsprozeß ist zeitlich gedehnt, und die Beteiligten müssen ohne die körperlichen, nonverbalen Signale, die die mündliche Mitteilung unterstützen, auskommen.
- Der Brief überwindet also Distanz, erzeugt aber auch gleichzeitig Distanz, indem er die Nicht-Anwesenheit der Beteiligten zum Thema macht.
- Der Mangel an Anwesenheit kann im Brief durch die Entfaltung aller Möglichkeiten von Schrift und Sprache kompensiert werden: aus „der literalen Uneindeutigkeit kann ein semantischer Mehrwert entspringen“.¹⁴

¹⁰ Novalis: *Fragmente und Studien* (1800), zit. nach *Brieftheorie* [Anm. 2], 185.

¹¹ Tynjanow [Anm. 1], 423.

¹² Vgl. Nickisch [Anm. 2], 15. – Außerdem Bettina Marxer: „Liebesbriefe, und was nun einmal so genannt wird“. *Korrespondenzen zwischen Arthur Schnitzler, Olga Weissnix und Marie Reinhard: Eine literatur- und kulturwissenschaftliche Lektüre*, Würzburg 2001, 2f.

¹³ Vgl. Thomas Klinkert: *Literarische Selbstreflexion im Medium der Liebe. Untersuchungen zur Liebessemantik bei Rousseau und in der europäischen Romantik (Hölderlin, Foscolo, Madame de Staël und Leopardi)*, Freiburg 2002.

¹⁴ Elke Clauss: *Liebeskunst. Der Liebesbrief im 18. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar 1993, 11. In ihrer Untersuchung betrachtet Elke Clauss die Brief-

- Der Brief, insbesondere der Liebesbrief changiert zwischen Eindeutigkeit und Imagination, sowohl was die beiden Beteiligten angeht als auch die Liebesbeziehung selbst. Im Freiraum, der durch die körperliche Abwesenheit der Beteiligten entsteht, liegt das Potential des Briefes und der Raum für die Inszenierungen der Briefschreibenden.¹⁵
- Der Liebesbrief changiert zugleich zwischen Alltagskommunikation und literarischer Form: Er bezieht sich auf konkrete, alltägliche Ereignisse zwischen zwei Personen, bedient sich aber zugleich literarischer Muster, bemüht sich um eine literarische Sprache oder verwandelt die Schreibenden in literarische Figuren wie z. B. im Briefwechsel Anna Louisa Karsch – Johann Wilhelm Ludwig Gleim, in dem die Namen der sich anredenden Personen der anakreontischen Schäferdichtung des Rokoko entstammen.¹⁶

Am Beispiel eines Briefes von Sophie Mereau an Clemens Brentano, der im November 1799, also zeitgleich mit der Korrespondenz Hölderlin – Gontard, verfaßt wurde, konnte gezeigt werden, wie sich parallel zur Entstehung des modernen Liebesbriefs ein Bewußtsein von den mit der brieflichen Gestaltung der Liebesbeziehung verbundenen Problemen herausbildete. Mereau, eine bekannte Schriftstellerin und Übersetzerin, reflektiert die mit der schriftlichen Vermittlung von Individualität verbundenen Probleme und die Literarisierung von Empfindungen:

wechsel Meta Moller – Friedrich Klopstock, Eva König – Gotthold Ephraim Lessing, Johann Wolfgang von Goethe – Charlotte von Stein und Heinrich von Kleist – Wilhelmine von Zenge als repräsentativ. Gemeinsamer Bezugspunkt dieser ‚Musterbriefwechsel‘ sei es, „Liebe als Medium individueller Selbstentfaltung zu erfahren“ (271).

¹⁵ Vgl. Lothar Müller: *Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsame Seele, den Briefroman und das Papier*. In: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, hrsg. von Gerd Jüttemann, Michael Sonntag und Christoph Wulf, Weinheim 1991, 267–290.

¹⁶ Vgl. Regina Nörtemann: *Verehrung, Freundschaft, Liebe. Zur Erotik im Briefwechsel zwischen Anna Louisa Karsch und Johann Wilhelm Ludwig Gleim*. In: *Anna Louisa Karsch (1722–1791). Von schlesischer Kunst und Berliner ‚Natur‘*, hrsg. von Anke Bennholdt-Thomsen und Anita Runge, Göttingen 1992, 81–93. – Außerdem Reinlein [Anm. 2], 114–163.

Es ist ein sonderbares Gefühl, sich auf dem Papier jemand nähern zu wollen, und ich habe Ihre Entfernung nie mehr gefühlt als jetzt da ich Ihnen schreiben will. Ich haße alle Briefe an vertraute Wesen, ob ich sie gleich um keinen Preis mißen möchte. – Ein Brief ist mir immer wie ein Roman, – und ich mag lieber zu wenig als zu viel sagen. Das Papier ist ein so ungetreuer Bote, daß es den Blick, den Ton vergißt, und oft sogar einen falschen Sinn überbringt, – und doch ist selbst der Kampf mit Irrungen besser als die fürchterliche Oede, die kein Ton durchhallt.¹⁷

Sophie Mereau beschreibt die ambivalente Erfahrung, gleichzeitig ein Bedürfnis nach Nähe und eine Abneigung gegenüber der Notwendigkeit zu haben, sie brieflich herstellen zu müssen. Sie äußert ein Unbehagen gegenüber der Möglichkeit, dem Brief ihre wahren Empfindungen anzuvertrauen, und ein Mißtrauen gegenüber dem Empfänger, mit diesen Empfindungen umgehen zu können. Nicht zuletzt problematisiert sie die mit dem ‚Material‘ der Übermittlung verbundenen Einschränkungen: Im Gegensatz zu den nonverbalen, körperlichen Kommunikationsmitteln läßt das Papier die sinnliche Präsenz des Partners, seine Stimme und seinen Blick vermissen und ist doch immer noch dem Schweigen vorzuziehen.¹⁸

Ob und inwiefern die körperlose Kommunikation in Form von Briefen eine Liebesbeziehung ermöglicht, ist zentrales Thema der Briefe Susette Gontards an Friedrich Hölderlin, die ja ähnlich wie der Brief Sophie Mereaus von 1799 in der Zwangslage einer nicht-legitimierten Liebesbeziehung entstanden sind. In der Arbeitsgruppe wurden exemplarisch Briefe aus verschiedenen Phasen der schriftlichen Kommunikation von Gontard und Hölderlin zwischen September 1798 und Mai 1800 betrachtet. Der erste Brief nach Hölderlins Weggang aus Frankfurt belegt, daß die Initiative zur Aufnahme der Korrespondenz von Susette Gontard ausgeht, die entsprechend ausführlich ihre Gründe für die Übertretung des zur Geheimhaltung der Beziehung eigentlich notwendigen Kontaktverbots darlegt. Sie bedient sich dabei empfindsamer Topoi, entwirft sich als Liebende, die sich nur noch aufgrund des Schmerzes

lebendig fühlt, und beschwört den „joy of grief“ als Merkmal ihrer emotionalen Verfassung (vgl. StA VII 1, 58). Neben der Aufgabe, die durch Tränen beglaubigte Trauer über die Trennung von ihrem Geliebten auszudrücken, soll der Brief aber eine weitere Funktion übernehmen: Gontard konzipiert ihn als Denkmal, durch das das Besondere, das ‚Edle‘ ihrer Liebesbeziehung¹⁹ eine allgemeine, überzeitliche Bedeutung erhält: „Da kam der Wunsch in mich, noch durch geschriebene Worte, für Dich, ihr ein Monument zu errichten das unauslöschlich die Zeit doch unverändert schonet.“ (StA VII 1, 59) Der Vorstellung, der Liebe mit Hilfe des Briefs ein „Monument“²⁰ zu schaffen und dadurch ihrem Anspruch auf Größe und Schönheit eine überzeitliche Geltung zu verschaffen, steht die (Selbst-)Erkenntnis der Schreiberin entgegen, daß (ihr) dafür die Worte fehlen. Dies wird nicht im romantischen Sinne als prinzipielle Unerfüllbarkeit der mit der Liebe verbundenen Ansprüche gedeutet²¹ oder als Unzulänglichkeit der Sprache gegenüber den Anforderungen, die die Beschreibung der Liebe stellt. Gontard hat aufgrund der Heimlichkeit und Bedrohtheit ihrer Schreibsituation weder die Zeit noch den Raum für die Verschriftlichung ihrer Liebe zu Hölderlin, die sie im alltäglichen Leben verbergen muß. Sie beschreibt ihren Zustand als in sich „selbst gekehrt“ (StA VII 1, 61) und „dumpf“ (StA VII 1, 62), sucht und flieht zugleich den Schmerz als Zeichen für die Größe der Empfindungen. Ihr wichtigstes Anliegen ist der Wunsch, die Beziehung in der Gegenwart leben zu können.

In offenkundigem Widerspruch zur Denkmalsfunktion übernimmt ihr Brief daher vorwiegend die Aufgabe der Informationsübermittlung

¹⁹ In diesem Sinne grenzt sie ihre Beziehung zu Hölderlin von dem „kleinen galanten verliebten Zeitvertreib“ ihrer Verwandten ab. Vgl. ihren Brief vom 10. November 1799 (StA VII 1, 96).

²⁰ Mit Susette Gontards Anspielung auf Horaz im Begriff des Monuments („Exegi monumentum aere perennius“, Carmina III, 30, v.1) ist zwar die Vorstellung eines überzeitlichen (lyrischen) Kunstwerks aufgerufen, diesen Status kann Gontard im Kontext der zeitgenössischen Auffassungen vom ‚Dilettantismus‘ schreibender Frauen jedoch keinesfalls für ihre eigenen Briefe beanspruchen, sondern allenfalls im Hinblick auf das in ihnen aufgehobene Liebes- und Beziehungsideal. Für den Hinweis auf den Horaz-Bezug, der in der StA fehlt, danke ich Martin Vöhler.

²¹ Vgl. Klinkert [Anm. 13], 121.

¹⁷ Sophie Mereau an Clemens Brentano im November 1799, zit. nach Brieftheorie [Anm. 2], 187.

¹⁸ Vgl. ebd.

und der Organisation der zukünftigen, weiter unter Geheimhaltungspflicht stehenden Kommunikationsformen. In der brieflichen Reaktion des Adressaten äußert sich offenbar Enttäuschung darüber, denn Susette Gontard setzt sich in einem wenig später verfaßten Schreiben damit auseinander, daß ihr (nicht überlieferter) „kalter trockner Brief“ (StA VII 1, 63) Hölderlin betrübt haben könnte. Sie zweifelt an der Möglichkeit, ihr Gegenüber brieflich von der Intensität ihrer Empfindungen zu überzeugen und die Distanz zu überwinden. (Vgl. StA VII 1, 63)

Das Bemühen um die Stillstellung der Liebe im überzeitlichen „Monument“ und der Wunsch nach leidenschaftlichem Ausdruck geraten in Konflikt, und so oszillieren die Briefe Gontards zwischen Resignation und Überhöhung der individuellen Liebe zu einer universellen Kraft, die verhindert, daß „alles aus dem Gleichgewichte kommen und die Welt in ein Cahos sich verwandeln“ (StA VII 1, 64) würde. Susette Gontards Versuche, mittels der schriftlichen Kommunikation „über die Liebe“ die „Übermittlung der Liebe selbst“²² zu erreichen, sind durch idealisierende Formulierungen geprägt, die sich häufig konventioneller Topoi bedienen: Es wiederholen sich Beteuerungen der Einzigartigkeit der Gefühle, der ewigen Treue, des Vertrauens, der Schicksalhaftigkeit der Begegnung, der Unaussprechlichkeit der Empfindungen. Die Briefschreiberin ist sich der Vorgeformtheit und Unzulänglichkeit ihrer Liebesprache bewußt, sie entschuldigt sie als Täuschung (vgl. StA VII 1, 77), die sie davor schütze, beim Schreiben unkontrollierbaren schmerzhaften Empfindungen ausgesetzt zu sein.

Fast nie erlaubt sich Susette Gontard, die Zukunft der Beziehung auszuphantasieren, und wenn doch – wie in der Beschreibung eines Traums (StA VII 1, 90) – so entbehrt diese Vorstellung jeglicher Konkretion und erst recht einer erzählerischen Ausgestaltung. Es wird keine (fiktive) Geschichte der Liebesbeziehung entworfen, weder eine mit tragischem noch eine mit märchenhaftem Ende. Damit wird auch die Möglichkeit einer Zukunft des Briefwechsels in Frage gestellt.

Die Abwesenheit des Geliebten wird zunehmend als Mangel empfunden, und dem Brief wird immer weniger zugetraut, diesen Mangel zu kompensieren. Gontard nutzt die erzwungene Distanz und den Brief nicht als Freiraum, um die real nicht lebbare Liebesbeziehung in eine

imaginäre oder in einen Begegnungersatz zu verwandeln. Bestenfalls kann der Brief als Reliquie dienen und Erinnerungen konservieren. Besonders eindrucksvoll beschreibt Gontards Brief von Ende Februar 1799 ihre verzweifelten Versuche, durch das Denken an Gegenständliches („Deine Briefe Deine Bücher, Deine Haare“, StA VII 1, 66) „Dein verlöschendes in mir gewordenes Traumbild“ (ebd.) wachzuhalten. Sie beharrt auf der Notwendigkeit einer nicht nur immateriell existierenden Beziehung:

[...] eine Liebe die wir ganz der Wirklichkeit entrücken, nur im Geiste noch fühlen keine Nahrung und Hoffnung mehr geben könnten, würde am Ende zur Träumerei werden oder vor uns verschwinden, sie bliebe, aber wir wüßten es nicht mehr und ihre wohlthätige Wirkung auf unser Wesen würde aufhören. (StA VII 1, 67)

Nicht zuletzt in dieser pejorativen Verwendung des Begriffs „Träumerei“ kommt die Differenz zu romantischen Auffassungen zum Tragen.

Die Überzeugung, daß Liebe ohne Realitätserfahrung zur „Träumerei“ wird, verbindet sich mit der Erkenntnis, daß auch konkrete Begegnungen unter den Bedingungen von Heimlichkeit an Realität verlieren. Im Brief vom 8. August 1799 berichtet Susette Gontard von einer Halluzination: Sie hatte am Morgen gezweifelt, ob sie Hölderlin treffen sollte, ohne ihm den erwarteten Brief geben zu können. Nachdem sie es trotzdem getan hat, glaubt sie am Abend, ihn erneut an ihrem Haus zu sehen. Sie erfährt den Anblick des Geliebten als Täuschung (vgl. StA VII 1, 82) und ihre Liebe als sich auflösende Realität:

[...] es war als hätte ich Dich umarmen wollen, und ein Schatten wärest Du geworden, dieser liebe Schatten hätte mich noch trösten können und wie mein Sinn dieses forderte, wäre auch dieser mir verschwunden, und ein Nichts, wenn es denkbar wäre, geblieben. (Ebd.)

Die Erfahrung des sich verflüchtigen Gegenübers verstärkt die monologische Tendenz der Briefe. Diese Monologizität äußert sich nicht in einer ausgeprägten Selbstreflexivität der Schreiberin, sondern in der von ihr häufiger verwendeten Figur des rhetorischen Fragens, das sich nur teilweise an den Geliebten richtet, oft aber an übergeordnete

²² Marxer [Anm. 12], 3.

Instanzen wie Natur, Zufall, Schicksal. In Ausrufen oder Fragen, auf die eigentlich keine Antwort möglich ist („Wo finde ich Ruhe?“ StA VII 1, 83, „Welch eine schwere Kunst ist die Liebe! wer kann sie verstehen? und wer muß ihr nicht folgen?“ StA VII 1, 84) drückt sich die Einsamkeit der Schreiberin aus. Im Mittelpunkt der eher dialogischen Passagen der Briefe steht dagegen die Verhandlung darüber, wie gefahrlos Treffen arrangiert und die Briefe übergeben werden können, welche Konsequenzen Reisen bzw. Hölderlins weitere Lebensplanung für die Möglichkeit zukünftiger Begegnung haben werden.

Ob der Ton der Briefe schwermütig oder zuversichtlich ist, hängt davon ab, ob Susette Gontard den Geliebten zumindest kurz sehen konnte, und die Frage, die am häufigsten formuliert und variiert wird, lautet: ‚Wirst Du kommen?‘ Diese Frage wird in den letzten beiden Briefen Susette Gontards an Friedrich Hölderlin zum Ausgangspunkt der Beschreibung einer ausweglosen emotionalen Befindlichkeit: Ebenso unerträglich wie die enttäuschte Hoffnung auf eine Begegnung mit dem Geliebten („Wirst Du morgen kommen? mein Theurer! Ich glaube es und doch mag ich mich nicht darauf verlassen, mein Sehnen möchte dann zu gewaltsam bleiben, wenn ich Dich nicht mehr sehen sollte.“ [StA VII 1, 102]) ist es für die Briefschreiberin, die Begegnung zu ertragen. Sie beendet die Beziehung am 7. Mai 1800 zusammen mit der Korrespondenz:

Wirst Du nun kommen! – – – Die ganze Gegend ist stumm, und leer, ohne Dich! und ich bin so voll Angst wie werde ich die starken Dir entgegen wallenden Gefühle, wieder in den Busen verschließen und bewahren? – wenn Du nicht kömmst! – – – –

Und wenn Du kömmst! ist es auch Schwer das Gleichgewicht zu halten. und nicht zu lebendig zu fühlen. Versprich mir daß Du nicht zurück kommen, und ruhig wieder von hier gehen willst, denn wenn ich dieß nicht weiß, komme ich in der grösten Spannung und Unruhe bis Morgen früh nicht vom Fenster, und am Ende müssen wir doch wieder ruhig werden, drum laß uns mit Zuversicht unsern Weg gehen und uns in unsern Schmerz noch glücklich fühlen und wünschen daß er lange lange noch für uns bleiben möge weil wir darinn vollkommen Edel fühlen und gestärkt

Leb wohl! Leb wohl! der Segen
sey mit Dir. – – –

(StA VII 1, 103f.)

Brieftheoretisch gesprochen ist dieses Ende des Liebesbriefwechsels eine Absage an zwei grundlegende Funktionen: Einerseits wird dem Brief nicht länger zugetraut, als Medium des empfindsamen Bedürfnisses zu fungieren, sich im „Schmerz noch glücklich [zu] fühlen“. Andererseits obliegt ihm auch nicht die Aufgabe, die Liebesbeziehung zum Kunstwerk zu ‚veredeln‘. Die Liebesbegegnung selbst wie die Vorstellung von ihr werden der Vergänglichkeit preisgegeben; ihre Bewahrung kann dem Brief nur in seiner Rolle als Dokument des Schmerzes anvertraut werden, was seine Aufgabe als „Monument“ definiert und zugleich untergräbt.

So handelt es sich bei den untersuchten Briefen zwar um ‚natürliche‘ Briefe im Sinne Gellerts und um individuelle im Sinne Moritz’, doch Susette Gontard findet in ihnen keinen Ersatz für die tatsächliche Begegnung. Anders als die Liebende in Goethes Gedicht „Sie kann nicht enden“ bietet er für sie nicht die Möglichkeit, die reale Liebesbeziehung durch den Akt ihrer Verschriftlichung gewissermaßen zu überbieten. Wenn es in Goethes Gedicht heißt: „Sogar dein Lispeln glaubt’ ich auch zu lesen,“²³ so wird dadurch das Papier zum Material, das den aus der brieflichen Kommunikation ausgeschlossenen Körper wieder integriert. An einer derartigen „Fetischisierung der Schrifterzeugnisse“²⁴ haben die Briefe Susette Gontards keinen Anteil – ebensowenig wie an der romantischen Idee einer im Briefwechsel gemeinsam hervorgebrachten ‚poetischen‘ Form der Liebesbeziehung.²⁵

Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Arbeitsgruppe beantworteten die abschließende Frage, ob darin letztlich nicht doch ein schriftstellerisches Unvermögen der Schreiberin zu sehen sei, die die Chancen des Mediums Brief nicht zu nutzen gewußt habe, mit einem klaren Nein; Gontard sei es noch in anderer als der von ihr beabsichtigten Weise gelungen, ihre Briefe zum „Denkmal“ zu machen: Nicht durch die Stillstellung der beschriebenen Empfindungen zum Ideal der Liebe schlechthin, sondern aufgrund der die Briefe kennzeichnenden Widersprüche und Ambivalenzen, aufgrund des zwischen dem Wunsch nach Ruhe und

²³ Johann Wolfgang von Goethe: „Sie kann nicht enden“. Aus dem Zyklus der Sonette. Hamburger Ausgabe, Bd. 1, München 1994, 299.

²⁴ Reinlein [Anm. 2], 51.

²⁵ Vgl. Liebesbriefe [Anm. 4].

der nicht aufzulösenden Verzweiflung ausgetragenen inneren Kampfes seien die Briefe bis heute faszinierende und lesenswerte Beispiele für die Möglichkeiten schriftlicher Kommunikation jenseits von literaturgeschichtlich eindeutig fixierbaren Zuordnungen.

Wenn diese Diagnose zutrifft, ergäbe sich daraus die Konsequenz, daß die Betrachtung von Briefen, die in der Literaturwissenschaft eher als marginal bzw. vor allem als biographische Quelle angesehen werden, den Blick für ‚andere‘ Beispiele von Epistolarität schärfen würde, an denen die Möglichkeiten und die Grenzen des literarischen Aufstiegs der Gattung Brief im 18. Jahrhundert deutlich werden. Von den Briefen, die in literaturwissenschaftlicher Perspektive als Musterbriefe des Liebesbriefs gelten, unterscheidet sich Susette Gontards Schreiben insofern, als es sich nicht darin bestätigen kann, die Realisierung der Liebe einer brieflichen Inszenierung und/oder künstlerischen Überhöhung anzuvertrauen. Beruhigung vermittelt die briefliche Kommunikation allenfalls momentan – darin dem Verfassen von Tagebucheinträgen ähnlich – während des Schreibvorgangs (vgl. StA VII 1, 81). Diese Tätigkeit trägt aber zugleich aufgrund des Zwanges zur Heimlichkeit den Charakter von Unfreiheit. Paradoxaerweise ist durch die Überlieferung der dabei entstandenen Briefe der schon 1802 verstorbenen Susette Gontard ein „Monument“ der Liebe entstanden, das die der Realität abgerungene Begegnung der Liebenden und deren Verteidigung zu einem literaturgeschichtlichen „Faktum“ gemacht hat.

Hölderlins Freundschaftsbriefe¹

Von

Charlie Louth

Hölderlins Briefe gehören bekanntlich einer Epoche an, in der der Brief ein bevorzugtes Kommunikationsmittel ist und die Freundschaft eine Art Kultstatus genießt. Im Freundschaftsbrief überschneiden sich also zwei große Linien der Zeit, wobei sie sich dann wechselseitig beeinflussen, so daß die Freundschaft zum Gegenstand des Briefes und der Brief zum Zeugnis der Freundschaft wird. Ein großer Teil von Hölderlins Briefen ist natürlich an seine Freunde gerichtet, die Freundschaft selbst spielt aber auch eine Rolle in anderen Briefen. Das ist vor allem in den Briefen an den Bruder Karl Gok der Fall, vermutlich teilweise aus dem Grunde, daß der Bruder ja ein Halbbruder war. Gerade in einem der Briefe an den Bruder findet sich eine sehr schöne Stelle über die Verbindung zwischen Freundschaft und Brief:

[...] wir haben wirklich dißmal länger, als zu irgend einer Zeit, unsere schöne Freundschaft ohne Nahrung gelassen. Aber die Götter, wenn sie schon das Opfer nicht bedürfen, fordern es doch der Ehre wegen. So müssen wir auch der Gottheit, die zwischen mir und Dir ist, doch wieder von Zeit zu Zeit das Opfer bringen; das leichte, reine, daß wir nemlich zu einander sprechen von ihr, daß wir das Ewige, was uns bindet, feiern in den lieben Briefen, die nur darum unter uns so selten sind, weil sie aus dem Herzen und nicht, wie so manches, aus der Feder gehn. (Nr. 169, 28.11.1798, StA VI, 293)

Briefe nähren die Freundschaft, so wie Brennholz ein Feuer nährt, und die Freundschaft zwischen den Brüdern ist eine Gottheit, der man Opfer bringen muß, welches Opferbringen wiederum ein Feiern ist, ein

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 175–179.

¹ Arbeitsgruppe, geleitet am 5. Juni 2004 in Leipzig; ich führte durch ein kurzes Referat ein, das eine bewußt zugespitzt formulierte These enthält. Dieser Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung des Referats.

Feiern dessen, was zwischen den Brüdern ist, also der Freundschaft. Man feiert die Freundschaft, so der Brief, indem man zueinander von ihr spricht. Und so kommt es, daß der Freundschaftsbrief, auch bei Hölderlin, oft die Freundschaft zum Gegenstand hat. Vor allem in diesem näheren Sinne möchte ich also von Freundschaftsbriefen sprechen: nicht nur als Briefe zwischen Freunden, sondern als Briefe, die die Freundschaft als Thema angehen und sie darüber hinaus heraufbeschwören und ins Leben rufen.

Man sollte aber bemerken, daß Hölderlin sehr gute Freunde hatte, daß die Freundschaft also jenseits des Briefes existiert. Ein schönes Zeugnis der realen Freundschaft, die Hölderlin in seinem Leben genoß, spricht aus dem Anfang eines Briefes von Hegel, den Hölderlin in Frankfurt bekam:

So wird mir doch einmal die Freude, wieder etwas von Dir zu vernehmen; aus jeder Zeile Deines Briefs spricht Deine unwandelbare Freundschaft zu mir; ich kann Dir nicht sagen, wie viel Freude er mir gemacht hat, und noch mehr die Hoffnung, Dich bald selbst zu sehen und zu umarmen. (LD 27, im November 1796, StA VII 1, 43)

Das deutet auf eine erlebte Freundschaft, die jeder Hoffnung entsprechen kann. Aber, um etwas vorzugreifen, nach und nach verlagert sich die Freundschaft immer mehr in die Briefe selbst, sie wird in ihnen gleichsam aufgehoben, als könnte sie in der Außenwelt nicht gut bestehen. Oder besser, der Brief wird zum Ort der Freundschaft, wo er früher eher der Ort ihrer Erinnerung war. Diese Entwicklung deckt sich mit einer allmählichen Annäherung der Sprache der Briefe an die Sprache der Gedichte, die ja sehr oft auch ein bestimmtes Gegenüber anreden.

Von Anfang an, schon in den Briefen an Immanuel Nast, gibt es eine gewisse Ängstlichkeit der Freundschaft gegenüber, und Briefe werden vor allem als Zeichen der Freundschaft geschätzt. Solche Zeichen machen ein durch Feindlichkeit und Mißverständnis bedrohtes Leben erträglich. „Ein freundlich Wort von einem Freunde ist jetzt mer Bedürfnis für mich, als je.“, schreibt er Neuffer einmal (Nr. 68, um den 20. Oktober 1793, StA VI, 96). Solche Gesten gehören zweifellos mit zur Stimmung der Zeit. Daß sie aber bis ins spätere Briefwerk fortbestehen, wo Hölderlin nicht mehr viel mit bloßen Tendenzen zu tun hat, deutet auf

etwas Grundlegenderes als nur Mode. Die Freundschaft ist so wichtig, weil sie die bessere, vereinte Welt vorwegnimmt, die Hölderlin erhofft.

Obwohl der Brief eine so große Rolle in der Erhaltung einer Freundschaft spielt, wird oft Bedenken geäußert, ob die schriftliche Sprache dann die Freundschaft adäquat verkörpern kann. Das eigentliche Medium der Freundschaft ist doch das Gespräch. „Die Buchstaben sind für die Freundschaft, wie trübe Gefäße für goldnen Wein. Zur Noth schimmert etwas durch, um ihn vom Wasser zu unterscheiden, aber lieber sieht man ihn doch im kristallinen Glase.“ (An Neuffer, Nr. 123, vermutlich Ende Juni 1796, StA VI, 213) Sehr bezeichnend geht diesem Gleichnis der Wunsch voraus, daß die Freunde sich bald sehen mögen. Die Freundschaft wird als „Wechselvereinigung“ (StA IV, 222) zweier wandelbarer Gemüter verstanden, und im Briefwechsel, dem das Unmittelbare des Gesprächs abgeht und der immer die Trennung voraussetzt, können sie sich so gut verfehlen als finden. In diesem Sinne ist der Brief der Freundschaft nicht angemessen, und Hölderlin klagt, daß das Bewußtsein davon das Briefeschreiben verhindert:

Ich weiß ja, wie das geht; man möchte gerne dem Freunde etwas sagen, was man nicht gerade eine Woche später zurücknehmen muß, und doch wiegt uns die ewige Ebb' und Fluth hin und her, und was in der einen Stunde wahr ist, können wir ehrlicher Weise in der nächsten Stunde nicht mehr von uns sagen, und indeß der Brief ankommt, den wir geschrieben, hat sich das Laid, das wir klagten, in Freude, oder die Freude, die wir mittheilten, in Laid verwandelt, und so ists mehr oder weniger mit den meisten Äußerungen unsers Gemüths und Geistes. Die Augenblicke, wo wir Unvergängliches in uns finden, sind so bald zerstört, der [das?] Unvergängliche wird selbst zum Schatten, und kehrt nur, zu seiner Zeit, wie Frühling und Herbst, lebendig in uns zurück. Das ists, warum ich wenigstens nicht gerne schreibe.

(An Neuffer, Nr. 118, im März 1796, StA VI, 204)

Vielleicht erklärt dieser Gedankengang auch, warum insbesondere die Briefe an Neuffer immer wieder als Erinnerungen fungieren, an die Tage des Dichterbundes zum Beispiel. Die Freundschaft findet nicht im Brief selber statt, entweder erinnert Hölderlin sich daran, oder er wartet darauf, daß sie wieder im lebendigen Austausch möglich wird. Es

scheint sogar der Fall zu sein, daß die Erinnerung an seinen Freund die eigentliche Person Neuffers, die immer weniger Verständnis für Hölderlin hatte, übersieht. Wie dem auch sei, Hölderlin denkt immer wieder an die gemeinsame Zeit zurück, an die Gespräche, die nicht mehr, und noch nicht, stattfinden.

Dementsprechend ist es oft der Fall, daß Hölderlin aus der Einsamkeit schreibt, er wendet sich zum Brief, um aus dieser Einsamkeit zu kommen und eine Verbindung herzustellen. Oft scheint es, daß er ein Gegenüber braucht, um seine Gedanken herauszuarbeiten, als „*conductor*“, wie er es Hegel gegenüber nennt (Nr. 94, 26.1.1795, StA VI, 156), obwohl er dann doch erkennt, er habe „mehr mit mir selber gesprochen, als zu Dir“, wie er einmal Neuffer schreibt (Nr. 183, 3.7.1799, StA VI, 340). Bei den Briefen an Neuffer stimmte das wahrscheinlich. Bei denen an Landauer dagegen, obwohl sie natürlich meistens ganz anderen Inhalts sind (es fehlen die poetologischen Ausführungen der großen Neuffer-Briefe), erfährt diese Figur eine aufschlußreiche Verwandlung.

Dort spricht Hölderlin nicht „mehr mit mir selber [...] als zu Dir“, sondern mit sich selber und zu dem anderen zugleich. „Ich darf ja wohl Dir gegenüber sprechen, als spräch ich mit mir selbst.“ (Nr. 229, im Februar 1801, StA VI, 417) Das ‚als ob‘ ist ganz wichtig; es bedeutet eine wahre Überbrückung der Entfernung, die die Einsamkeit auferlegt hat. Indem er zum Gegenüber findet, findet er auch zu sich selbst. Der erste, längere Brief an Landauer aus Hauptwil nimmt eine Sonderstellung unter den Freundschaftsbriefen ein, weil er ungewöhnlich ruhig ist, und Hölderlin spricht davon, daß er diese Ruhe bei Landauer und seinen Stuttgarter Freunden gelernt hat: „Ich habe bei euch erst eine rechte Ruhe gelernt, mit der man sich auf den Grund der Seele bei Menschen verläßt, nachdem man sie an ächten Zeichen kennen gelernt hat.“ (StA VI, 415) Diese Ruhe breitet sich über den ganzen Brief aus, sie findet sich in der evozierten Alpen-Landschaft, wo Ausdruck und Umgebung einander ausgleichen, oder am Ende des Briefes in den in der Erinnerung noch nachklingenden Tönen der Musik.

Die Erinnerung bleibt also wichtig, aber sie ist eine ganz andere Erinnerung als in den Briefen an Neuffer. Hier wird sich nicht mehr nach dem Zusammensein zurückgesehnt. Vielmehr versucht der Brief, das Zusammensein brieflich, d.h. sprachlich, umzusetzen, so daß die Freundschaft aufrechterhalten wird und ihre Kraft fort dauern kann.

Hölderlin sagt am Ende des Briefes, er halte „Gespräche“ (StA VI, 417) mit allen Stuttgarter Freunden, und der Brief selbst ist so ein Gespräch. Am Ende des folgenden Jahres, im zweiten Böhlendorff-Brief, bittet er ja: „Schreibe doch nur mir bald. Ich brauche Deine reinen Töne. Die Psyche unter Freunden, das Entstehen des Gedankens im Gespräch und Brief ist Künstlern nöthig.“ (Nr. 240, im November 1802, StA VI, 433) Dort werden Gespräch und Brief gleichgesetzt, und Hölderlin spricht nicht mehr von einem Wiedersehen der Freunde, nur davon, daß ihm Böhlendorff bald einen Brief schreiben soll.

Im Anschluß wurden zwei Briefe näher diskutiert, der an Neuffer vom August 1798 (Nr. 163, StA VI, 278 f.) und (insbesondere) der erste Brief an Landauer aus Hauptwil (Nr. 229, StA VI, 415–417). Es wurden vor allem verschiedene Modi von Erinnerung und Distanz festgestellt. Im Landauer-Brief schreibt Hölderlin nur kurz nach dem „Zusammenseyn in Stutgard“ (StA VI, 416), die Erinnerung reicht unbeschwert zurück („unvergeßlich“, StA VI, 415), und der Brief, der oft ausdrückliche Anreden enthält („Theurer Freund!“, „mein Theurer!“), erscheint als eine Fortsetzung des „Umgang[s] mit Dir und den übrigen Freunden“ (StA VI, 415), als „ein schönes Echo“ (StA VI, 416). Möglicherweise wird diese Erinnerung im Unterschied zwischen „Geselligkeit“ (StA VI, 415, Z. 16) und „Gesellschaft“ (StA VI, 415, Z. 18) festgehalten. Fast paradoxerweise also, wenn man die Dynamik eines Briefes oder eines Hölderlin-Gedichts berücksichtigt, wurzelt die Freundschaft und die damit verbundene Ruhe so fest im Brief, weil sie zeitlich *nicht* fern liegt. Im Brief an Neuffer dagegen, der die „Zeiten unserer wechselseitigen Zärtlichkeit“ (StA VI, 278) evoziert, Zeiten, die jetzt der Vergangenheit gehören, wirkt die Freundschaft fast theoretisch, weniger Tatsache als Idee. Dieses Verhältnis zwischen den beiden Briefen widerspricht der Referatsthese und bekräftigt sie zugleich. Vor allem aber kompliziert es sie.

Der philosophische Brief

Von

Ulrich Gaier

Hölderlin war ein sehr adressatenbewußter Briefschreiber. Die Briefe an die Mutter, die Schwester, an Schiller, Goethe, Neuffer, Böhlendorff unterscheiden sich deutlich in der Weise, wie er auf die Interessen und Überzeugungen des jeweiligen Empfängers eingeht. Die Briefe an den Stiefbruder Carl Gok sind philosophische Lehrbriefe; an Hegel und Niethammer schickt er Positionsbestimmungen, Neuffer ist Diskussionspartner in ästhetischen Fragen, Böhlendorff erhält kulturhistorische Reflexionen, die in poetologische Konsequenzen münden. Mit Schelling war Hölderlin einig, „daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können.“¹ In gewissem Sinn lassen sich Hölderlins an Personen gerichtete Gedichte ebenso als Briefe verstehen, so die Oden ‘An eine Verlobte’, ‘An Eduard’, ‘An eine Fürstin von Dessau’, ‘Der Prinzessin Auguste von Homburg’, und die Elegien ‘Stuttgart’, ‘Brod und Wein’, ‘Heimkunft’, und der Gesang ‘Patmos’. ‘Hyperion’ ist ein Briefroman; Hölderlin kehrte nach den Jenaer Experimenten mit der ‘Metrischen Fassung’ und der Erzählung in ‘Hyperions Jugend’ zu der Konzeption des ‘Fragments von Hyperion’ zurück, die den Erzähler selbst in einer Entwicklung von Brief zu Brief zeigt. Die Gesamtuntersuchung des poetischen Briefs bei Hölderlin ist ein Desiderat; hier soll es auch nicht um seine philosophischen Briefe gehen, die in anderen Beiträgen zu dieser dem Brief gewidmeten Tagung zur Sprache kommen, sondern um die Tradition des philosophischen Briefs, in die Hölderlin sich nicht nur mit seinen adressierten Briefen philosophischen Inhalts, sondern auch mit einigen theoretischen Fragmenten, vor allem dem ‘Fragment philosophischer Briefe / Über Religion’ stellte. Die folgenden Ausführungen beruhen zum Teil auf umfangreichen Untersuchungen, die hier nicht im einzelnen dargelegt werden können.

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 180–202.

¹ An Immanuel Niethammer, 24.2.1796, StA VI, 202f.; hier 203.

Brief als Form der Kommunikation

Einige Eigenschaften des Briefs als kommunikativer Gattung lassen sich aus den Namen ableiten, die sich in europäischen Sprachen dafür eingebürgert haben: Brief selbst, von lat. *brevis*, deutet auf Kürze im Gegensatz zum Traktat, demnach auf Niederschrift und Lektüre in einem Durchgang; eine Zwischenform bildet der Essay. Die Epistel, lat. *epistula*, von griech. ἐπιστέλλω schicken an, ordnen, anordnen, beauftragen, betont das Kommunikationsverhältnis zwischen Schreiber und Adressat, die Initiative des Schreibers, für den Adressaten ein Sachgebiet zu strukturieren und ihm dazu eine Anordnung, eine Funktion und einen Auftrag zu geben. Französisch *lettre*, englisch *letter* deuten synekdochisch auf die geschriebene im Gegensatz zur mündlichen Mitteilung und damit einerseits auf die „Hälfte des Dialogs“², andererseits auf die festgeschriebene Rede.

Diese Eigenschaften setzen eine bestimmte Kommunikationssituation voraus: Der Brief etabliert oder unterhält eine Beziehung zwischen Schreiber und Adressat, in der ein komplexes System von Annahmen aufgebaut bzw. bestätigt wird. Der Schreiber hat eine bestimmte Vorstellung von sich selbst, seinem gesellschaftlichen, wissenschaftlichen Rang überhaupt und speziell gegenüber dem Adressaten; diese Vorstellung versucht er dem Adressaten zu vermitteln oder, in taktischen Situationen, fiktiv zu verändern. Er hat eine Vermutung, was der Adressat von ihm denkt, und versucht dessen Vorstellung von ihm gegebenenfalls zu korrigieren. Er weiß, daß der Adressat eine Vorstellung von sich selbst hat, vermutet auch, wie sie beschaffen ist, und sucht vorgehend diese Selbstvorstellung überhaupt oder wenigstens über seine Rolle, seinen Rang und seine Funktion im gemeinsamen Verhältnis zu korrigieren. All das, bis hin zu den Vorstellungen des Schreibers und des Adressaten über sich selbst, sind Annahmen, sie unterliegen der Täuschung und Selbsttäuschung und führen oft zu peinlichen, ärgerlichen und verheerenden Mißverständnissen.

Die Problematik wird erschwert durch Raum- und Zeitbedingungen. Der Brief ersetzt Mitteilung und Gespräch in unmittelbarer Gegenwart der Partner, ist immer nur die Hälfte des Gesprächs und braucht vor

² Demetrios, *peri hermeneias* [Über den Stil] 223.

der Beschleunigung der Postwege Wochen, Monate, Jahre bis zur Ankunft. Der Zustand des Schreibers beim Schreiben, seine Vermutung über den Zustand des Adressaten beim Empfang und dessen Vermutung hinsichtlich des Zustands des Schreibers im Moment der Ankunft des Briefes werden oft durch inzwischen eingetretene Veränderungen grotesk dementiert. Diese raumzeitliche Gegebenheit, unterstrichen durch Angabe von Ort und Zeit des Schreibens und Anschrift des Empfängers, verleiht dem Brief eine wesentliche Vorläufigkeit, die zu dem Anspruch auf Festschreibung und Dauerhaftigkeit in einem ambivalenten Verhältnis steht – gerade diese Ambivalenz macht den Brief für philosophische Entwürfe zum reizvollen Medium. Endlich ist der Brief verschlossen (Mischform: offener oder eigens zwecks Veröffentlichung geschriebener Brief) und richtet sich an einen einzigen Adressaten; auch wenn Briefe, wie lange Zeit üblich, herumgereicht, abgeschrieben und im größeren Kreis diskutiert wurden, blieb der Bezug zwischen Schreiber und Adressat konstitutiv; diejenigen, denen der Adressat den Brief eröffnete, wurden damit in den Kreis der Vertrauten und potentiellen Adressaten erhoben, die das besondere Verhältnis hermeneutisch einzuschätzen wußten.³

Die Tradition des philosophischen Briefs

Einführende Traktate in Form von Briefen an ihre Schüler schrieben die griechischen Philosophen Empedokles, Aristoteles, Epikur; Platon sandte philosophische Briefe an Dionys von Syrakus. Seneca schrieb seine 'Epistulae morales' an Freunde, die seinen Beistand brauchten. Horaz widmete seine 'Ars poetica' den Pisonen, seinen Gönnern. Ciceros Briefe dienten noch dem Klosterschüler Hölderlin als Muster. Die Briefe der Apostel, z.B. Paulus' an die Römer, Korinther, Galater, gehen auf die Situation der angeschriebenen Gemeinden ein, sind individuelle Lehr-

³ Ausführlicher Reinhard M.G. Nickisch: Brief, Stuttgart 1991. – Johannes Anderegg: Schreibe mir oft! Zum Medium Brief zwischen 1750 und 1830, Göttingen 2001. – Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentare, Essays, hrsg. von Angelika Ebrecht, Regina Nörtemann und Herta Schwarz, Stuttgart 1990. – Edgar Pankow: Brieflichkeit. Revolutionen eines Sprachbildes, München 2002.

briefe zur Anwendung der christlichen Religion auf konkrete Problemkonstellationen. Ähnlich verfahren die Kirchenväter, die Päpste, die Reformatoren bis zu Luther, Zwingli und Calvin. Wenn auch der Kreis der Adressaten von einer kleinen Gemeinde bis hin zur katholischen Christenheit in der päpstlichen Enzyklika reicht, die Belehrung durch das kirchliche Oberhaupt geschieht nicht in einer systematischen theologischen Abhandlung, sondern *ad hoc*, anlässlich eines aufgetretenen Problems, für das die kirchliche Lehre ergänzt wird. Die Humanisten und nach ihnen die Gelehrten in allen Fächern führten ausgedehnte Briefwechsel; manchmal übersteigt der Umfang des Briefcorpus das Œuvre an Abhandlungen beträchtlich, so etwa bei Marsilio Ficino, dem Gründer der Platonischen Akademie in Florenz, dessen Briefwechsel ganz Europa umspannte. Die Halböffentlichkeit der Briefe ermöglichte auch in Streitfällen, den Angriff auf den Gegner nicht direkt zu führen, sondern in einem Brief an einen Dritten den Streitpunkt, die eigene und die gegnerische Auffassung unpolemisch darzulegen. Solche Briefe wurden oft dem Druck übergeben, damit der Verfasser den bekannten Namen seines Adressaten mit sich und seiner Sache verbinden konnte. Der Streit zwischen Jakob Locher und Jakob Wimpfeling zum Beispiel, in dem es um die Zulassung der Lektüre antiker Poeten, die von der Kirche nicht genehmigt waren, in der Artistenfakultät in Freiburg ging, wurde auf diese Weise ausgetragen – allerdings folgten etwa bei Locher dem noch moderaten Brief an den Gönner eine Reihe von Poesien mit den unflätigsten Ausfällen auf den Gegner. Gelehrte Briefwechsel über wissenschaftliche und philosophische Themen ziehen sich bis weit über Leibniz' umfangreiches Œuvre an Briefen bis ins 19. Jahrhundert. Nicht selten wurden solche Briefwechsel oder Briefserien eines einzelnen Verfassers veröffentlicht; endlich schrieben die Verfasser Briefe direkt für die Veröffentlichung.

Das 18. Jahrhundert ist aus zwei Gründen besonders reich an philosophischen Briefen: Die Volksaufklärung machte Formen der Belehrung und der Argumentation notwendig, in denen die Menschen auf der Ebene des *common sense* ihres Wissens und ihrer Fragen aufgesucht und von da aus in die komplexen Zusammenhänge der Wissenschaft und der Philosophie eingeführt wurden. Gerne wurden zur Kennzeichnung der Voraussetzungslosigkeit und des schrittweisen Vorgehens Damen als Gesprächspartnerinnen – wie bei Fontenelle mit seinen 'Entretiens sur la

pluralité des mondes' – oder als Adressatinnen gewählt – wie bei Alexander Gottlieb Baumgarten mit seinen 'Briefen des Aletheophilus'. Tiefergreifend als diese didaktische Herunterlassung der Popularphilosophen ist der im 18. Jahrhundert aufbrechende Widerspruch zwischen den Postulaten einer Allgemeinheit der Vernunft und einer unverwechselbaren Individualität der empirischen Erfahrung. In der Frühaufklärung wurde die Allgemeinheit der Vernunft nicht nur formal hinsichtlich der Denk- und Urteilsverfahren angenommen, sondern auch material hinsichtlich der Universalität des Vernünftigen, das für alle Menschen gleichermaßen gültig und verbindlich war. Aufgeklärte Despoten wie Friedrich II. von Preußen sorgten nach Hamanns beißendem Brief an Christian Jacob Kraus vom Dezember 1784⁴ mit einer Armee von Gendarmen dafür, daß alle der gleichen Meinung waren und ja keinen andern als den vom Vormund gewiesenen Weg aus der Unmündigkeit beschritten. Dem entgegen stand die schon von Spinoza, besonders aber in Leibniz' Monadenlehre, deutlich herausgestellte absolute Individualität des raumzeitlichen Platzes in der Welt und der dadurch begrenzten Sicht auf und Einsicht in sie. Der englische Empirismus, der mit Locke vom Prinzip der *tabula rasa* ausging, behauptete selbstverständlich die Unverwechselbarkeit dessen, was sich in die Wachstafel einschreibt. Locke erklärte entsprechend im Vorwort seines 'Essay on Human Understanding', unsere Weltverständnisse (*understandings*) seien individuell verschieden wie die Gewohnheiten und Geschmäcker beim Essen. Beide Positionen sind in reiner Form unhaltbar: Die allgemeine eine Vernunft, d.h. Gottes Einsicht, ist dem endlichen Verstand des einzelnen Menschen und des Menschen überhaupt nicht erreichbar. Die Individualität der Erfahrung und der Meinungen ist andern Menschen nicht mitteilbar und verständlich, weil die Sprache als menschlich Gemeinsames keine Ausdrücke dafür besitzt. Als Postulate werden Allgemeinheit und Individualität jedoch im Sinne der allgemeinen Zustimmung zur „vernünftigen Meinung“ und der Beanspruchung freier individueller Meinung und Einsicht gefordert. Die Textsorten, die diesen Forderungen entsprechen, sind Traktat oder Abhandlung und Aphorismus oder individuelle Bemerkung. Der Traktat als systematisch argu-

mentierende und zu einem allgemein und immer gültigen Ziel führende Abhandlung impliziert die Allgemeinheit der Vernunft hinsichtlich ihrer Verfahren und allgemein verbindlich zu machenden Inhalte. Die individuelle Bemerkung, der Aphorismus, etwa in Lichtenbergs 'Sudelbüchern', enthält momentane Einsichten ohne Anspruch auf Verbindlichkeit für andere und ohne systematischen Zusammenhang untereinander, wie ihn die Argumentationen des Traktats beanspruchen. Der Rezipient des Aphorismus bleibt ein freies Individuum, das die Bemerkung des anderen interessant, tiefsinnig, witzig, fremd, langweilig finden kann, ohne das Gefühl zu haben, überzeugt werden zu sollen; dies ist hingegen beim Traktat der Fall, wo er seine Individualität zugunsten einer Gleichheit des Denkens mit anderen aufzugeben genötigt wird. In der Form der Texte zeigt sich entsprechend einerseits Kürze, offene Lockerheit, kühne oder witzige Bildlichkeit, andererseits Ausführlichkeit, Stringenz und terminologische Konsistenz.

Zwischen diesen Polen pflegt insbesondere das 18. Jahrhundert eine Reihe von Formen⁵, die das Individuelle verallgemeinern und das Allgemeine individualisieren, die damit einen *common sense* herzustellen versuchen, in dem jeder in Vermutung oder Kenntnis der andersartigen Überzeugung des Partners nach einem gemeinsamen Nenner, einer zugrundeliegenden Überzeugung sucht, von der aus der Weg zu den individuellen Ansichten verständlich wird. Hier geht es nicht um Apodiktik und Beweis, sondern um Hermeneutik und Plausibilität; nicht um individuelle Äußerung, sondern um die Suche nach einer gemeinsamen Basis, wo die Individuen freiwillig so weit von ihrer Meinung abrücken, daß sie andere und andere sie gelten lassen und anerkennen. Gleichheit und Freiheit versöhnen hier ihren Widerspruch in der Brüderlichkeit – in der Tat lassen sich die drei prinzipiellen Tendenzen des 18. Jahrhunderts, die zu Schlagwörtern der Französischen Revolution wurden, hier finden. Wieder zeigt die Form der Texte auf die zugrundeliegende kommunikative Intention: Am nächsten zur Abhandlung liegt der Essay, wie

⁴ Johann Georg Hamann. Briefwechsel, hrsg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel, 7 Bde., Wiesbaden 1955–1979; hier Bd. 5, 289.

⁵ Dazu vgl. Gottfried Gabriel: Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1992. – Literarische Formen der Philosophie, hrsg. von Gottfried Gabriel und Christiane Schildknecht, Stuttgart 1990. – Jürgen von Stackelberg: Literarische Rezeptionsformen, Frankfurt a.M. 1972.

ihn John Locke mit seinem 'Essay on Human Understanding' lieferte – er schrieb für verschiedene *understandings*, jedoch in systematischer Absicht. Ähnlich wie Locke verfuhr Condillac mit seinem 'Essai sur l'origine des connoissances humaines', oder Hume mit seinen Essays. – Die Rede, etwa in Rousseaus 'Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes', richtet sich an ein bestimmtes Publikum – die Bürger der Stadt Genf – und versucht nach dem Aufbau der von Quintilian beschriebenen beratenden Rede (*suasoria*) dieses Publikum zu einer bestimmten Meinung zu überzeugen und zu überreden; die traktatähnlichen Auseinandersetzungen und Einzelfragen sind in die Anmerkungen verlagert. – Der Brief dokumentiert mit Anrede und Angabe von Ort und Zeit die Einstellung des Schreibers auf einen bestimmten Partner, geht auf seine (vermutliche) Meinung ein, gibt sich als unvorgreifliche Ansicht des Schreibers, zu der er die Stellungnahme des Partners sucht. – Der Dialog läßt die Gesprächspartner mit ihren verschiedenen Ansichten auftreten und führt ihre Versuche vor, zu einer gemeinsamen Basis zu finden. Seit Galilei haben sich im philosophischen Dialog vor allem Fontenelle, Hume, Diderot, Mendelssohn, Hemsterhuis, Lessing, Herder geübt. – Formen, die sich dem Aphorismus nähern, sind die Rhapsodie – Mendelssohns 'Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen', Hamanns 'Rhapsodie in Kabbalistischer Prose' ('Aesthetica in nuce') – sowie das romantische Fragment, bei Friedrich Schlegel eine prägnante Äußerung, die durch ihre thetische Form das symphilosophische Gespräch provozieren soll. Der philosophische Brief steht also im Kontext einer ganzen Reihe von kommunikativen Formen, in denen gemeinsames Denken, *sensus communis*, gesucht wird. Dies soll nun an einigen Beispielen gezeigt werden; die Absicht der Analyse ist nicht der Nachweis einer Beziehung zu Hölderlin, sondern die Darlegung des Kontextes, in dem seine philosophischen Briefe zu sehen sind. Da aber die Beispiele mit zwei Ausnahmen aus der Zeitgenossenschaft Hölderlins gewählt sind, erschließen sich dabei *en passant* einige bisher unbeachtete wichtige Anregungen für Hölderlin.

Denis Diderot: *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749). Brief über die Blinden zum Nutzen der Sehenden

Madame [...], je me suis mis à philosopher avec mes amis sur la matière importante qu'elle a pour objet. Que je serais heureux, si le récit d'un de nos entretiens pouvait me tenir lieu, auprès de vous, du spectacle que je vous avais trop légèrement promis! [...]

Nous ne savons donc presque rien; cependant combien d'écrits dont les auteurs ont tous prétendu savoir quelque chose! Je ne devine pas pourquoi le monde ne s'ennuie point de lire et de ne rien apprendre, à moins que ce ne soit par la même raison qu'il y a deux heures que j'ai l'honneur de vous entretenir, sans m'ennuyer et sans vous rien dire.

Je suis avec un profond respect,

Madame

Votre très humble et très obéissant serviteur,

Madame [...] Ich habe mich mit meinen Freunden darangemacht, über den wichtigen Gegenstand des Experiments [einer Staroperation] zu philosophieren. Wie glücklich wäre ich, wenn die Erzählung einer unserer Unterhaltungen Ihnen einen Ersatz für das Schauspiel verschaffen könnte, das ich Ihnen zu leichthin versprochen habe. [...]

Wir wissen also fast nichts; wie viele Schriften gibt es freilich, deren Verfasser alle vorgaben, etwas zu wissen! Ich habe keine Ahnung, warum die Leute sich nicht langweilen zu lesen und nichts zu lernen, es sei denn aus demselben Grund, aus dem ich die Ehre habe, ohne mich selbst zu langweilen Sie zwei Stunden lang zu unterhalten und Ihnen nichts zu sagen.

Ich bin mit größter Hochachtung,

Madame

Ihr sehr ergebener und gehorsamer Diener,

*** 6

⁶ Denis Diderot: *Coeuvres philosophiques. Textes établis, avec introductions, bibliographies et notes*, par Paul Vernière, Paris 1964, 82, 146. (Übersetzung U.G.).

Die Adressatin des Textes ist Mme de Puisieux, der Diderot versprochen hatte, sie dürfe an einer Staroperation teilnehmen, was der Operateur aber nicht zuließ. Ihr zugunsten spart Diderot einige Probleme wie die Infinitesimalrechnung aus, die zu umfangreiche Vorkenntnisse vorausgesetzt hätten. Die zitierten Stellen vom Anfang und vom Schluß des Briefs artikulieren den Wunsch, durch Erzählung eines Gesprächs Ersatz für den Anblick einer Staroperation zu bieten und enden mit der ironischen Feststellung, nichts gesagt zu haben. Wie hängt das zusammen?

Der Brief ist komplex aufgebaut: Innerhalb des Brief-Rahmens findet sich als erster Hauptteil der Bericht über Diderots Befragung eines Blinden zu seiner Auffassung von der Welt. Erstaunt nimmt er zur Kenntnis, daß der Blinde andere Moralvorstellungen hat: Das Schamgefühl spielt bei ihm keine Rolle; er sieht nicht ein, warum bestimmte Körperpartien verhüllt sein sollen, andere nicht. Diebstahl dagegen, dem er hilflos ausgeliefert ist, wird ihm zum schlimmsten Vergehen. Auch die Basis aufgeklärter Religiosität, die physikotheologische Beglaubigung des Schöpfers durch die Wunder der Welt, kann er, der die Wunder nicht sieht, nicht akzeptieren. Diderot kommt zu dem Schluß, daß „der Zustand unserer Organe und unserer Sinne großen Einfluß auf unsere Metaphysik und unsere Moral hat“. Hier hat zunächst der fragende Diderot sich belehren lassen. Der zweite Hauptteil bringt das Gespräch zwischen gleichrangigen Partnern, nämlich dem blinden Mathematiker Saunderson und dem Geistlichen Holmes, der ihn in seiner Todesstunde begleitet. Holmes schließt aus der Unbegreiflichkeit des Funktionierens der Welt auf Gott, Saunderson lehnt im Blick darauf, daß er mit seiner Art, Mathematik und Geometrie zu betreiben, den Menschen ebenfalls unbegreiflich ist, das Argument ab. Außerdem passen Fehlformen der Natur wie seine Blindheit nicht in die Behauptung von der Wohlordnung der Welt. Experimentell vertritt er die These von der Kombination von Zufällen, bekennt sich aber am Ende ebenso experimentell zum Gott Clarkes und Newtons.

Das Ergebnis ist klar: Diderot hat gelernt, daß sich tatsächlich nichts mit Sicherheit behaupten läßt; deshalb ist es ihm gelungen, „nichts“ zu sagen. Ihm, Diderot, ist damit geistig der Star gestochen worden, Mme de Puisieux hat dieser Operation des Sehenden durch die Blinden beige-wohnt. Mit Lehrgespräch, Dialog und adressierter Erzählung enthält der Brief drei ‚literarische‘ Formen der Philosophie; als Brief stellt er sich

auf Interesse und Voraussetzung der Dame ein und macht ihr galant ein unerwartetes Geschenk. Die Erkenntnis, daß sich nichts sagen läßt, kann als solche nicht in der Form eines beweisenden Traktats dargelegt werden, da damit wieder „etwas“ gesagt wäre: Der Brief ist hier notwendig. Als Performanz, die vom Lehrgespräch über den die Lehren zu Null oder zur Beliebigkeit aufhebenden Dialog bis zur „Unterhaltung“ einer menschlichen Beziehung geht, beredet er nicht, sondern bringt durch Schreiben und Lesen das zustande, was nach der Erkenntnis des Nichtwissens bleibt: die Pflege menschlicher Beziehung.

Jean-Jacques Rousseau: Lettre à Mr. d'Alembert sur son article 'Genève' dans le VII^e volume de l'Encyclopédie et particulièrement sur le projet d'établir un théâtre de comédie en cette ville (1758). Brief an d'Alembert über die Einrichtung eines Theaters in Genf

Premièrement, il ne s'agit plus ici d'un vain babil de Philosophie; mais d'une vérité de pratique importante à tout un peuple. Il ne s'agit plus de parler au petit nombre, mais au public; ni de faire penser les autres, mais d'expliquer nettement ma pensée. Il a donc fallu changer de stile: pour me faire mieux entendre à tout le monde, j'ai dit moins de choses en plus de mots; et voulant être clair et simple, je me suis trouvé lâche et diffus.

Je comptois d'abord sur une feuille ou deux d'impression tout au plus: j'ai commencé à la hâte et mon sujet s'étendant sous ma plume, je l'ai laissée aller sans contrainte. J'étois malade et triste; et, quoique j'eusse grand besoin de distraction, je me sentois si peu en état de penser et d'écrire que, si l'idée d'un devoir à remplir ne m'eût soutenu, j'aurois jetté cent fois mon papier au feu. J'en suis devenu moins sévère à moi-même. J'ai cherché dans mon travail quelque amusement qui me le fit supporter. Je me suis jetté dans toutes les digressions qui se sont présentées, sans prévoir combien, pour soulager mon ennui, j'en préparois peut-être au lecteur.

Le goût, le choix, la correction, ne sauroient se trouver dans cet ouvrage. Vivant seul, je n'ai pu le montrer à personne. J'avois un Aristarque sévère et judicieux, je ne l'ai plus, je n'en veux plus; mais je le regretterai sans cesse, et il manque bien plus encore à mon cœur qu'à mes écrits.

Erstens handelt es sich hier nicht um ein leeres Philosophen-Geschwätz, sondern um eine Wahrheit der Praxis, die für ein ganzes Volk wichtig ist. Es handelt sich nicht mehr darum, zu einer kleinen Anzahl von Menschen zu sprechen, sondern zur Öffentlichkeit; nicht mehr, die andern zum Denken zu bringen, sondern darum, meine Meinung deutlich zu erklären. Deshalb mußte ich den Stil ändern: Um mich allen Leuten besser verständlich zu machen, habe ich weniger mit mehr Worten gesagt, und, während ich klar und einfach schreiben wollte, finde ich mich jetzt nachlässig und diffus.

Ich rechnete zuerst mit höchstens einer oder zwei Druckseiten, begann in aller Eile, und als mein Gegenstand sich unter der Feder ausdehnte, ließ ich ihn zwanglos laufen. Ich war krank und traurig, und obwohl ich großes Bedürfnis nach Zerstreung hatte, fühlte ich mich so wenig imstande zu denken und zu schreiben, daß, wenn die Idee einer Pflichterfüllung mich nicht aufrecht erhalten hätte, ich hundertmal mein Papier ins Feuer geworfen hätte. Das hat mich mir selbst gegenüber weniger streng gemacht. Ich habe in meiner Arbeit einiges Vergnügen gesucht, das sie mir erträglicher machte. Ich habe mich in alle Abschweifungen gestürzt, die sich anboten, ohne vorherzusehen, wieviel Langeweile, die ich mir ersparte, ich meinem Leser damit bereiten würde.

Geschmack, sorgfältige Wortwahl, Korrektheit können sich nicht in diesem Werk finden. Allein lebend, habe ich es niemand zeigen können. Ich hatte einen strengen und urteilsfähigen Kritiker; ich habe ihn nicht mehr und will keinen mehr: aber ich werde ohne Unterlaß bedauern, ihn verloren zu haben, denn er fehlt meinem Herzen weit mehr als meinen Schriften.⁷

Im Artikel „Genève“ der ‘Encyclopédie’ hatte d’Alembert um der weiteren Aufklärung der Genfer Bevölkerung willen die Einrichtung eines Theaters empfohlen. Der Genfer Rousseau verwahrte sich gegen diese Einmischung in die religiöse und moralische Politik der Stadtregierung und befaßte sich in diesem veröffentlichten Brief vor allem mit der Frage, ob Theater, wie behauptet, die Sitten verbessere, (von) Leidenschaften reinige und den Besucher mitleidsfähiger mache. Im Gegenteil: Theater reize und verstärke die Leidenschaften, lenke das Mitleid vom

⁷ Jean-Jacques Rousseau: *Lettre à Mr. d’Alembert. Sur les spectacles*. Edition critique par M. Fuchs, Lille/Genève 1948, 8f. (Übersetzung U.G.).

tatsächlichen menschlichen und sozialen Leid ab auf eine fiktive Person, oder es mache um der Komik willen ernsthafte, verständnisheischende Menschen lächerlich – wie zum Beispiel Molière im ‘Misanthrope’ den wahrhaften, aufrichtigen Charakter des Alceste ins Lächerliche ziehe. Außerdem verändere der Luxus und Prunk des Theaterlebens eine kleine Stadt wie Genf, die sich aufgrund ihrer wirtschaftlichen und politischen Lage eine Verweichlichung nicht leisten könne. Gepflegt werden sollten Kampf- und Wettspiele nach spartanischem Vorbild; gepriesen werden die naturnahen Alpenbewohner in der Umgebung der Stadt.

Auffällig ist im Zitat aus der Vorrede und noch mehr an ihrem Ende der Gegensatz zwischen der öffentlichen Aufgabe und Verantwortung, für ein ganzes Volk zu reden, und den Klagen Rousseaus über seine körperliche und geistige Ermüdung, die seinen Brief als in Form und Stil verächtliche, letzte Kraftanstrengung eines Erlöschenden erscheinen läßt: „Leser, wenn du dieses letzte Werk mit Nachsicht aufnimmst, umarmst du meinen Schatten; denn für mich bin ich nicht mehr. Montmorency, 20. März 1758.“ Rousseau hatte die Zeit seiner wichtigsten Werke noch vor sich, aber der Sinn dieser Lenkung des Interesses auf seine individuelle Verfassung, ja sein Flehen um Beachtung und Mitleid mit diesem Menschen, der seine letzte Kraft für das Gemeinwohl aufbietet, wird klar, wenn man die Argumentation gegen das Theater bedenkt: das Mitleid, das dort einer fiktiven Person zukommt und nutzlos verpufft, soll hier einem realen Jean-Jacques zugewandt werden, der sich in seinem letzten Elend für die öffentliche Sache einsetzt. Die Performanz der Lektüre dieses Briefs und der Entwicklung von Mitleid und Bewunderung für die sittliche Größe dieses realen Menschen leistet also, was das Theater an eine Fiktion verschwenden läßt – wie viel theatralische Rhetorik in diesem Verfahren selbst am Werk ist, mag deutlich geworden sein.

Friedrich Schiller: Philosophische Briefe (1786)

Einige Freunde, von gleicher Wärme für die Wahrheit und die sittliche Schönheit beseelt, welche sich auf ganz verschiedenen Wegen in derselben Überzeugung vereinigt haben und nun mit ruhigerem Blick die zurückgelegte Bahn überschauen, haben sich zu dem Entwurfe verbunden, einige Revolutionen und Epochen des Denkens, einige Ausschweifungen der grübelnden Vernunft in dem Gemälde zweier Jünglinge von unglei-

chen Charakteren zu entwickeln und in Form eines Briefwechsels der Welt vorzulegen. Folgende Briefe sind der Anfang dieses Versuchs.

Meinungen, welche in diesen Briefen vorgetragen werden, können also auch nur beziehungsweise wahr oder falsch sein, gerade so, wie sich die Welt in dieser Seele und keiner andern spiegelt. Die Fortsetzung des Briefwechsels wird es ausweisen, wie diese einseitige, oft überspannte, oft widersprechende Behauptungen endlich in eine allgemeine, geläuterte und festgegründete Wahrheit sich auflösen.

Skeptizismus und Freidenkerei sind die Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes und müssen durch eben die unnatürliche Erschütterung, die sie in gut organisierten Seelen verursachen, zuletzt die Gesundheit befestigen helfen. Je blendender, je verführender der Irrtum, desto mehr Triumph für die Wahrheit; je quälender der Zweifel, desto größer die Aufforderung zu Überzeugung und fester Gewißheit. Aber diese Zweifel, diese Irrtümer vorzutragen, war notwendig; die Kenntnis der Krankheit mußte der Heilung vorangehen. Die Wahrheit verliert nichts, wenn ein heftiger Jüngling sie verfehlt, ebenso wenig als die Tugend und die Religion, wenn ein Lasterhafter sie verleugnet.⁸

Diese Briefe sind also nicht authentisch, sondern als „Gemälde“ entworfen, die – hier spricht der Mediziner Schiller – die „Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes“, die „Ausschweifungen der grübelnden Vernunft“ zur Kenntnis bringen, um die „Krankheit“ zu heilen. Der Vortrag als Heilungsprozeß: Wieder zeigt sich hier als entscheidend die Performanz des Schreibens und Lesens der Texte, die deshalb als Briefe formuliert sind, weil sie jeweils eine Phase des Krankheitsverlaufs, der Therapie und Selbstheilung dokumentieren. Dasselbe Verfahren wendet später Hölderlin im ‚Hyperion‘ an, wo der Schreibende die in der Vorrede genannten „Dissonanzen“ in seinem Charakter durch das Schreiben und die Selbstkonfrontation mit den bitteren Tatsachen seines schuldhaften Lebens und Handelns auflöst.

Grundsatz Schillers ist hier: „Die Vernunft hat ihre Epochen, ihre Schicksale wie das Herz, aber ihre Geschichte wird weit seltener behandelt.“ Julius ist ein pantheistisch und neuplatonisch schwärmender Jüngling, den der Rationalist Raphael mit dem Krankheitskeim des

⁸ Schillers Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe, hrsg. von Eduard von der Hellen, Stuttgart/Berlin 1905, Bd. 11, 109.

Skeptizismus geimpft hat. Der philosophische Arzt kann aber nicht nur die Entwicklung des Julius von der unreflektierten Begeisterung über die Niedergeschlagenheit wegen der erkannten Beschränkung seines Geistes bis zur „Freiheit des Geistes“ fördern, er muß sich selbst der Empfindung des Julius nähern und wie dieser Erkenntnis und Liebe zur gleichgewichtigen Einheit bringen. Die „Revolutionen und Epochen des Denkens“, die nur „beziehungsweise wahren oder falschen“ Meinungen verschärfen das Problem der Teilbarkeit der Vernunft, das schon in den Ausführungen Saundersons bei Diderot angeklungen ist. Diese Teilbarkeit betrifft sowohl die Methoden des Denkens – begeisterte Ideenassoziation und rationale Schlußfolgerung – wie auch die Inhalte des Gedachten, die Ideen und Maximen der einzelnen Personen entsprechend ihrem Entwicklungsstand. Wenn Schiller im zitierten Vorwort verspricht, die einseitigen Behauptungen würden „endlich in eine allgemeine, geläuterte und festgegründete Wahrheit sich auflösen“, ist er inkonsequent, denn wenn die Vernunft „Epochen“ hat, kann sie nie „endlich“ zu einer „festgegründeten Wahrheit“ gelangen.

Johann Gottfried Herder: Briefe, die Fortschritte der Humanität betreffend (1792)

Diese Briefe sind, wie auch ihr Inhalt zeigt, nicht neuerlichst, sondern vor einigen Jahren geschrieben; hätten ihre Verfasser damals sehen können, welcher Weg den Dingen bevorstehe, würden sie in Manchem vielleicht anders geschrieben haben. Diese Stellen zu ändern, maße ich mir indessen nicht an: denn wo lebt auch zu unsern Zeiten der Prophet, der den Ausgang von Allem vorhersähe, oder darüber als Richter entschied? Die Welt ist den Meinungen der Menschen Preisgegeben, sagt ein altes Buch; diese Freunde sagen auch ihre Meinungen, deren keine der Herausgeber ihrer Briefe verbürgt, so wenig er solche in Anmerkungen erörtern oder widerlegen durfte. Keine derselben nehme man also als Gesetz oder als Evangelium an: denn auch die korrespondierende Gesellschaft widerspricht ja oder berichtet einander; wer mit Einer oder der andern Stelle nicht gleich denkt, lese ruhig weiter, bis er einen andern dieser Freunde antrifft, der ihm gleichförmiger denkt. Wie der Herausgeber zu diesen Briefen gekommen sei, ist dem Leser zu wissen unnot; gnug, er hat die Fortsetzung dieser Korrespondenz bis auf die jetzige Zeit in Händen, wo, was hier im Anfange als Samenkorn hinge-

streut erscheinete, entweder erzogen oder ausgejätet wird, wenn es nach näherer Prüfung seiner Stelle nicht wert war. Auf diese wechselseitige Übung, auf diesen Konflikt der Meinungen zu ihrer Prüfung und Ausbildung gehet der Zweck der Briefe; ich sehe also nicht, warum sie nicht auch manchen Lesern, die an diesen Materien Teil nehmen, nützlich sein könnten? zumal sie in der Fortsetzung immer spezieller werden, und sich durch die fortgesetzte Bewegung ihr Inhalt von selbst aufklärt. Der Herausgeber.⁹

Obwohl Herders Verleger Hartknoch den Vertrag bereits abgeschlossen hatte, zog Herder wegen der preußischen Zensur diese erste Fassung der 'Humanitätsbriefe' zurück und nahm noch vor der Enthauptung Ludwigs XVI. seine anfangs deutliche Sympathie für die Französische Revolution zurück. Herder fingiert eine korrespondierende Gesellschaft, ist aber wie schon im Ossian-Briefwechsel alleiniger Verfasser: Der Schreiber tritt mit sich selbst in Dialog; auch der Leser soll nicht nur mit dem Schreiber, sondern auch mit sich selbst in Dialog treten und „ruhig weiter“ lesen, bis er einen ihm „gleichförmiger“ denkenden Schreiber findet. Indem Herder alle diese Verfasser mit ihren verschiedenen Meinungen konstruiert, entwirft er „Humanität“. Denn nicht die Meinung oder „Vorstellungsart“ eines einzelnen wird vorgetragen – Friedrich Heinrich Jacobi¹⁰ und Karl Leonhard Reinhold¹¹ erörtern die in das Leben jedes einzelnen eingesenkten, in ihm gewachsenen und mit ihm verwachsenen „Vorstellungsarten“ – hier geht es vielmehr darum, daß Autor und Leser die Vorstellungsarten verschiedener einander widersprechender Menschen in sich konstruieren, die Vorstellung möglicher Vorstellungsarten und damit eine Form des gemeinsamen Geistes in sich ausbilden. Humanität nach Herder, wie er sie in den 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' entwickelt, ist nicht ein materialer Begriff, sondern ein struktureller Zustand der Zusammenstimmung des individuellen Menschen mit sich selbst, mit anderen Menschen, mit

⁹ Johann Gottfried Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität, hrsg. von Hans Dietrich Irscher, Frankfurt a.M. 1991, 763.

¹⁰ Friedrich Heinrich Jacobi: Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde. In: Die Horen 3, 1795, 8. Stück.

¹¹ Karl Leonhard Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789), Vorrede.

Welt und Umwelt. Dieser Zustand des systemischen Gleichgewichts verschiedener, auch entgegengesetzter Tendenzen soll hier angestrebt und im Schreiben und Lesen verwirklicht werden.

Die Anlage und Verfasserschaft der 'Briefe zu Beförderung der Humanität' (1793–1797) bleibt gleich, nur zieht Herder hier als Thema vieler Briefe die Rechenschaft über die Lektüre bedeutender Menschen und Werke hinzu: „In die Gedanken- oder Handlungssphäre anderer größerer Menschen gesetzt, sagte B., nehmen wir Teil an ihrem Geist: wir denken mit ihnen, auch wenn wir mit ihnen nicht wirken konnten, und freuen uns ihres Daseins. Je reiner die Gedanken der Menschen sind, desto mehr stimmen sie zusammen; die wahre unsichtbare Kirche durch alle Zeiten, durch alle Länder ist nur Eine.“ Die Freunde, die in diese unsichtbare Kirche eintreten, indem sie den „Briefwechsel über die Fort- oder Rückschritte der Humanität in älteren und neueren, am meisten aber in denen uns nächsten Zeiten“ führen,¹² schließen damit einen „Bund der Humanität“. Eingedenk der Tatsache, daß Herder der Verfasser aller Briefe ist und der einzelne Leser jeweils alle Briefe rezipiert, ist der „Bund der Humanität“ das höhere Selbst jedes einzelnen, sofern dieser zunächst sich und dann realen oder imaginierten anderen Rechenschaft über seine Erfahrungen, Gedanken und Lektüren gibt und damit in die unsichtbare Kirche der Humanität eintritt. Es geht nicht nur um Toleranz, sondern durch die Forderung der kritischen Rechenschaft um das, was Hölderlin – er wollte ja in Unkenntnis von Herders alleiniger Verfasserschaft an den 'Humanitätsbriefen' mitarbeiten – im <Fragment philosophischer Briefe / Über Religion> als höheren Zusammenhang einer Lebenssphäre bezeichnet, dessen Vorstellungsweise sich mit der anderer Menschen zu einem „harmonischen Ganzen von Vorstellungsarten“ vergesellschaftet läßt. Deshalb haben wohl nicht nur Schillers Briefe 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen', sondern auch die 'Humanitätsbriefe' Herders die Anregung für die Briefform dieses Aufsatzfragments gegeben: Hölderlin geht vom Schillerschen Ansatz der Individualerziehung des Menschen mit seinem Konzept des „eigenen Gottes“ aus, strebt aber mit dem Konzept der Vergesellschaftung dieser Religionen, Lebensformen und Sphären einen Bund der Humanität nach Herders Vorstellungen an.

¹² Johann Gottfried Herder [Anm. 9], 13f.

Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen (1794/95)

Was ich mir als eine Gunst von Ihnen erbitten wollte, machen Sie großmütigerweise mir zur Pflicht und lassen mir da den Schein eines Verdienstes, wo ich bloß meiner Neigung nachgebe. Die Freiheit des Ganges, welche Sie mir vorschreiben, ist kein Zwang, vielmehr ein Bedürfnis für mich. Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen, werde ich kaum in Gefahr sein, mich durch Mißbrauch derselben an dem guten Geschmack zu versündigen. Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir selbst als aus einer reichen Welterfahrung geschöpft oder durch Lektüre erworben, werden ihren Ursprung nicht verleugnen [...].

Zwar will ich Ihnen nicht verbergen, daß es größtenteils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden; aber meinem Unvermögen, nicht jenen Grundsätzen schreiben Sie es zu, wenn Sie im Lauf dieser Untersuchungen an irgend eine besondere philosophische Schule erinnert werden sollten. Nein, die Freiheit Ihres Geistes soll mir unverletzlich sein. Ihre eigne Empfindung wird mir die Tatsachen hergeben, auf die ich baue; Ihre eigene freie Denkkraft wird die Gesetze diktieren, nach welchen verfahren werden soll.¹³

Die im Auftrag des Herzogs von Augustenburg und nach seinem Wunsch in Briefform 1793 geschriebenen Texte sind bei einem Brand des Schlosses Christiansburg am 26. Februar 1794 vernichtet worden; Schiller besaß noch Fragmente seiner Entwürfe, arbeitete sie aber noch einmal vollständig und mit bedeutenden Veränderungen aus, auf die auch Hölderlin eingewirkt hat. Der ersten Serie von Briefen (1–9) ging in den 'Horen' eine Vorbemerkung voraus, die die Briefe als „wirklich geschrieben“, aber für den Druck von aller „lokale[n] Beziehung“ befreit bezeichnet, so daß sie „von der epistolarischen Form fast nichts als die äußere Abteilung beibehalten“ hätten.¹⁴ Nur um der Echtheit willen habe man diese äußere Abteilung nicht auch noch aufgelöst. Das ist insofern irreführend, als die Briefe eine sehr präzise Komposition aufweisen: Brief 1 und 2 Vorrede, Brief 3–9 historisch, Brief 10–16 theore-

¹³ Schillers Sämtliche Werke [Anm. 8], Bd. 12, 3f.

¹⁴ Ebd., 359.

tisch, Brief 17–23 Historisches und Theoretisches verbindend, Brief 24–27 Anwendung (vorläufiger Abschluß). Die Binnengliederung der drei Mittelpartien folgt der Struktur der von Herder so genannten und in seinem Werk 'Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts' dargelegten Schöpfungshieroglyphe. Die Gesamtkomposition entsteht dadurch, daß das Denken des Schreibers durch das Initialereignis der Französischen Revolution gewissermaßen wie ein Pendel angestoßen wird und nach der einen, dann nach der entgegengesetzten Richtung ausschlägt, um sich asymptotisch auf einer mittleren, die Tendenzen verbindenden Linie einzupendeln. Herder hat im 5. Buch der 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' und in 'Gott. Einige Gespräche' diese Pendelbewegung eines in seiner Beharrungstendenz gestörten Organismus beschrieben. Schillers Leser wird derselben Pendelbewegung und ihrem tendenziellen Ausgleich unterworfen; die Briefe sind zugleich eine ästhetische Erziehung des Lesers.

Das Zitat aus dem ersten Brief zeigt eine Doppel-Antizipation zwischen Schreiber und Adressat: Der Herzog hat Schiller „Freiheit des Ganges“ zur „Pflicht“ gemacht, d.h. eine geschmackvolle, nicht systematisch abhandelnde Darstellungsweise, wie es die „schulgerechten Formen“ erfordert hätten. Genau das wäre auch Schillers Bitte an den Herzog gewesen: Der Adressat hat also den Schreiber antizipiert, Pflicht und Neigung bei ihm zur Übereinstimmung gebracht und damit der Schrift 'Über Anmut und Würde' gemäß ein schönes Verhältnis in ihm hergestellt. Dasselbe verspricht Schiller: Zwar werde er von „Kantischen Grundsätzen“ ausgehen, aber die Empfindung des Herzogs wird die Tatsachen, seine Denkkraft die Gesetze bereitstellen, nach denen Schiller verfährt. Der Schreiber antizipiert also den Adressaten, rekonstruiert ihn in sich, um die Briefe vom Adressaten her zu schreiben und ihm die „Freiheit“ seines „Geistes“ so zu gewährleisten, als ob nur er selbst empfunden und gedacht hätte. Jeder gibt dem andern Freiheit, um sie selbst zu erhalten. Das ist das schöne Verhältnis unter Menschen als Ziel ihrer ästhetischen Erziehung, von dem die letzten Briefe sprechen. Die Konstruktion des anderen in sich, um vom anderen zum freien Gebrauch des Eigenen zurückkehren zu können, hat Hölderlin poetologisch in der freien Wahl einer fremden Sphäre in der <Verfahrungsweise des poetischen Geistes / Wenn der Dichter einmal ...> und kulturphilosophisch im Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 durchdacht.

Als psychologisches Problem aber, als Versuch Hyperions, den Frieden Melites in sein Gemüt zu bringen und als die wachsende Unruhe Melites angesichts des kämpfenden Hyperion, sowie als entwicklungstheoretisches Problem des Ausganges aus der Einfalt und Unschuld der naturgegebenen Organisation, die gemäß der Vorrede als selbstgegebene, geleistete Bildung wieder gewonnen werden soll, wird dieses schöne Verhältnis schon im 'Fragment von Hyperion' behandelt – Schiller hat Hölderlins Text bekanntlich in der 'Neuen Thalia' und vor der Überarbeitung der 'Ästhetischen Briefe' einen prominenten Platz eingeräumt: Das Verhältnis zwischen Schreiber und Adressat und das Pendeln von Schillers Briefen zwischen den Extremen bis zum selbstgeleisteten schönen Verhältnis mag sehr wohl durch Hölderlins 'Fragment' und seine organisationstheoretische Vorrede angeregt sein.

Johann Gottlieb Fichte: Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen. (1794/1798)

Sie haben bemerkt, dass ich auch mit für diese Unterscheidung [zwischen Geist und Buchstab] stimme, und verlangen von mir eine gründliche und gemeinfassliche Auseinandersetzung: was Geist *der* Philosophie, und Geist *in* der Philosophie heisse, und wie sich derselbe vom Buchstaben, und vom blossen Buchstaben unterscheide.

Ich hoffe, dass Sie durch die Forderung der Gründlichkeit mich nicht über Vermögen verpflichten wollen: dass Sie durch dieselbe nicht mehr andeuten, als dass ich nach bestem Wissen und Gewissen, soweit ich selbst auf den Grund sehe, jenen Unterschied aus ihm ableite. Das würde denn auch in der Kürze geschehen können, wenn ich alles, was die unmittelbare Beantwortung Ihrer Frage voraussetzt, voraussetzen dürfte. Da dies aber Ihre Rechnung nicht zu seyn scheint, indem Sie zugleich Gemeinfasslichkeit fordern, so muss ich Sie einen längeren Weg führen, von welchem ich wünsche, dass er Ihnen nie als ein Umweg erscheinen möge. Sie sollen auf demselben langsam gehen, und zuweilen ruhen und Aussicht nehmen; aber mit ein wenig Geduld hoffe ich Sie an das Ziel zu bringen [...].¹⁵

¹⁵ Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, hrsg. von Immanuel H. Fichte, Berlin 1845–1846, Bd. 8, 271.

Die drei Briefe, in deren mittlerem ausführlich aus dem Antwortschreiben des Adressaten zitiert wird, gelangen nicht zur Diskussion des Verhältnisses zwischen Geist und Buchstabe in der Philosophie, sondern bleiben bei der Kunst stehen; sie stellen Fichtes Ästhetik dar, sind nach Fichtes Angabe 1794 in offensichtlicher Konkurrenz zu Schillers Briefen 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen' geschrieben und Schiller 1795 für die Publikation in den 'Horen' angeboten worden, der sie empört ablehnte. Denn Fichte sprach in Kenntnis von Schillers drei Trieben nicht nur von Erkenntnistrieb, praktischem Trieb und ästhetischem Trieb, sondern stellte Schillers Ziel in Frage, den Menschen durch Schönheit zur Freiheit zu führen:

und wenn es von der einen Seite nicht rathsam ist, die Menschen frei zu lassen, ehe ihr ästhetischer Sinn entwickelt ist, so ist es von der anderen Seite unmöglich, diesen zu entwickeln, ehe sie frei sind; und die Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit, und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreise herum, wenn wir nicht vorher ein Mittel finden, in Einzelnen von der grossen Menge den Muth zu erwecken, Niemandes Herren und Niemandes Knechte zu seyn.¹⁶

Im Anschluß an Schillers Abhandlung 'Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen' (1793, veröffentlicht 1795), in der Schiller die Synthese zwischen der Willkür der Einbildungskraft und der Notwendigkeit des Verstandes in der „schönen Schreibart“ fordert (und damit das Sprechen des „ganzen Menschen“ zu einem Leser, der dadurch zum „ganzen Menschen“ erzogen wird), kommt es zu einer heftigen brieflichen Kontroverse zwischen Fichte und Schiller, in der es um Schillers „schöne Diktion“ in den 'Ästhetischen Briefen' geht: Fichte schreibt am 27.6.1795 an Schiller über den „populären philosophischen Vortrag“, zu dessen „Gemeinfasslichkeit“ er ja auch im obigen Zitat Stellung nahm:

Daß wir über den populären philosophischen Vortrag sehr verschiedene Grundsätze haben, erfahre ich nicht erst seit heute; ich habe es schon aus

¹⁶ Ebd., 286f.

Ihren eigenen philosophischen Schriften gesehen. Sie gehen größtentheils analytisch, den Weg des strengen Systems; und setzen die Popularität in Ihren unermeßlichen Vorrath von Bildern, die Sie fast allenthalben statt des abstracten Begriffs setzen. Ich setze die Popularität vorzüglich in den Gang, den ich nehme: – das hat Sie verleitet, meine ersten Briefe zu schnell für seicht und oberflächlich zu halten. – Nachdem die streng philosophische Disposition fertig ist, mache ich mir nach ganz andern Grundsätzen den Entwurf der populären Behandlung; knüpfe an eine sehr gemeine Erfahrung an und führe so den Faden, scheinbar nach der bloßen Ideenassociation, über die aber unsichtbar das System wacht, fort, bestimme nirgends schärfer, als vor der Hand nöthig ist, bis zuletzt die scharfe Bestimmung sich von selbst ergibt. Bei mir steht das Bild nicht *an der Stelle* des Begriffs, sondern *vor* oder *nach* dem Begriffe, was gleich ist; ich sehe darauf, daß es passe; ich glaube, die in den Briefen gebrauchten passen sehr genau. Wo ich nicht irre, haben alle alte und neuere Schriftsteller, die in dem Ruhme des guten Vortrags stehen, es so gehalten, wie ich es zu halten strebe. *Ihre* Art aber ist völlig neu, und ich kenne unter den alten und neuern keinen, der darin mit Ihnen zu vergleichen wäre. Sie fesseln die Einbildungskraft, welche nur frei seyn kann, und wollen dieselbe zwingen, zu denken. Das kann sie nicht. Daher, glaube ich, entsteht die ermüdende Anstrengung, die mir Ihre philosophischen Schriften verursachen, und die sie Mehreren verursacht haben. Ich muß alles von Ihnen erst übersetzen, ehe ich es verstehe; und so geht es andern auch.¹⁷

Fichte rügt nicht nur, Schiller setze Bilder für Begriffe, sondern auch seine „Begriffe“ wie Stoff, Form, Spiel, Schönheit, die in verschiedenen Kontexten wechselnde Bedeutung erhalten und definitiv nicht eindeutig faßbar sind. Sofern Schiller, wie in den ‘Notwendigen Grenzen’ dargestellt, in dieser „schönen Diktion“ den ganzen Menschen anspricht und Fichte angestrengt versucht, diese „bequemen“ auf strenge Verstandesbegriffe zu reduzieren, wird Fichte damit ironisch vom ganzen Menschen auf den eingeschränkten Philosophen reduziert. Fichtes Briefe ‘Über Geist und Buchstab’ (1798 im ‘Philosophischen Journal’ veröffentlicht) geben, bisher wenig beachtet, eine Anregung für Hölder-

lins Homburger Aufsatzfragmente. Begriffe wie Geist und Buchstab (Hölderlin: Geist und Zeichen), Stimmung, Ton, Buchstab (Hölderlin: Charakter) deuten unmittelbar auf diese Briefe zurück, deren Anregungen Hölderlin systematisch weiterdachte und in den Aufsatzfragmenten mit Anregungen Schillers und Herders verband. Dies kann hier nicht ausgeführt werden.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795)

Der Verfasser wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt seyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verfasser, daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Verderblichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.¹⁸

Schelling wählt die Briefform also, um deutlich argumentieren zu können, d.h. wie in vertrauten Äußerungen kein Blatt vor den Mund zu nehmen. In der Vorrede des ersten Bandes seiner ‘Philosophischen Schriften’ schrieb er später: „Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus enthalten eine lebhaft Polemik gegen den damals fast allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfasser scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, auf die sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben.“¹⁹ Wie schon anfangs angedeutet, stimmte Hölderlin mit Schelling über den Gebrauch von Briefen in der Darstellung neuer Ideen überein.

Damit schließe ich die Beispielreihe von philosophischen Briefen ab, die zum Teil unmittelbar mit Hölderlin in Verbindung zu bringen sind. Wichtiges muß unbesprochen bleiben, z.B. Friedrich Schlegel ‘Über die Philosophie. An Dorothea’ (1799), im ‘Athenäum’ veröffentlicht, das

¹⁷ Johann Gottlieb Fichte. Briefwechsel, hrsg. von Hans Schulz, Leipzig 21930, Bd. I, 472f.

¹⁸ Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter, Erster Hauptband, München 1927, 208.

¹⁹ Ebd., 207.

Hölderlin aufmerksam zur Kenntnis nahm, z. B. mit seinen Frankfurter Kurzoden als poetischen Fragmenten beantwortete und mit seiner geplanten Zeitschrift 'Iduna' zu überbieten beabsichtigte. In der Arbeitsgruppe sollte dargelegt und an signifikanten Beispielen gezeigt werden, daß der Brief eine durch ihren Adressatenbezug und ihre nicht selten raumzeitliche Andeutung der Vorläufigkeit eigenständige Form philosophischer Darstellung ist, die sehr oft durch ihre Einbeziehung der Performanz des Schreibens und Lesens, durch besondere stilistische Mittel der „Popularisierung“ weit über den Zuständigkeitsbereich der Philosophie hinausgeht und zur Ausdrucksform der Humanität des „ganzen Menschen“ wird.

Utopisches Denken in Hölderlins Briefen

Von

Kerstin Keller-Loibl

Hölderlins utopisches Denken findet in seiner Dichtung ganz unterschiedliche literarische Ausdrucksformen wie etwa die Vorstellung von einem neuen ‚Goldenen Zeitalter‘, von einer nicht mehr entfremdeten Menschengemeinschaft oder vom ewigen Frieden. Der geschichtliche, soziale und philosophische Kontext dieser Zukunftserwartungen erschließt sich in besonderer Weise durch das Studium seiner Briefe. Ziel der Arbeitsgruppe war es daher, ausgewählte Briefe Hölderlins an den Bruder, an die Schwester sowie an Christian Landauer¹ nach ihrem utopischen Gehalt zu befragen und Bezüge zur ästhetischen Darstellung der Utopie im 'Hyperion'-Roman und in der Lyrik herzustellen. Diskutiert werden sollte auch, inwiefern der Utopiebegriff überhaupt für Hölderlins Briefe anzuwenden ist, wenn man das Verständnis dieses Begriffes am Ende des 18. Jahrhunderts zugrunde legt. Im Vordergrund stand die gemeinsame Lektüre und Diskussion der ausgewählten Briefe.

I

Das Utopische in Hölderlins Dichtung war seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts immer wieder Gegenstand von Untersuchungen.² Höl-

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 203–214.

¹ Diskutiert wurden in der Arbeitsgruppe folgende Briefe: Friedrich Hölderlin an den Bruder Karl vom September 1793 (Nr. 65), vom 31. Dezember/1. Januar 1799 (Nr. 172) und vom Jahreswechsel 1800/1801 (Nr. 222), an die Schwester vom 23. Februar 1801 (Nr. 228) und an Christian Landauer vom Februar 1801 (Nr. 229).

² Siehe dazu v.a. die Untersuchungen von Gisbert Lepper: Friedrich Hölderlin. Geschichte der Erfahrung und Utopie in seiner Lyrik, Hildesheim 1972. – Hans-Ulrich Hauschild: Die idealistische Utopie. Untersuchungen zur Entwicklung des utopischen Denkens Friedrich Hölderlins, Frankfurt a.M. 1977. – Rainer Nägele: Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlin, Heidelberg 1978. – Stephan Wackwitz: Trauer und Utopie um 1800. Studien zu Hölderlins Ele-

derlins Briefe hingegen wurden unter diesem Aspekt noch nicht explizit untersucht. Daß dieses umfassende Thema in der Arbeitsgruppe nicht erschöpfend behandelt werden konnte, wurde zu Beginn verdeutlicht. Ich verwies insbesondere auf die Reichweite und Komplexität des Themas in Hölderlins Werk: Das utopisch Erhoffte durchzieht alle Bereiche und Phasen von Hölderlins Leben und läßt sich nicht trennen von seinen ästhetischen, philosophischen und religiösen Vorstellungen.

Als eine weitere Schwierigkeit bei der Beschäftigung mit diesem Thema nannte ich das unterschiedliche Verständnis dessen, was mit dem Begriff ‚Utopie‘ bezeichnet wird. Eine fest umrissene Bedeutung dieses Begriffes gibt es bis heute nicht. Gemeinhin gelten Utopien als Wunschbilder eines künftigen Zeitalters. Man denkt dabei an die Mythen vom verlorengegangenen Paradies und vom ‚Goldenen Zeitalter‘ wie auch an die Verheißungen des Alten und Neuen Testaments. Andere lassen die Geschichte der Utopien bei den ersten nachweisbaren Staatsabhandlungen und -romanen beginnen und verweisen auf Platons ‚Politeia‘. Was utopisch genannt wird, ist oft sehr unterschiedlich bestimmt, je nach der zugrunde liegenden Vorstellung von Utopie. Zu allen Zeiten war der Gegenstandsbereich dessen, was man als ‚Utopie‘ bezeichnete, umstritten. Dementsprechend hat sich auch der Begriff ‚Utopie‘ im Laufe seiner Entwicklung immer wieder verändert, erweitert und er hat bis heute keine fest umrissene Bedeutung. Geprägt wurde der Begriff von Thomas Morus im Jahre 1517. In Anlehnung an dessen fiktiven Reisebericht von einem idealen Staat ‚Utopia‘, bezeichnete man mit Utópien bis ins 18. Jahrhundert einen fiktiven Ort außerhalb der bekannten Welt. Im Deutschen erweiterte sich Utópien als geographische Metapher erst im späten 18. Jahrhundert langsam zum abstrakten Allgemeinbegriff.³ Unter ‚Utopie‘ wurden nunmehr auch phantastische Vorstellungen ohne

gienwerk, Stuttgart 1982. – Christoph Prignitz: Friedrich Hölderlin. Ideal und Wirklichkeit in seiner Lyrik, Oldenburg 1990. – Hansjörg Bay: ‚Ohne Rückkehr‘. Utopische Intention und poetischer Prozeß in Hölderlins ‚Hyperion‘, München 2003.

³ Vgl. Lucian Hölscher: Utopie. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 8 Bde., hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart 1972ff., Bd. 6 (1990), 733–788; hier 758.

reale Grundlage im Sinne von Wunschtraum oder Hirngespinnst verstanden.⁴

Erst im 20. Jahrhundert läßt sich in mehreren europäischen Sprachen die Entstehung eines positiven Utopiebegriffs beobachten.⁵ Utopie umfaßte nun „alle Elemente des menschlichen Bewußtseins, in denen sich das Verlangen nach einer besseren Welt manifestierte.“⁶ In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts gab es vielfache Versuche, die Literatur als Feld des Utopischen zu bestimmen, die schließlich 1978 zu der These führten, „Literatur ist Utopie“.⁷ In dieser Zeit entstanden auch mehrere Untersuchungen zum utopischen Denken in Hölderlins Dichtung.⁸ Angesichts einer nahezu unbegrenzten Ausweitung der Bedeutung des Utopischen forderte Arnhelm Neusüss eine kritische Rückbesinnung auf einen definitorisch fest umreißenbaren Begriff.⁹ Als zentrale Merkmale des Utopiebegriffs nennt er vor allem „gewisse Intentionen im Hinblick auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens“ und das „Moment der Antizipation von Zukünftigem“.¹⁰ Diese weitgefaßten Kennzeichen des Utopiebegriffs sollten dann auch bei der Analyse von Hölderlins Briefen in der Arbeitsgruppe im Vordergrund stehen.

Im Hinblick auf den historischen Sprachgebrauch des Utopiebegriffs um 1800 schlug ich weiterhin vor, den Idealbegriff als einen geschichtsphilosophischen Vorläufer zum (positiven) Utopiebegriff zu verstehen. In der Bedeutung einer „Vorstellung, die in der Welt der äußeren Erscheinungen nirgends verwirklicht anzutreffen ist, gleichwohl aber wert erscheint, daß man sich ihrer Verwirklichung immer mehr nähere“¹¹, wurde im späten 18. Jahrhundert mit dem Begriff des Ideals am ehesten

⁴ Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, 3 Bde., hrsg. von Wolfgang Pfeifer, Berlin 1989, Bd. 3, 1883.

⁵ Lucian Hölscher [Anm. 3], 786. Das Utopische wurde seit dem Ersten Weltkrieg in den Geisteswissenschaften als eine Dimension des menschlichen Denkens entdeckt. Eine umfassende Analyse des neuen Begriffes „Utopie“ findet sich in Ernst Blochs Hauptwerk ‚Das Prinzip Hoffnung‘.

⁶ Lucian Hölscher [Anm. 3], 786.

⁷ Literatur ist Utopie, hrsg. von Gerd Ueding, Frankfurt a.M. 1978.

⁸ Siehe dazu die in Anm. 2 genannte Literatur.

⁹ Vgl. Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, hrsg. von Arnhelm Neusüss, Neuwied/Berlin 1968, 13f.

¹⁰ Ebd., 18f.

¹¹ Lucian Hölscher [Anm. 3], 775.

jener Bedeutungsgehalt gefaßt, den man heute mit dem Utopiebegriff verbindet. Dies läßt sich gut am Sprachgebrauch Kants beobachten. Lucian Hölscher hat dies überzeugend dargelegt:

Kant verfügte, dem Sprachgebrauch seiner Zeit gemäß, allerdings noch über keinen abstrakt-allgemeinen Begriff ‚Utopie‘, ‚Utopia‘ bzw. ‚Utopien‘ begegnet auch bei ihm nur als Werkbezeichnung und geographische Metapher. Zur Bezeichnung unwirklicher Vorstellungen dienten ihm Ausdrücke wie ‚Träumerei‘, ‚Phantasterei‘, ‚Chimäre‘, ‚Schwärmerei‘ u. a. m. Dagegen findet sich bei ihm ein terminologisch streng gefaßter Begriff des Ideals: nach der in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ gegebenen Definition bezeichnete ‚Ideal‘ die Idee als „ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmtes oder gar unbestimmtes Ding“ und somit als das vorbildliche, aber nirgends und nie anzutreffende Exemplar einer Art oder Gattung.¹²

II

Untersucht man Hölderlins Briefe in Anlehnung an Neusüss nach Intentionen im Hinblick auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens, sind zwei Briefzeugnisse an den Bruder Karl, vom September 1793 und von der Jahreswende 1798/99, sowie seine ‚Friedens-Briefe‘ an die Schwester, den Bruder und an Christian Landauer aus dem Jahre 1801 von besonderer Bedeutung.

Charakteristisch für die Briefe an den Bruder von 1793 und 1798/99 ist eine enge Verknüpfung des eigenen Lebensentwurfs als Dichter mit dem Ideal einer neuen Menschheit. Im Brief an den Bruder vom September 1793 bekennt Hölderlin erstmals, daß er „ins Allgemeine wirken“ (Nr. 65, MA II, 508) will. Dem Bruder, der über den „Mangel eines Freundes“ klagte, gesteht er:

Ich hange nicht mer so warm an einzelnen Menschen. Meine Liebe ist das Menschengeschlecht, freilich nicht das verdorbene, knechtische, träge, wie wir es nur zu oft finden, auch in der eingeschränktsten Erfahrung. Aber ich liebe die große, schöne Anlage auch in verdorbenen Menschen. Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte.

(Nr. 65, MA II, 507)

¹² Ebd.

Das Nachdenken über die Freundschaft führt Hölderlin vom einzelnen Menschen zum Menschengeschlecht, an das bereits in diesem Brief eine Idealitätsforderung geknüpft wird: Die Vollendung des Menschengeschlechts durch die Entfaltung seiner natürlichen Bestimmungen und Anlagen. Davon ausgehend sieht er für sich, für sein dichterisches Leben, schon 1793 eine ganz konkrete Aufgabe: Ziel seiner „Tätigkeit“ soll „die Bildung des Menschengeschlechts“ sein, um die „Keime“ für eine künftig vollendete Menschheit zu wecken:

Denn diß ist meine seeligste Hofnung, der Glaube, der mich stark erhält und tätig, unsere Enkel werden besser sein, als wir, die Freiheit muß einmal kommen, und die Tugend wird besser gedeihen in der Freiheit heiligem erwärmenden Lichte, als unter der eiskalten Zone des Despotismus. Wir leben in einer Zeitperiode, wo alles hinarbeitet auf bessere Tage. Diese Keime von Aufklärung, diese stillen Wünsche und Bestrebungen Einzelner zur Bildung des Menschengeschlechts werden sich ausbreiten und verstärken, und herrliche Früchte tragen. Sieh! lieber Karl! diß ists, woran nun mein Herz hängt. Diß ist das heilige Ziel meiner Wünsche, und meiner Tätigkeit – diß, daß ich in unserm Zeitalter die Keime wecke, die in einem künftigen reifen werden.

(Nr. 65, MA II, 507f.)

Menschheit und Verwirklichung ihrer höchsten Potenzen ist das Ziel dieser Geschichtsinterpretation. Hölderlin bleibt aber nicht in der Spekulation, sondern es geht ihm um die Verwirklichung dieser Utopie. Sein Selbstverständnis als Dichter schließt das „tätige“ Wirken für die Gemeinschaft der Menschen ein, ganz im Sinne der pietistischen Ethik. Einen „ausgebreiteten Nutzen“ in der Welt zu „stiften“, ist Ziel seines Strebens, wie er 1793 an die Mutter schreibt.¹³ Die „Keime“ sind schon im Menschen angelegt, sie müssen nur durch Bildung, Aufklärung, „geweckt“ werden.

Die Nähe dieser Gedanken zur aufklärerischen Position der Erziehung, der Humanität, etwa bei Lessing und Herder ist evident. Auch die verwendete Keim- und Fruchtmetapher verweist auf einen aufklärerischen wie auch einen pietistischen Ursprung. Daß Hölderlin aber gerade im September 1793 die Erziehung des Menschen als seine Aufgabe

¹³ Hölderlin an die Mutter, August 1793, Nr. 63, MA II, 505.

nennt und den Begriff „Aufklärung“ sogar wörtlich verwendet, verweist darauf, daß die Französische Revolution für ihn nicht mehr Vorbild für eine schnelle Verwirklichung des „Reich Gottes“ (Nr. 84, MA II, 540) auf Erden war. Mit der Machtübernahme der Jakobiner werden seine Hoffnungen, die er an die Französische Revolution und ihre Kriege band, in Frage gestellt. Der Brief ist in dieser Hinsicht auch von programmatischer Bedeutung für Hölderlins Arbeit am ‘Hyperion’-Roman. In der Arbeitsgruppe wurde dies aus zeitlichen Gründen nur am Beispiel der Einleitung zum ‘Fragment von Hyperion’ verdeutlicht. Bezeichnenderweise unterscheidet Hölderlin hier „zwei Ideale unseres Daseyns: einen Zustand der höchsten Einfalt [...], und einen Zustand der höchsten Bildung“ (MA I, 489).

Der Begriff ‚Bildung‘ ist auch ein Leitmotiv im Brief an den Bruder vom Neujahr 1799 aus Bad Homburg. Ausführlich diskutiert wurde in der Arbeitsgruppe die in diesem Brief enthaltene umfassende Kritik am „deutsche[n] Volkscharakter“ (Nr. 172, MA II, 725), die in einigen Passagen an die vielzitierte Scheltrede an die Deutschen im ‘Hyperion’-Roman erinnert. Denn nicht nur in positiven Bestimmungen der Zukunft, sondern auch in der Negation dessen, was nicht sein soll, konkretisiert sich utopisches Denken. Evident wurde, daß mit der Kritik an der „bornirte[n] Häuslichkeit“ der Deutschen, der „Gefühllosigkeit für gemeinschaftliche Ehre“ und dem fehlenden „Allgemeinsinn“ (Nr. 172, MA II, 725) der Verlust von Wertorientierungen und Gemeinschaftsbezügen diagnostiziert wird. Danach wurden Hölderlins Überlegungen zum Einfluß von Philosophie, politischer Lektüre und Poesie auf die Bildung der Deutschen besprochen: „Der günstige Einfluß, den die philosophische und politische Lectüre auf die Bildung unserer Nation haben“, so schreibt Hölderlin an den Bruder, „ist unstreitig“ (ebd.). Die „neue“ Philosophie dringe auf „Allgemeinheit des Interesses“ und decke „das unendliche Streben in der Brust des Menschen“ auf (ebd., 726). Die politische Lektüre hingegen vermag es, den „Horizont der Menschen“ zu erweitern, mit ihr „wächst auch das Interesse für die Welt, und der Allgemeinsinn [...] wird [...] befördert“ (ebd., 726f).¹⁴ Der Einfluß der

¹⁴ Auf die Frage, welche politische Lektüre damit gemeint sein könnte, wurden in der Arbeitsgruppe als Beispiele Rousseaus ‘Contrat Social’ (1762) und Kants Schrift ‘Zum Ewigen Frieden’ (1795) genannt.

Kunst, besonders der Poesie – so Hölderlin – werde jedoch häufig unterschätzt. Ihre Wirkung sei eben nicht die „Zerstreuung“ (ebd., 727), sondern das ganze Gegenteil davon.¹⁵ Der Mensch sammelt sich bei ihr, „und sie giebt ihm Ruhe, nicht die leere, sondern die lebendige Ruhe, wo alle Kräfte regsam sind“ (ebd.). In Anlehnung an die klassische Kunstauffassung von Goethe und Schiller wird mit dieser Aussage die Funktion von Poesie beschrieben. „Bei der Vereinzelung und getrennten Wirksamkeit unsrer Geisteskräfte“, schreibt Schiller in seiner Rezension ‘Über Bürgers Gedichte’, „ist es die Dichtkunst beinahe allein, welche die getrennten Kräfte der Seele wieder in Vereinigung bringt [...], welche gleichsam den *ganzen Menschen* in uns wieder herstellt.“¹⁶

Im zweiten Teil des Briefes nennt Hölderlin darüber hinaus einen weiteren Einflußfaktor der Poesie, der weder von der Philosophie noch der politischen Lektüre ersetzt werden könne: die Vereinigung der Menschen untereinander (vgl. Nr. 172, MA II, 728). Dies zeigt, daß Hölderlin die Wirkung der Poesie – wie schon in seinem Brief an den Bruder von 1793 – in einer Annäherung an das Ideal einer neuen Menschengemeinschaft sieht. Hölderlin spricht in diesem Brief wörtlich von einer „Menschenharmonie“ (ebd., 729), die nur ein Resultat der Poesie sein könne. Es kommt zur Umformung des ästhetischen Ziels in ein ästhetisch-gesellschaftliches Ideal:

¹⁵ Die Kritik an der Suche nach „Zerstreuung“ findet sich auch bei Goethe. Er schreibt am 9. August 1797 an Schiller: „Sehr merkwürdig ist mir aufgefallen wie es eigentlich mit dem Publikum einer großen Stadt beschaffen ist. Es lebt in einem beständigen Taumel von Erwerben und Verzehren, und das was wir Stimmung nennen, läßt sich weder hervorbringen noch mitteilen, alle Vergnügungen, selbst das Theater, sollen nur zerstreuen und die große Neigung des lesenden Publikums zu Journalen und Romanen entsteht eben daher, weil jene immer und diese meist Zerstreuung in die Zerstreuung bringen.“ (Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, 40 Bde., Abt. 2: Briefe, Tagebücher und Gespräche, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1998, 378f.) Auf diesen Zusammenhang hat erstmals Günter Mieth (Friedrich Hölderlin. Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution, Berlin 1978, 65) hingewiesen.

¹⁶ Schillers Werke. Nationalausgabe, begr. von Julius Petersen, Bd. 22, Vermischte Schriften, hrsg. von Herbert Meyer, 2. Aufl., erw. fotomech. Nachdruck d. Ausg. Weimar 1958, 1991, 245.

Nicht, wie das Spiel, vereinige die Poesie die Menschen, sagt' ich; sie vereinigt sie nemlich, wenn sie ächt ist und ächt wirkt, mit all dem mannigfachen Laid und Glück und Streben und Hoffen und Fürchten, mit all ihren Meinungen und Fehlern, all ihren Tugenden und Ideen, mit allem Großen und Kleinen, das unter ihnen ist, immer mehr, zu einem lebendigen tausendfach gegliederten innigen Ganzen, denn eben diß soll die Poesie selber seyn, und wie die Ursache, so die Wirkung.

(Nr. 172, MA II, 728f.)

Die Poesie hat, wie Gerhard Kurz treffend formuliert, „Vereinigung nicht zum Thema, sondern ist schon deren – antizipative – Gestalt.“¹⁷ Deutet man das Briefzitat in Bezug auf Hölderlins Idee einer Menschenharmonie, könnte man schlußfolgern, daß die Poesie in Hölderlins Verständnis eine gemeinschaftsbildende Funktion hat.¹⁸ Die Entfaltung der Anlagen des Menschen, wie es im Brief an den Bruder von 1793 heißt, soll keine egoistisch-individualistische Haltung ohne tiefere Gemeinschaftsbezogenheit zur Folge haben. Dem Verlust von Gemeinschaftsbezügen, die Hölderlin am Anfang des Briefes beklagt, soll das Ideal einer Gemeinschaft in der Poesie entgegengesetzt werden. Die Poesie selbst wird zum metaphysischen Träger der neuen Gemeinschaft und antizipiert so die künftige vollendete Menschengemeinschaft.

III

Hölderlins Ideal der Vollkommenheit menschlichen Zusammenlebens ist auch Thema seiner Briefe, die er in Erwartung des Friedens von Lunéville und unmittelbar nach Erhalt der Friedensnachricht 1801 an den Bruder, die Schwester und den Freund Christian Landauer schreibt. Ein neues Zusammenleben der Menschen, das sich durch „Liebe“, „Güte“ und „Gemeingeist“ auszeichnet, wird in diesen Briefen utopisch erhofft. An den Bruder schreibt Hölderlin zum Jahreswechsel 1800/1801 aus Nürtingen:

[...] daß unsere Zeit nahe ist, daß uns der Friede, der jetzt im Werden ist, gerade das bringen wird, was er und nur er bringen konnte; denn er wird vieles bringen, was viele hoffen, aber er wird auch bringen, was wenige ahnden.

Nicht daß irgend eine Form, irgend eine Meinung und Behauptung siegen wird, diß dünkt mir nicht die wesentlichste seiner Gaaben. Aber daß der Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte, daß Gemeingeist über alles in allem gehen [...] wird, diß mein' ich, diß seh' und glaub' ich [...].

(Nr. 222, MA II, 883f.)

Schmidt kommentiert: „Der Anklang an die biblische Wendung [...] [»daß unsere Zeit nahe ist«] weist darauf hin, wie sehr die konkrete politische Hoffnung auf Frieden sich hier mit der Utopie einer idealen Vollendung verbindet.“¹⁹ Nicht das Entstehen neuer staatlicher Formen oder die Entwicklung einer neuen Gesellschaft im politischen Sinn wird als „wesentlichste seiner Gaaben“ verstanden, sondern eine Veränderung im menschlichen Zusammenleben. Die Verwendung des antithetischen Begriffspaares „Egoismus“ und „Gemeingeist“ ist ein erstes Indiz dafür. Daß Hölderlins Begriff des „Gemeingeistes“ auf den Begriff des „sensus communis“ zurückgeht, wie ihn Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, in seiner für das 18. Jahrhundert wichtigen Abhandlung ‘Sensus communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend’ entwickelt hat, wurde von Jochen Schmidt nachgewiesen.²⁰ Gegen die These von der Egozentrik des natürlichen Menschen vertritt Shaftesbury die Meinung, es gebe von Natur aus eine Tendenz zur Geselligkeit, die sich individuell in der Freundschaft und kollektiv im Enthusiasmus für das gemeine Beste äußert.²¹ Zudem ist das Wort „Gemeingeist“ religiöser Herkunft: Es verweist auf den gemeinsamen Geist, auf Friedrich Christoph Oetingers „sensus commu-

¹⁷ Gerhard Kurz: Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975, 136.

¹⁸ Ob dies als Spezifik in Hölderlins Poetik im Unterschied zur Poetik Schillers gesehen werden kann, müßte genauer untersucht werden.

¹⁹ Vgl. den Kommentar Jochen Schmidts in der von ihm erarbeiteten Ausgabe Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe (KA), 3 Bde., hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt a.M. 1992–94, Bd. 3: Die Briefe, Briefe an Hölderlin, Dokumente, 901.

²⁰ Ebd., 902.

²¹ Ebd.

nis“, der im gemeinsamen Lesen der Schrift entsteht.²² Hier wird ein Grundmuster für eine neue Geselligkeitsform evident. Gemeinsinn kann aber nur da leben, wo der Mensch die Gemeinschaft als einen hohen Wert an sich erkennt und danach lebt. Erwartet wird demnach eine religiös verankerte „Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten“ (Nr. 132, MA II, 643). Hölderlin schreibt am 23. Februar 1801 an die Schwester:

[...] alles dünkt mir seltne Tage, die Tage der schönen Menschlichkeit, die Tage sicherer, furchtloser Güte, und Gesinnungen herbeizuführen, die eben so heiter als heilig, und eben so erhaben als einfach sind. (Nr. 228, MA II, 892)

Auch im Brief an Christian Landauer, der fast zeitgleich entstanden ist, spricht Hölderlin seine Hoffnung aus, daß der Friede als Endpunkt von „Krieg und Revolution“ nicht nur im politischen Bereich Veränderungen nach sich ziehen wird, sondern auch das Zusammenleben der Menschen nachhaltig verändern wird:

Ich denke, mit Krieg und Revolution hört auch jener moralische Boreas, der Geist des Neides auf, und eine schönere Geselligkeit, als nur die ehernbürgerliche mag reifen! (Nr. 229, MA II, 895)

Interessant ist, daß Hölderlin als Ursache des „moralische[n] Boreas“ nicht nur den Krieg, sondern auch die Revolution nennt. Beide haben Verhältnisse hervorgebracht, die von Angst, Neid und Gewalt bestimmt waren. Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen, die in erster Linie mit dem politischen Frieden die Wiederherstellung von Ordnung, Ruhe und Sicherheit verbanden,²³ sieht Hölderlin in der beginnenden Friedenszeit eine Voraussetzung erfüllt, daß neue mitmenschliche Beziehungen über-

²² Vgl. Walter Dierauer: Hölderlin und der spekulative Pietismus Württembergs. Gemeinsame Anschauungshorizonte im Werk Oetingers und Hölderlins, Zürich 1986, 5.

²³ Vgl. Kerstin Keller-Loibl: „... gib ein Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder.“ Der Frieden in Hölderlins Werk, Tübingen/Basel 1995, 183.

haupt „reifen“ können. Die Friedenszeit ist die Bedingung für die Möglichkeit, dichterisch für die „schönere Geselligkeit“ wirksam zu werden.

In der Forschung wurde mitunter Unverständnis darüber geäußert, daß Hölderlin an den konkreten Friedensschluß, der – wie sich freilich erst im nachhinein herausstellen sollte – nicht von langer Dauer war, so große Hoffnungen knüpfen konnte. Jürgen Scharfschwerdt spricht zum Beispiel in Bezug auf Hölderlins ‚Friedens-Briefe‘ aus dem Jahre 1801 von einem „psychisch-geistige[n] Verlust an realer Umweltbeziehung, der nun voll entwickelt erscheint“.²⁴ Abgesehen davon, daß die deutsche Bevölkerung nach zehn Jahren Krieg den Lunéville Frieden mit großer Begeisterung aufgenommen hat und – an der Schwelle eines neuen Jahrtausends – als Beginn eines neuen Zeitalters feierte und auch damit Hölderlins überschwengliche Hoffnungen an den Frieden erklärt werden könnten, hat dieses geäußerte Unverständnis vermutlich einen anderen Grund: Es wird außer acht gelassen, daß nicht nur Hölderlins Werke, sondern auch seine Briefe in hohem Maße utopische Intentionen enthalten. In den zitierten Briefen erscheint die Gegenwart als Zeichen der Zukunft und die erreichte Seinsstufe des Friedens wird transzendiert. Die Hoffnung auf eine bessere Zeit, der Gedanke der Seelengemeinschaft und das Motiv „Gemeingeist“ gehören zu den Elementen der „Ewigkeit“.²⁵ Frieden „repräsentiert eben die besondere Ewigkeit des in sich ruhenden Seins“.²⁶ Das heißt, es geht um Ewigkeit in der Zeit oder um die Aufhebung von Zeit in der Ewigkeit oder, politisch-sozial gesprochen, um die Verwirklichung einer Utopie. Das Ideal einer vollendeten Menschengemeinschaft, von der aus die Wirklichkeit in Hölderlins Brief an den Bruder vom Jahreswechsel 1798/99 kritisiert und

²⁴ Jürgen Scharfschwerdt: Die pietistisch-kleinbürgerliche Interpretation der Französischen Revolution in Hölderlins Briefen. Erster Versuch zu einer literatursoziologischen Fragestellung. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 15, 1971, 174–230; hier 185. – Vgl. u. a. auch Hans Joachim Kreuzers Aussage, Hölderlin habe dem politischen Frieden „zu Unrecht“ eine so hohe Bedeutung beigemessen (Kolonie und Vaterland in Hölderlins später Lyrik. In: HJb 22, 1980–1981, 18–46; hier 39).

²⁵ Vgl. Wolfgang Binder: Dichtung und Zeit in Hölderlins Werk, mit einer Einleitung über die Zeit im Denken und Empfinden des 18. Jahrhunderts, Habilitationsschrift [masch.], Tübingen 1955, 409.

²⁶ Ebd., 427.

negiert wird, ist außerhalb der historisch erfaßbaren Wirklichkeit angesiedelt. Die vom Frieden erwarteten ‚Segnungen‘ für das menschliche Zusammenleben sind utopisch. In der ‚Friedensfeier‘ findet eben dies Gestaltung: der Ausgleich der Gegensätze der Zeit in der Harmonie der Ewigkeit als Utopie des Friedens.²⁷

Hölderlins Vorstellungen von einer vollendeten Menschengemeinschaft, wie er sie anlässlich des Friedens von Lunéville in seinen Briefen explizit formuliert, sind nicht neu. Hölderlins Ideal der Vollkommenheit menschlichen Zusammenlebens wird bereits in seinen Briefen an den Bruder von 1793 und 1799 evident und als dichterische Aufgabe verstanden. Auch in seiner Dichtung ist dieses Ideal von Anfang an präsent. Bereits in den ‚Tübinger Hymnen‘ wird ein Zustand antizipiert, in dem ein Leben in Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit und ein Leben in Liebe möglich ist. In Hölderlins Werken finden sich immer wieder Bilder eines Lebens im Sinne eines gemeinsamen Geistes. Auch das Ideal einer „schönen Geselligkeit“, von der Hölderlin im Brief an Landauer spricht, ist Thema im ‚Hyperion‘-Roman und dort eng mit dem Gedanken des Friedens verknüpft.²⁸

Entsprechend dem jeweiligen Kontext läßt Hölderlin die ästhetisch-humanistischen, die religiös-eschatologischen oder die ethisch-soziologischen Züge seines Ideals der Vollkommenheit menschlichen Zusammenlebens in seinem Werk stärker hervortreten. Utopische Intentionen und ästhetische Darstellung des Ideals bilden dabei immer eine Einheit. Gerade weil Hölderlins Vollkommenheitsideal einer harmonischen Menschengemeinschaft außerhalb der historisch erfahrbaren Wirklichkeit liegt und nicht auf diskursive Weise vermittelt werden kann, bedarf es der poetischen Darstellung, damit die Welt der „schönen Menschlichkeit“ (Nr. 228, MA II, 892) erfahrbar bleibt und sie als ein hoher Wert erkannt und erstrebt wird.

²⁷ Auf Hölderlins ‚Friedensfeier‘ konnte ich in der Arbeitsgruppe nicht näher eingehen. Die entsprechende Interpretation kann in meiner Untersuchung [Anm. 23] nachgelesen werden.

²⁸ Siehe hierzu: Kerstin Keller-Loibl [Anm. 23], 82–91.

‚Das Zeichen zwischen mir und dir‘
Schriftlichkeit und Moderne im ‚Hyperion‘

Von

Hansjörg Bay

Während der langjährigen Arbeit an seinem einzigen Roman hat Hölderlin mit verschiedenen narrativen Formen experimentiert, um am Ende doch wieder zur anfangs intendierten Briefform zurückzukehren. Damit entscheidet er sich für ein Genre, das für Fragen der Schrift und der Schriftlichkeit besonders sensibel ist. Denn einerseits steht der Brief unter den Formen schriftlicher Kommunikation der mündlichen Rede besonders nahe. Andererseits aber läßt seine fiktionale Inszenierung im Genre des Briefromans die Schriftlichkeit gerade als solche sichtbar und zumindest potentiell auch thematisch werden. Die Art und Weise, in der Hölderlin die einseitige, ‚monologische‘ Variante des Briefromans weiterentwickelt, unterstreicht dieses letztere Moment. Der Umstand, daß Hyperion, anders als Werther, seine Briefe im Rückblick auf eine bereits hinter ihm liegende Lebensgeschichte schreibt, läßt die Momente der Nachträglichkeit und der Reflexivität gegenüber dem unmittelbaren Ausdruck in den Vordergrund treten und markiert einen kategorialen Unterschied zwischen Leben und Schreiben, den Goethe gerade überspielt. Aber wenn der Roman das eine vom anderen unterscheidet, indem er Hyperions Schreiben dort beginnen läßt, wo sein Leben, oder doch zumindest die zu schreibende Geschichte seines Lebens, bereits vorüber ist, so stellt er diese Unterscheidung auch in Frage, insofern Hyperions Schreiben sein Leben nicht von einem festen Punkt aus einholt, sondern sich auch seinerseits in einem Prozeß entfaltet, der zugleich als Teil eines zweiten, zwar rudimentären, aber den ersten dennoch fortsetzenden Lebensprozesses erscheint. Der Titel – ‚Hyperion oder der Eremit in Griechenland‘ – sagt beides: daß Hyperions Eremitage Teil eines einzigen übergreifenden Prozesses ist, den der Name

„Hyperion“ zusammenhält, und daß es sich dabei um einen zweiten, vom erzählten Leben getrennten Vorgang handelt, für dessen Eigenständigkeit die Ersetzung und Spaltung des Eigennamens durch die Bezeichnung als „Eremit“ einsteht.¹

Das Verhältnis von Leben und Schreiben steht im ‚Hyperion‘ jedoch nicht nur aufgrund der narrativen Struktur zur Diskussion, sondern wird auch innerhalb des Romans reflektiert. Die Verdopplung und implizite Reflexion der Briefform durch die Abschrift des früheren Briefwechsels mit Diotima ist nur das auffälligste Moment einer den gesamten Text durchziehenden Auseinandersetzung mit dem Status von Schrift, Rede, Gesang und Schweigen,² einer Auseinandersetzung, die sich insbesondere mit der Figur Diotimas verbindet und die sich auch als poetologische Reflexion auf die Schriftlichkeit des ‚Hyperion‘ und die Möglichkeiten und Grenzen literarischen Schreibens lesen läßt. Wie sich zeigen wird, hängt diese poetologische Dimension mit der romanimmanenten Reflexion der Epochenproblematik aufs engste zusammen. Denn zweifellos handelt es sich bei Hölderlins poetologischen Überlegungen – und damit sind hier eben nicht nur seine theoretischen Texte gemeint – auch um ein Pendant zur idealistischen Reflexion auf die Grenzen der Vernunft, und das heißt um eine Reflexion auf die Grenzen der poetischen Sprache um einer Begründung der Möglichkeit poetischen Spre-

¹ Vgl. Wolf Kittler: Ödipus oder Ajax. Hyperions Weg von Korinth nach Salamis. In: ‚Hyperion‘ – terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman, hrsg. von Hansjörg Bay, Opladen 1998, 210–234; hier 229f.

² Auf die in der Forschung zum ‚Hyperion‘ kaum behandelte Frage der Schriftlichkeit hat zuerst Wolfram Groddeck aufmerksam gemacht: „Hörst Du? hörst Du? Diotima’s Grab!“. Zur Aporie der Schriftlichkeit in den ‚Hyperion‘-Briefen. In: ‚Hyperion‘ – terra incognita [Anm.1], 176–189. Ich komme auf seine Überlegungen zurück. – Zum Verhältnis von Rede, Gesang und Schweigen, auf das ich im folgenden nicht näher eingehen kann, vgl. Andreas Siekmann: Die ästhetische Funktion von Sprache, Schweigen und Musik in Hölderlins ‚Hyperion‘. In: DVjs 54, 1980, 47–57. – Brigitte Haberer: Sprechen, Schweigen, Schauen. Rede und Blick in Hölderlins ‚Der Tod des Empedokles‘ und ‚Hyperion‘, Bonn u.a. 1991. – Claudia Albert: Allharmonie und Schweigen – musikalische Motive in Hölderlins ‚Hyperion‘. In: ‚Hyperion‘ – terra incognita [Anm. 1], 161–175. – Katharina Jeorgakopulos: Die Aufgabe der Poesie. Präsenz der Stimme in Hölderlins Figur der Diotima, Würzburg 2003. – Ingrid Allwardt: Die Stimme der Diotima. Friedrich Hölderlin und Luigi Nono, Berlin 2004.

chens willen.³ Aber wenn sich die poetologische Problemstellung, wie vieles andere in Hölderlins Werk, gerade im Ausgang von der Arbeit am ‚Hyperion‘ abzeichnet, so läßt sie sich gerade dort doch nicht ablösen von der in die Anlage des Romans eingeschriebenen Epochenreflexion. Im folgenden möchte ich zeigen, daß es in Hölderlins Briefroman nicht nur eine Affinität von Schriftlichkeit und Moderne gibt, sondern der scheinbaren Privilegierung des Schweigens, des Gesangs und der mündlichen Rede zum Trotz auch eine Bewegung, die hinführt zur Akzeptanz der Schriftlichkeit als eines den Bedingungen der Moderne angemessenen Modus des Sprechens.⁴

„und ich, ich schiffe nach Nordwest“:
Anmerkungen zur Epochenreflexion

Wie schon die Wahl eines deutschen Adressaten zeigt, ist das Verhältnis von Griechenland und Deutschland für die Konzeption des Romans und für die Dopplung von Leben und Schreiben des Protagonisten von fundamentaler Bedeutung. Was innerhalb von Hyperions Lebensgeschichte als später Wechsel des Schauplatzes erscheint, liegt dem Schreiben des Eremiten immer schon voraus und wird in der Vorrede mit der Rechtfertigung des griechischen „Schauplatz[es]“ gegenüber den als Publikum

³ Vgl. Rainer Nägele: Hölderlins Kritik der poetischen Vernunft, Basel 2005.

⁴ Den Moderne-Begriff verwende ich hier in einem Sinn, wie er sich aus Hölderlins Roman selbst entwickeln läßt. Gemeint ist also zunächst Hyperions eigene, von der Antike unterschiedene und in der Entgegensetzung zur Antike konturierte Epoche, mit deren Bedingungen der Protagonist zuerst in Griechenland und in zugespitzter Form dann in Deutschland konfrontiert wird. Daß die Art und Weise, in der diese Epoche zur Antike in Beziehung gesetzt wird, zugleich auch als Auseinandersetzung Hölderlins mit den Bedingungen seiner eigenen Gegenwart zu lesen und insofern auch mit Hölderlins sonstigen geschichtsphilosophischen Reflexionen und der Verwendung des Wortes ‚modern‘ in seinen Briefen in Verbindung zu bringen ist, liegt auf der Hand. Inwieweit der aus dem ‚Hyperion‘ extrahierbare Moderne-Begriff darüber hinaus auch Anschlüsse an aktuelle Konzeptionen einer gesellschaftlichen oder ästhetischen Moderne ermöglicht, kann im Rahmen der hier verfolgten Fragestellung offen bleiben.

angesprochenen „Deutschen“ (I, 3)⁵ auf eine weitere Ebene transponiert. Wenn über das Verhältnis von Griechenland und Deutschland in der Literatur zum ‚Hyperion‘ dennoch vergleichsweise wenig nachgedacht worden ist,⁶ so dürfte dies nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß man schon in einzelnen, diskursiv argumentierenden Passagen wie der Athenerrede oder der Rede über die Freundschaft den geschichtsphilosophischen Gehalt des Romans zu finden meinte. Was aber in die ganze ästhetische Struktur eingeschrieben ist, verweigert sich einem dertart bequemen Zugriff.

Die in der Relationierung von Griechenland und Deutschland ausgeprägte Epochenreflexion erschließt sich erst dann, wenn man die grundlegende Konzeption und die Bewegung des Textes mit einbezieht. Im Kontext des Gesamtromans erweist sie sich als Teil jenes Durcharbeitungsprozesses, der dem ‚Hyperion‘ seinen Bewegungsrhythmus und seine spezifische, die Figur der exzentrischen Bahn⁷ immer wieder

⁵ Aus ‚Hyperion oder der Eremit in Griechenland‘ zitiere ich nach der von Michael Knaupp herausgegebenen Münchner Ausgabe (MA I, 609–760). Die unmittelbar im Anschluß an das Zitat aufgeführten Stellennachweise folgen der Paginierung des Erstdrucks.

⁶ Erst in jüngster Zeit ist dieses Verhältnis verstärkt in den Blick gerückt; der im folgenden betonte Zusammenhang mit dem Mißlingen des gewaltsamen Aufstands blieb dabei allerdings außen vor. – Vgl. Alexander Honold: ‚Hyperions Raum. Zur Topographie des Exzentrischen. In: ‚Hyperion‘ – terra incognita [Anm. 1], 39–65. – Lawrence Ryan: „So kam ich unter die Deutschen.“ Hyperions Weg in die Heimat. In: HJb 31, 1998–1999, 99–122. – Edgar Pankow: Brieflichkeit. Revolutionen eines Sprachbildes – Jacques Louis David, Friedrich Hölderlin, Jean Paul, Edgar Allan Poe, München 2002. – Einen umfassend angelegten Überblick über die Geschichte der kaum mehr zu übersehenden ‚Hyperion‘-Forschung gibt Marco Castellari: Friedrich Hölderlin. ‚Hyperion‘ nello specchio della critica, Milano 2002. – Entgegen dem Anspruch des Erscheinungsortes nicht auf der Höhe des Forschungsstandes ist dagegen der Artikel von Lawrence Ryan: ‚Hyperion oder Der Eremit in Griechenland‘. In: Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hrsg. von Johann Kreuzer, Stuttgart/Weimar 2002, 176–197.

⁷ Zur nach wie vor kontroversen Diskussion um die Figur der exzentrischen Bahn vgl. Michael Franz: Hölderlins Platonismus. Das Weltbild der ‚exzentrischen Bahn‘ in den ‚Hyperion‘-Vorreden. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22, 1997, 167–187. – Alexander Honold: Krumme Linie, exzentrische Bahn: Hölderlin und die Astronomie. In: Erschriebene Natur. Internationale Perspektiven auf Texte des 18. Jahrhunderts, hrsg. von Michael Scheffel

sprengende Struktur verleiht, eines Prozesses, in dessen Verlauf der Roman das ihn vorantreibende Sehnen und Streben nach Einheit, Harmonie und Vollkommenheit zunehmend problematisiert.⁸ Wie ein Blick auf die Voraussetzungen und den Verlauf von Hyperions Lebensgeschichte zeigt, bestimmt die Orientierung an Figuren der Einheit, Fülle und Präsenz, die Hyperion selbst auszeichnet, auch den Entwurf der Welt, mit der Hölderlin seinen Protagonisten konfrontiert. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Konzeption der Natur als einer von allem Mangel, aller Beschädigung und aller unkontrollierten Differenz freien Welt, eine Konzeption, die zwar im rückblickenden Reflexionsprozeß des Eremiten problematisiert wird, gleichwohl aber dem gesamten Roman eingeschrieben bleibt. Ihr korrespondiert der Entwurf der Antike als einer bruchlos aus dieser Natur hervorgegangenen und mit ihr harmonisierenden Form der Kultur. Hyperions eigene Epoche dagegen ist durch die schroffe Entgegensetzung zur Natur gekennzeichnet. Es liegt daher in der Logik des gesamten Romans, wenn der im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen in einem ‚ungestörten‘ Verhältnis zur Natur aufgewachsene Protagonist am Ende des ersten Bandes beschließt, die Welt „von Grund aus“ zu verändern, um „Menschheit und Natur“ wieder zu „vereinen“ (I, 159 f.).

Die gängige Lesart betont nun den Unterschied zwischen diesem unter dem Einfluß Diotimas ins Auge gefaßten Projekt einer gesellschaftlichen Veränderung durch Volkserziehung und dem unter Alabandas Einfluß unternommenen ‚Freiheitskampf‘, von dem der zweite Band berichtet. In seiner Unverträglichkeit mit Hyperions Zielen und seiner fehlenden Vorbereitung durch Volkserziehung, so wird argumentiert, sei der gewaltsame Aufstand von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das ist nicht von der Hand zu weisen; über der Betonung des Unterschieds

unter red. Mitarbeit von Dietmar Götsch, Bern/Berlin/Brüssel 2001, 309–333. – Hansjörg Bay: De revolutionibus. Bahnen und Bahnungen im Werk Hölderlins. In: MLN 117, 2002, 599–633.

⁸ Für eine Lektüre des Romans als Prozeß poetischen Durcharbeitens vgl. Hansjörg Bay: ‚Ohne Rückkehr‘. Utopische Intention und poetischer Prozeß in Hölderlins ‚Hyperion‘, München 2003. Im vorliegenden Beitrag greife ich auf Ergebnisse und passagenweise auch auf wörtliche Formulierungen dieser Arbeit zurück, ohne dies jeweils gesondert hervorzuheben. Dort auch eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der einschlägigen Forschungsliteratur.

übersieht man jedoch die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen beiden Projekten und mit ihr die grundlegende Bedeutung, die dem Mißlingen des gewaltsamen Aufstands innerhalb des Romans zukommt. Hyperions Worte lassen ja keinen Zweifel daran, daß es sich schon bei dem in Athen ins Auge gefaßten Vorhaben um ein wirklich revolutionäres, auf eine ebenso radikale wie umfassende gesellschaftliche Veränderung abzielendes Projekt handelt: „Es werde von Grund aus anders! [...] / In der Werkstatt, in den Häusern, in den Versammlungen, in den Tempeln, überall werd' es anders!“ (I, 159)⁹ Bezeichnenderweise kehrt diese Forderung bei der Vorbereitung des national codierten Aufstands wörtlich wieder: „Ha! an der Fahne allein soll niemand unser künftig Volk erkennen; [...] es muß von Grund aus anders seyn“ (II, 35). Die Übereinstimmung zwischen beiden Vorhaben beschränkt sich aber nicht auf den revolutionären Impetus, sondern betrifft auch das Ziel der angestrebten Umwälzung. Ungeachtet des unterschiedlichen Weges geht es letztlich hier wie dort darum, „das gute Volk [...] der mütterlichen Schönheit, der es entstammte, wieder zu bringen“ (II, 32). Diese prinzipielle Übereinstimmung aber hat weitreichende Konsequenzen. Denn wenn der Freiheitskampf die konkrete Gestalt ist, die das revolutionäre Projekt in Hölderlins Roman annimmt, so scheitert mit diesem Kampf eben nicht nur eine bestimmte revolutionäre Strategie, sondern dieses Projekt selbst in seiner spezifischen, ontologisch-geschichtsphilosophischen Konzeption: das Projekt einer Rezentrierung der Gesellschaft, die gedacht war als eine Art Renaissance der Antike durch Rückkehr zur Natur.¹⁰

⁹ Daß Hyperion diese gesellschaftliche Umwälzung zunächst durch Volks-erziehung herbeizuführen gedenkt, bedeutet keineswegs, daß sie sich auf ein Projekt allmählicher Reformen zurechtstutzen ließe. Sein Vorhaben gar mit dem von vornherein schon auf die Vertagung gesellschaftlicher Veränderungen angelegten Programm einer ästhetischen Erziehung im Sinne Schillers in eins zu setzen, wie dies in der Forschung bisweilen geschieht, ginge am revolutionären Pathos und der Naherwartung seiner Worte ebenso vorbei wie an der utopischen Dynamik des gesamten Romans. – Zu Hölderlins Verhältnis zu Schillers Programm vergleiche man im übrigen das zur Zeit der Arbeit am ersten Band des 'Hyperion' entstandene Gedicht 'An die klugen Rathgeber' (MA I, 165f.) und die Absage an die „Dichter, die nur spielen“ (MA III, 317) in Franz-Wilhelm Jungs Exemplar des Romans.

¹⁰ Wie sehr sich diese Rückkehr zur Natur am Bild der Antike orientiert, zeigt u.a. Diotimas Vision der durch Hyperion bewirkten Veränderung: „Von

Diese fundamentale Bedeutung des revolutionären Debakels ist eine Konsequenz, vor der Hyperion zurückschreckt und die explizit zu machen der Roman zaudert, die aber seiner ganzen Anlage zugrunde liegt. Denn nur wo man diese Konsequenz zieht, erschließt sich der innere Zusammenhang mit den übrigen Ereignissen des zweiten Bandes: mit dem fast schon ontologische Züge tragenden Fluch des Vaters, der Hyperion „ohne Rückkehr“ (II, 49) aus den „Gärten [s]einer Jugend“ (II, 107) verweist; mit dem Verlust Alabandas und Diotimas, der zeigt, wie mit der revolutionären Rückkehr zur Natur auch alle bloß partiku-

dir gestiftet, grünte wieder des Akademus Hain über den horchenden Schülern und heilige Gespräche hörte, wie einst, der Ahorn des Ilissus wieder./ Den Ernst der Alten gewann in deiner Schule der Genius unserer Jünglinge bald [...].“ (II, 70) Freilich geht es Hyperion und Diotima nicht unmittelbar um eine Reproduktion der Antike und schon gar nicht um eine Rückkehr in den Naturzustand. Was die von ihnen erträumte Gemeinschaft mit ihrem Bild des Altertums verbindet, ist vielmehr die ungestörte Beziehung zu den „Quellen“ (II, 71) der Natur: Es geht um die (Wieder-)Herstellung einer Menschheit und Natur umfassenden Struktur unendlicher Einigkeit. Im Maße, in dem die Antike als eine ebenso vollkommene wie historisch reale Konkretisierung dieser Struktur erscheint, gerät das revolutionäre Projekt allerdings in den Sog, der von ihrem Bild ausgeht, und die wenigen Bemerkungen, die sich – wie die sogleich wieder relativierte Rede vom „Rechtsbuch“, in das die „Geseze der Natur“ (II, 44) eingetragen werden sollen – als Hinweis auf einen modern verfaßten „Freistaat“ (II, 9) lesen lassen, vermögen dem keinen echten Widerstand entgegenzusetzen. Die Schwierigkeiten der Rückkehr-Figur, wie sie beiden Versionen des revolutionären Projekts zugrunde liegt, ergeben sich jedoch mehr noch daraus, daß ‚Natur‘ im ‚Hyperion‘ nicht nur als Basis des menschlichen Lebens im Sinn biologischer, geographischer und klimatischer Bedingungen fungiert, sondern zugleich auch als eine mit ästhetischen Qualitäten und metaphysischen Ansprüchen versehene Harmoniestruktur, in die das menschliche Leben integriert werden soll. Der daraus resultierenden Überforderung wird der Roman durch die mit dem Scheitern des revolutionären Projekts verbundene Epochenreflexion hindurch gewahr. – Zur Bedeutung der ‚rousseauistischen‘ Formel von der ‚Rückkehr zur Natur‘ für Hölderlins Roman vgl. Jürgen Link: Spiralen der inventiven ‚Rückkehr zur Natur‘. Über den Anteil Rousseaus an der Tiefenstruktur des ‚Hyperion‘, in: ‚Hyperion‘ – terra incognita [Anm. 1], 94–115. – Ders.: Hölderlin – Rousseau: Inventive Rückkehr, Opladen 1999, bes. 52–64. – Zur ‚Überforderung‘ des Natur-Begriffs im ‚Hyperion‘ vgl. Ulrich Port: „Die Schönheit der Natur erbeuten“. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum ästhetischen Modell von Hölderlins ‚Hyperion‘, Würzburg 1996, 8 und 315. – Bay [Anm. 8], 93 ff.

laren Rückkehrfiguren scheitern müssen; mit dem Verlust des griechischen Bodens, auf dem Hyperion sein „Pantheon alles Schönen“ (II, 29) hatte errichten wollen; sowie schließlich mit dem Verschlagenwerden nach Deutschland, durch das er auf seine eigene Epoche verwiesen wird.¹¹ Wie das revolutionäre Projekt selbst hatte totalisieren sollen, was Hyperion in der Erfahrung der Natur und der Begegnung mit Diotima zuteil geworden war, wie es eine Struktur harmonischer Einigkeit in epochalem Maßstab hatte verwirklichen sollen, so nimmt schließlich auch sein Scheitern einen totalen und definitiven Charakter an und setzt der ersehnten Vereinigung auf allen Ebenen von Hyperions Dasein ein Ende. Was mit dem Freiheitskampf scheitert, ist die Figur der Rückkehr als solche, der Versuch einer zentrierenden Rückbindung des Lebens an eine ursprüngliche und unzerstörbare Präsenz. Die Reise nach Deutschland aber macht klar, daß das schmerzliche Scheitern jener historischen Wende, die der im Geist der Antike aufgewachsene Hyperion hatte herbeiführen wollen, ihn überhaupt erst in der Moderne als seiner eigenen, von Getrenntheit, Abwesenheit und Mangel bestimmten Epoche ankommen läßt. Wenn Hyperion dennoch nach Griechenland zurückkehrt, so um von nun an Briefe nach Deutschland zu schreiben.¹²

„das Zeichen zwischen mir und dir“: Der Abschied von Diotima

Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Leben und Schreiben, das sich in Hölderlins Roman als zentrales poetologisches Problem erweist, steht im Kontext der skizzierten Epochenreflexion. Sie verdichtet

¹¹ Für eine ausführliche Darlegung des Zusammenhangs zwischen dem Mißlingen des Aufstands und den hier nur aufgezählten Konsequenzen vgl. Bay [Anm. 8], 326 ff. – Ebd., 125 ff., auch der Nachweis, daß in Deutschland nur die Bedingungen auf die Spitze getrieben sind, die schon Hyperions neugriechische Gegenwart charakterisieren.

¹² Was – auf oft genug problematische Weise – als ‚abend‘- oder auch ‚vaterländische Wendung‘ Hölderlins diskutiert wurde, ist werkgeschichtlich nur zu begreifen vor diesem Hintergrund und nimmt seinen Ausgang vom Scheitern der Rückkehrfigur im Roman. „Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn“ (‘Germanien’, MA I, 405, v. 12): Das eben ist ja die Konsequenz, die aus dem gescheiterten Versuch einer revolutionären Renaissance der Antike zu ziehen wäre.

sich an drei Stellen innerhalb des Romanverlaufs, die jeweils einen Einschnitt in Hyperions Dasein markieren: bei seinem Abschied von Diotima, beim Übergang von Griechenland nach Deutschland sowie schließlich am Ende des Romans. Ausgehend von diesen Stellen lassen sich die verschiedenen Aspekte untersuchen, unter denen der Text die Fragen des Schreibens und der Schrift reflektiert – das heißt erstens die Schriftlichkeit als Modus der sprachlichen Kommunikation, zweitens der Status Hyperions als eines Schreibenden und drittens die Repräsentationsfunktion der Schrift.

In der Anlage des Romans bleibt der Übergang, der seiner narrativen Struktur zugrunde liegt, ausgespart in der Zäsur zwischen Ende und Anfang des Textes. Es ist der Übergang von Hyperions Lebensgeschichte zu den Briefen des Eremiten, der Übergang also vom Leben zum Schreiben des Protagonisten. Was hier ausgespart bleibt, wird jedoch wie in einem Spiegel sichtbar, wenn der Roman schon innerhalb von Hyperions Lebensgeschichte jenen Moment exponiert, in dem sich das Schreiben vom Leben löst, um, je nach Perspektive, zu ihm hinzu oder an seine Stelle zu treten. Das geschieht bei Hyperions Abschied von Diotima. Die räumliche Trennung durch den bevorstehenden Freiheitskampf zwingt die beiden Liebenden, ihre Beziehung der Schriftlichkeit anzuvertrauen und nur noch in Briefen miteinander zu verkehren. Das wäre an sich vielleicht nicht besonders bemerkenswert; die wörtliche Abschrift der gewechselten Briefe durch den Eremiten jedoch führt zu einer Verdopplung der Briefform, die sie als solche in den Blick rückt und den Verdacht nahelegt, daß hier eben diese Form und mit ihr der Modus der Schriftlichkeit eine romanimmanente Reflexion erfahren.¹³

Tatsächlich läßt sich der Abschied von Diotima auch geradezu lesen als eine Einsetzung der Zeichen und der Schrift. Die Tragweite dieses Vorgangs ist jedoch nur zu begreifen, wenn man sich zuvor die Bedeutung vor Augen führt, die der Figur Diotimas innerhalb des Romans zukommt. Neben der „wandellosen, stillen und schönen“ (I, 9) Natur fungiert die über weite Strecken mit denselben Eigenschaften ausgestattete Frauenfigur bekanntlich als die wichtigste Garantin von Einheit, Fülle und Vollkommenheit. Ihre Schönheit meint nichts anderes als eine zu-

¹³ Groddeck [Anm. 2], 183 f., weist auf diese Verdopplung hin, ohne sie allerdings mit der Inszenierung des Abschieds in Verbindung zu bringen.

nächst weitgehend ‚naive‘, bruch- und reflexionslose Harmonie in sich selbst und mit ihrer Umgebung. Dem korrespondiert ihr Verhältnis zur Sprache. Diotima schweigt mehr, als daß sie spricht und findet die ihr angemessene Artikulationsweise im Gesang: „Nur, wenn sie sang“, so Hyperion, „erkannte man die liebende Schweigende, die so ungerne sich zur Sprache verstand“ (I, 99). Nur in ihrer „göttlichen Stimme“ vermag sich ihr „Herz“ zu regen; nur ihre „Seelentöne“ (I, 98) scheinen aber auch in der Lage, dem, was sie zu sagen hat, gerecht zu werden. Dieser Ausrichtung auf Einheit und Unmittelbarkeit entspricht Hyperions Beziehung zu der Geliebten. Es ist eine Spiegelbeziehung, die in ihrer in sich geschlossenen Unendlichkeit zur Verschmelzung tendiert.¹⁴ Die bevorzugte Form der Kommunikation zwischen den beiden Liebenden ist denn auch nicht etwa die Sprache als Medium der Artikulation von Differenzen, sondern der Blick – und das heißt der direkt in die Seele gehende ‚Herzensblick‘ (II, 100) – als Medium unmittelbarer Verständigung.

Etwas zugespitzt könnte man sagen, Diotima verkörpere all das, wovon sich der Roman im Prozeß des Durcharbeitens zu lösen beginnt, die Orientierung an Einheit, Fülle und Präsenz.¹⁵ So verwundert es nicht, wenn die Frauenfigur als Garantin der utopischen Sehnsucht im Verlauf von Hyperions rückblickender Reflexion abgelöst wird durch ein modifiziertes Konzept der Natur, das eine deutlich flexiblere, offenere und vor allem dynamisierte Form der Einigkeit zur Geltung bringt – und das nicht von ungefähr hervorgeht aus der Auseinandersetzung mit dem Tod der schönen Geliebten. Im hier diskutierten Zusammenhang aber kommt es zunächst darauf an, daß die Figuren des Abschieds und der Trennung ebenso wie der Übergang zum vermittelten Beziehungsmodus

der Schrift in scharfem Gegensatz stehen zu dem, wofür Diotima zuvor gestanden hatte.¹⁶

In dem Brief nun, in dem Hyperion vom Abschied berichtet, geht diesem eine Art Verlobungsszene vorher. Sie erscheint als Vorgriff auf eine kommende Vermählung der beiden Liebenden im Angesicht jener „schöne[n] Gemeinde“ (II, 16), um deretwillen Hyperion in den Freiheitskampf zieht. Aber obschon die hier vollzogene Trennung als eine bloß vorläufige gedacht ist, an deren Ende gerade die wahre Vereinigung im Schoße der utopischen Gemeinschaft stehen soll, versieht sie der Text doch schon mit allen Signalen der Endgültigkeit. Nur zu deutlich weisen die Formulierungen voraus auf Diotimas Tod:

Jetzt will ich fort, ihr Lieben! sagt' ich, und das Leben schwand von allen Gesichtern. Diotima stand, wie ein Marmorbild und ihre Hand starb fühlbar in meiner. Alles hatt' ich um mich her getötet, ich war einsam und mir schwindelte vor der gränzenlosen Stille, wo mein überwallend Leben keinen Halt mehr fand. (II, 17f.)

Wie Hyperion selbst erkennt, ist dies „kein Abschied, wo man wiederkehrt“. Im Zeichen des Todes steht er insbesondere für Diotima, die nun zur „holden Statue“ erstarrt: „Du wirst sie tödten“ (II, 18), sagt Notarra ganz explizit.¹⁷ Im Übergang von Vereinigungshoffnung zu Trennungsgewißheit jedoch hat die Abschiedsszene den eigentlichen Umschlagspunkt von Hyperions Lebensgeschichte, das Scheitern des utopisch-revolutionären Projekts, bereits in sich aufgenommen. Um so dringender ist zu fragen, wie die Liebenden und wie vor allem der Text mit dieser Trennung umgehen.

¹⁶ Zu den verschiedenen Verwandlungen und Rollen, die der Roman seiner weiblichen Protagonistin im weiteren Verlauf zumutet, vgl. Marlies Janz: Hölderlins Flamme. Zur Bildwerdung der Frau im ‚Hyperion‘. In: HJb 22, 1980–1981, 122–142.

¹⁷ Zur Frage eines ‚Mordes‘ an der Geliebten, von dem das ‚Fragment von Hyperion‘ ausdrücklich spricht (MA I, 498), vgl. aus feministischer Perspektive Janz [Anm. 16]. – Im Blick auf Hölderlins Verhältnis zu Susette Gontard Michael Knaupp: „Scaliger Rosa“. In: HJb 25, 1986–1987, 263–272. – Im Blick auf Hyperions Schwierigkeiten einer Vereinigung mit der Geliebten Kittler [Anm. 1], 219.

¹⁴ Vgl. I, 108: „Wo ist das Wesen, das, wie meines, sie erkannte? in welchem Spiegel sammelten sich, so wie in mir, die Stralen dieses Lichts? [...] Ach! wo ist das Herz, das so, wie meines, [...] sie erfüllte und von ihr erfüllt war [...]. / Wir waren Eine Blume nur, und unsre Seelen lebten in einander, wie die Blume, wenn sie liebt, und ihre zarten Freuden im verschloßnen Kelche verbirgt.“

¹⁵ Vgl. die pointierte Formulierung Franziska Binders: „Diotima, das ist die Vereinigung mit ihr“. F.B.: Kluft und Zwiesprache. Ein literaturwissenschaftlicher Versuch zu Hölderlins ‚Hyperion‘, Stuttgart 1994, 42.

Dabei zeichnen sich zwei Richtungen ab, die noch das Dasein des schreibenden Eremiten bestimmen werden. Zum einen wird die Trennung zurückgenommen in die Einheit einer alle Getrenntheit, alles Leiden und alle Vergänglichkeit umgreifenden Natur: „Thörichter, was ist denn Trennung?“ (II, 19) flüstert Diotima, und weiter noch geht Hyperion selbst, wenn er die Liebenden mit der Natur identifiziert und dabei beteuert, sie sei „voll Leidens und doch gut“ (II, 17). Hier bereits beginnt jene Linie, die dann über die Abschiedsbriefe Diotimas, die Schlußvision des erlebenden Hyperion und die Reflexionen des Eremiten bis hin zu dessen Ruhebekundung beim Bericht vom Tod Diotimas führt und in deren Verlauf das Naturkonzept des Romans durch die Einbeziehung von Leiden und Sterblichkeit grundlegend verändert wird.¹⁸

Zum anderen aber, und um diese in der Forschung kaum beachtete Tendenz geht es mir hier, wird die Trennung auch als solche anerkannt, indem die Liebenden mit der Einsetzung eines Zeichens auf sie reagieren:

Vollendete! rief ich, ich spreche wie du. Am Sternenhimmel wollen wir uns erkennen. Er sei das Zeichen zwischen mir und dir, so lang die Lippen verstummen.

Das sei er! sprach sie mit einem langsamen niegehörten Tone – es war ihr letzter. Im Dämmerlichte entschwand mir ihr Bild und ich weiß nicht, ob sie es wirklich war, da ich zum letztenmale mich umwandte und die erlöschende Gestalt noch einen Augenblick vor meinem Auge zückte und dann in die Nacht verschied. (II, 19 f.)

Hyperions Abschiedsworte akzeptieren die bevorstehende Getrenntheit, indem sie ihr etwas entgegensetzen: ein „Zeichen“. Dieses Zeichen kann und soll die Trennung, „so lang“ sie denn dauert, nicht ungeschehen machen; es setzt diese Trennung vielmehr voraus und erhält nur von ihr her seinen Sinn. Wo die Liebenden wieder vereint wären, bedürfte es des Zeichens nicht. Aber unter den Bedingungen der Getrenntheit und Abwesenheit bezeugt es ihre Liebe und steht zugleich stellvertretend ein für

jene Reden, die diese Liebe sonst unmittelbar auszudrücken vermöchten: „Er sei das Zeichen zwischen mir und dir, so lang die Lippen verstummen.“ Wie buchstäblich dies zu lesen ist, zeigt sich daran, daß Diotima Hyperions Worte mit einem „niegehörten Tone“ bestätigt, der als „ihr letzter“ bezeichnet wird. Die Anerkennung des Zeichens geht mit dem Verstummen der Lippen also unmittelbar einher, und das Paradox dieses performativen Verstummens tritt um so deutlicher hervor, als Hyperion noch wenige Zeilen zuvor den „süße[n] Ton“ aus Diotimas „Wonnepfeifen“ (II, 18) beschworen hatte.

Die Einsetzung eines Zeichens, das an die Stelle der unmittelbaren Kommunikation treten soll, entfaltet nun aber an dieser Stelle des Romans einen äußerst weitreichenden Sinn. Denn was nun folgt, ist ja eben der Briefwechsel zwischen Hyperion und Diotima. Und diesen Übergang vom Leben zum Schreiben, der auf der Ebene des Eremiten als Übergang vom Schreiben zum Abschreiben erscheint, hebt Hölderlin auch kompositorisch besonders hervor, indem der unmittelbar folgende Brief mit der selbstreflexiven Thematisierung des Erzählens eine Zäsur setzt zwischen dem Bericht von der Zeit mit Diotima und dem kopierten Briefwechsel mit ihr. Die Einsetzung des Sternenhimmels als eines Zeichens ist deshalb auch als Einsetzung der Schrift zu begreifen, und dies um so mehr, als Alabanda die Sterne zuvor schon als Schriftzeichen bezeichnet hatte: „das sind nur Sterne, Hyperion, nur Buchstaben, womit der Name der Heldenbrüder am Himmel geschrieben ist; in uns sind sie! lebendig und wahr“ (I, 61).

Was in Alabandas Aussage Sterne und Buchstaben verbindet, ist ihre Entgegensetzung zum Leben. Damit ist eine zentrale Problematik der Zeichen und der Schrift benannt, auf die im weiteren Verlauf dieser Überlegungen zurückzukommen sein wird: der Umstand, daß sie für das abwesende Lebendige eintreten, ohne doch selbst lebendig zu sein, daß sie es nur in toter Form zu repräsentieren vermögen und dabei letztlich seinen Tod implizieren. Nicht umsonst sind es meist Tote, die Zeus an den Sternenhimmel erhebt.

Im jetzt verfolgten Zusammenhang freilich geht es zunächst nicht um die Repräsentationsfunktion der Schrift, sondern um ihren Status als Medium der Kommunikation. Wenn Hyperion und Diotima auf die bevorstehende Trennung durch die Einsetzung eines Zeichens reagieren, so um die Getrenntheit zu überbrücken und ihr den absoluten Charakter

¹⁸ Dazu ausführlich Bay [Anm. 8], 359 ff. Dort auch Hinweise auf die umfangreiche Forschungsliteratur.

zu nehmen. Wie sehr dieser Akt jedoch auf ihre Liebe zurückschlagen muß, wird deutlich, wenn man deren nicht minder absoluten Charakter bedenkt, die spekulare Einheit des „Aug' in [...] Auge“ (I, 130) nämlich, die keiner Worte bedurfte und keiner Ferne, auch keiner nahen Ferne, Raum ließ. Viel weniger aber einem Zeichen. Denn dieses „Zeichen zwischen mir und dir“ trennt immer auch, was es verbindet. Dadurch begründet es einen ganz anderen Beziehungsmodus als den unmittelbaren romantischer Liebe. Und es begründet, wenn man über die Liebesbeziehung hinausdenkt, einen ganz anderen Modus des In-der-Welt-Seins, einen Modus, der ganz im Gegensatz zu dem von Diotima verkörperten Prinzip nicht mehr auf Anwesenheit, Unmittelbarkeit und Einheit beruht, sondern auf Abwesenheit, Getrenntheit und Differenz. Im Rahmen des Romans erscheint das in dem Maß als tragisch, in dem das Leben und die Liebe auf das Prinzip unmittelbarer Präsenz verpflichtet bleiben. Zugleich aber markiert das Schreiben auch den Gegenpol zu jener allzu großen Nähe der Vereinigung, die Hyperion nur als „Lücke“ (I, 128) in seinem Dasein erfahren oder auch nicht erfahren konnte.¹⁹ Im Maße, in dem die Fixierung des Lebens auf Einheit und Unmittelbarkeit aufgegeben würde, ließe sich das Schreiben daher vielleicht auch als eine mögliche Option begreifen.

Für Diotima freilich bedeutet der Übergang zur Schrift das Ende. „Ich bin auch selbst ganz anders, wie sonst“, wird sie ihrem Geliebten bald schon schreiben: „Mir mangelt der heitre Blick in die Welt und die freie Lust an allem Lebendigen. Nur das Feld der Sterne zieht mein Auge noch an.“ (II, 43) Es ist dann wohl nur vordergründig das lange Ausbleiben von Hyperions Briefen – „Wie lange [...] muß' ich leben ohne ein Zeichen von dir!“ (II, 67) –, was sie die Trennung nicht überleben läßt. Die Unzuverlässigkeiten des Postverkehrs, die Hyperions Briefe zu früh, zu spät oder überhaupt nicht ankommen lassen, akzentuieren ja nur zwei Eigenschaften aller brieflichen Kommunikation: die Abwesenheit des Partners und die Verzögerung zwischen Absendung und Erhalt einer Nachricht, Distanz und Getrenntheit im räumlichen und im zeit-

¹⁹ Diesen Aspekt betont Kittler [Anm. 1], 221. Kittler hebt in diesem Zusammenhang auch die Briefform und den ihr impliziten Aspekt räumlicher Trennung besonders hervor.

lichen Sinn.²⁰ Im Sterben noch beteuert Diotima, eine von Hyperions Umarmungen, einer seiner „Herzensblicke“ oder eine seiner „Liebesreden“ (II, 100), die unmittelbare Sprache der Liebe also, hätten sie wieder lebendig gemacht. Die Zeichen aber, derer sich die voneinander getrennten Liebenden bedienen müssen, sind das Medium der Vermittlung. Deshalb erweist sich die Einsetzung eines Zeichens für die trotz ihrer zahlreichen Verwandlungen und durch diese hindurch auf Einheit, Unmittelbarkeit und Präsenz festgelegte Frauenfigur als tödlich: Als Inbegriff der Vereinigung überlebt die Geliebte die Trennung von Hyperion und den Übergang zu einem vermittelnden, Abwesenheit und Getrenntheit immer schon voraussetzenden Prinzip nicht.

„wie die Unbegrabnen“: Der Brief an Notara

Wenn sich der Übergang zur Schrift für Diotima als tödlich erweist, so nimmt Hyperions Schicksal einen anderen Lauf. Ihm scheint es bestimmt, alle Trennungen und Verluste zu überdauern, immer wieder zu erwachen aus dem „Tode des Abschieds“ (II, 21) und wieder „aufzuleben“ (II, 107), ohne doch wirklich ins Leben zurückkehren zu können. Für den schreibenden Eremiten schließlich werden die Zeichen, mit denen Diotima nicht zu leben vermag, zum eigentlichen Medium seines Daseins. Schon der Brief, den Hyperion nach dem Abschied von Griechenland an Notara schreibt, zeigt jedoch an, daß es sich dabei um ein vom Leben verschiedenes und getrenntes Dasein handelt. Bezieht er sich zunächst auf Hyperions Lage nach dem Scheitern des revolutionären Projekts und dem Verlust Alabandas und Diotimas, so weist er zugleich auch voraus auf den späteren Status als schreibender Eremit. Schon seine Stellung innerhalb des Romans läßt ihn dafür besonders geeignet erscheinen. Denn der auf Sizilien geschriebene Brief markiert das Ende von Hyperions ‚griechischer‘ Lebensgeschichte, und auch wenn diese Geschichte in Deutschland noch eine Fortsetzung findet, nimmt der ‚jugendliche‘, erlebende Hyperion doch hier schon Abschied von seinem Leben: „Ja! es ist alles vorbei. Das muß ich nur recht oft mir sagen [...]./ Es ist alles vorbei“ (II, 108).

²⁰ Vgl. Groddeck [Anm. 2], 184f.

Statt als Erlebenden müßte man Hyperion hier freilich eher als *Überlebenden* bezeichnen.²¹ Schon auf das Scheitern des Freiheitskampfes nämlich hatte er mit dem Versuch reagiert, den Tod in der Schlacht zu finden. Anders als später Alabanda und Diotima jedoch war ihm jene letzte Rückkehr, als die er den Tod hatte begrüßen wollen, versagt geblieben. Deshalb auch stellt der Freitod im Brief an Notara keine Alternative mehr dar. Mit dem Hinweis auf Empedokles' Sprung in den Ätna unterstreicht Hyperion hier noch einmal, daß ihm auch diese letzte und scheinbar unverlierbare „Zuflucht“ (II, 109) verschlossen ist: der Tod als die definitive Rückkehr zur Natur. War ihm schon der Weg Werthers versperrt geblieben, sich in der Verzweigung das Leben zu nehmen, so steht ihm derjenige des antiken Philosophen, aus dem erfüllten Dasein in den Tod zu gehen, erst recht nicht offen. Sein Leben aber liegt dennoch bereits hinter ihm, und so sieht er sich verdammt zu einem Dasein als Untoter:

Aber es ist die vorige Welt nicht mehr, zu der ich wiederkehre. Ein Fremdling bin ich, wie die Unbegrabnen, wenn sie herauf vom Acheron kommen, und wär' ich auch auf meiner heimatlichen Insel, in den Gärten meiner Jugend, die mein Vater mir verschließt, ach! dennoch, dennoch, wär' ich auf der Erd' ein Fremdling und kein Gott knüpft' ans Vergangne mich mehr. (II, 107f.)

Daß er das Scheitern des revolutionären Projekts überlebt, unterscheidet Hyperion von Alabanda und Diotima. Die Einschätzung freilich, daß nach dem Ausbleiben jener geschichtlichen ‚Verjüngung‘, von der er in der Rede über die Freundschaft gesprochen hatte, das Leben selbst bereits vorüber sei, teilt er mit den anderen Figuren des Romans.²² Vor allem Notara betont den epochalen Charakter der Situation:

Doch immer besser ist ein schöner Tod, Hyperion! denn solch ein schläfrig Leben, wie das unsre nun ist.

Die Fliegen abzuwehren, das ist künftig unsre Arbeit und zu nagen an den Dingen der Welt, wie Kinder an der dürren Feigenwurzel, das ist endlich unsre Freude. Alt zu werden unter jugendlichen Völkern, scheint mir eine Lust, doch alt zu werden, da wo alles alt ist, scheint mir schlimmer, denn alles. – (II, 105)

Mit einer ähnlichen Diagnose begründet Alabanda den Entschluß, sich seinen Bundesgenossen auszuliefern: „Ich weiß so gut, wie du, ich könnte mir ein Daseyn noch erkünsteln, könnte, weil des Lebens Mahl verzehrt ist, mit den Brosamen noch spielen, aber das ist meine Sache nicht; auch nicht die deine.“ (II, 88) In letzterem freilich irrt der ehemalige „Waffenbruder“ (I, 47): Es ist Hyperions Sache oder wird durch das Schicksal, das der Roman ihm zuweist, zu seiner Sache gemacht. Und eben dies, daß er das Scheitern der geschichtlichen Wende überlebt, um in einer Welt ohne Rückkehr weiterzuleben, macht Hölderlins Protagonisten zum spezifisch modernen Subjekt.

Wenn nun Hyperion am Ende seiner griechischen Lebensgeschichte als Überlebender mehr denn als Lebender erscheint, so liegt es auf der Hand, daß die Themen der Erinnerung, der Reflexivität und des Schreibens damit aufs engste zusammenhängen. Hyperion überlebt, muß überleben, um, anders als Werther, seine Geschichte selbst zu schreiben, um zurückzublicken und zu reflektieren auf ein Leben, das war und nun vorüber ist. Vergleicht er sich im Brief an Notara mit den „Unbegrabnen, wenn sie herauf vom Acheron kommen“ (II, 107), so wird er sich später in genau diesem Bewußtsein an die Niederschrift seiner Lebensgeschichte machen: „Wie ein Geist, der keine Ruhe am Acheron

Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Red. Eva Moldenhauer, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1986, 28.

²¹ Zur Frage des Überlebens vgl. auch Jean-Luc Nancy: *Hyperion's Joy*. In: *The Birth to Presence*, Stanford 1993, 58–81; hier 67ff. Ich behandle das Thema eher anknüpfend an Kittler [Anm. 1], 228ff., der Hyperions Schicksal in Abgrenzung von demjenigen der Helden in der attischen Tragödie diskutiert.

²² Hölderlin greift damit eine geschichtsphilosophische Gegenwartsdiagnose auf, die in unterschiedlichen Ausprägungen die zeitgenössische Theoriebildung bestimmt. Erinnert sei an Schillers Konzept sentimentalischer Dichtung oder an Hegels Verständnis der Philosophie: „Wenn die Philosophie ihr Grau in

findet, kehr' ich zurück in die verlässnen Gegenden meines Lebens.“ (I, 27)²³

Das Schreiben als gespenstische Praxis eines Untoten: Das klingt nach Resignation und Verzweiflung. Und doch stellt sich vor dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen die Frage, inwiefern das Schreiben, das sich aus der Abwesenheit und Nachträglichkeit heraus auf das Leben bezieht, nicht auch als eine den Bedingungen der Moderne angemessene Praxis verstanden werden kann. Das gilt gerade auch dann, wenn man bedenkt, daß das Projekt der Volkserziehung, das Hyperion am Ende des ersten Bandes entworfen hatte, einem Modell der Rede verpflichtet gewesen war. Die Vorstellung gesellschaftlicher Veränderung als Zeugungs- und Schöpfungsakt orientierte sich hier an Platons Gleichnis vom Redner als einem verständigen Landmann, der seine Rede in den geeigneten Boden zu säen weiß.²⁴ Damit aber beruhte es auf Voraussetzungen, die in der Moderne nicht mehr gegeben sind. Denn um zu wirken, bedarf die lebendige Rede – als mündlich vorgelegene Lehre wie als politische Agitation – der Anwesenheit eines Publikums; sie bedarf der „neuversammelten Agora“ (II, 109) oder doch zumindest „des Akademos Hain“ (II, 70), der Gemeinschaft der Polis

²³ Im Blick auf das Schicksal des modernen Dichters kehrt die Rede von den Unbegrabenen wieder in der Ode 'Rousseau': „Klanglos ists, armer Mann, in der Halle dir, / Und gleich den Unbegrabenen, irrest du / Unstät und suchest Ruh und niemand / Weiß den beschiedenen Weg zu weisen.“ (MA I, 268, v. 13–16).

²⁴ Vgl. Platon: Phaidros. In: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 5: Phaidros. Parmenides. Briefe, bearb. von Dietrich Kurz, Darmstadt 1983, 276b-277a. Hyperion nimmt auf diesen platonischen Topos nicht nur durch sein Selbstverständnis als „Akersmann auf dem Brachfeld“ (I, 160) Bezug, sondern zuvor schon durch die Berufung auf den Erfolg Mohammeds: „Was? der arabische Kaufmann säete seinen Koran aus, und es wuchs ein Volk von Schülern, wie ein unendlicher Wald, ihm auf, und der Aker sollte nicht auch gedeihn, wo die alte Wahrheit wiederkehrt in neu lebendiger Jugend?“ (I, 159) Die Erwähnung des Korans darf in diesem Zusammenhang nicht irritieren; Mohammed wirkte als Redner, dessen Lehre erst nachträglich verschriftlicht wurde. Daß auch Hyperion auf diese Weise „unter“ das Volk zu „trefte[n]“ (I, 158) gedenkt, zeigt noch sein ironischer Kommentar nach dem Scheitern des Freiheitskampfes: „Nun kann ich hingehn und von meiner guten Sache predigen. O nun fliegen alle Herzen mir zu!“ (II, 45; vgl. auch Diotimas rückblickend erzählte Vision von Hyperions Wirken, II, 70 ff.).

im weitesten Sinn. Im Gegensatz zur Schrift beruht sie nicht auf Abwesenheit, Nachträglichkeit und Getrenntheit, sondern auf Anwesenheit und Gegenwart. Falls nun Hyperion nach dem Mißlingen seines revolutionären Projekts einen neuen Anlauf zur gesellschaftlichen Veränderung nehmen sollte, hätte er seine Strategie zumindest nachhaltig zu modifizieren. Denn den Worten, die er zu sagen hätte, fehlte das unmittelbar gegenwärtige Publikum; sie kämen nicht aus der Mitte des Volkes, sondern aus der denkbar exzentrischsten Position: aus der eines Exilanten oder Eremiten, eines „Fremdling[s] im eigenen Hauße“ (II, 116). Dem aber wäre die Schrift in der Tat angemessener.

Führt man sich die Bedeutung des revolutionären Desasters für die Anlage des Romans vor Augen, so läßt sich die Affinität, die sich im 'Hyperion' zwischen Schriftlichkeit und Moderne abzeichnet, jedenfalls nicht mehr als bloßer Zufall begreifen. Denn als entscheidendes Moment jenes Durcharbeitungsprozesses, in dessen Verlauf der Roman die Orientierung an Einheit, Unmittelbarkeit und Präsenz zu problematisieren vermag, erzwingt und ermöglicht das Scheitern des revolutionären Projekts nicht nur die Ankunft des Protagonisten in einer durch Abwesenheit und Getrenntheit gekennzeichneten Moderne, sondern bildet zugleich auch die Voraussetzung dafür, daß ein liebender und handelnder Jüngling zu einem schreibenden Eremiten wird. Wenn 'Hyperion oder der Eremit in Griechenland' von der Verwandlung eines verhinderten Helden in einen Autor berichtet, so ist dies eine Verwandlung im Übergang zur Moderne.²⁵

Der schreibende Eremit freilich, der an die Stelle des gescheiterten Helden tritt, ist zunächst nur ein Autor von Briefen und kein Dichter im strengen Sinn. Aber nicht nur Diotimas Prophezeiung „dichterische[r] Tage“ (II, 104) deutet über Hyperions Briefe hinaus auf ein – wie auch

²⁵ Daß sich der gescheiterte Sonnenjüngling, der als ein strahlendes, reiches und zeugendes Subjekt die Welt hatte „erleuchten“ und „beleben“ (I, 157) wollen, nach der Ankunft in Deutschland mit dem „Mond“ (II, 120) vergleicht, der nur mehr aus der Ferne dem Leben zusieht, mag als ein Bild dafür gelten. Nach dem Ende von Hyperions griechischer Lebensgeschichte deutet es hin auf ein Dasein als nicht mehr aus eigener Fülle strahlendes, sondern leeres und reflektierendes, nicht mehr zeugendes, sondern nur mehr bezeugendes Wesen. Dazu ausführlicher Bay [Anm. 8], 341 ff. – Eine andere Deutung des Bildes gibt Ryan: Hyperions Weg in die Heimat [Anm. 6], 113 f.

immer geartetes – anderes Schreiben. Auch die intimen Briefe, in denen der Eremit zurückblickt auf sein Leben, überschreiten bereits die Grenzen der Textsorte, wenn sie sich im Blick auf die Deutschen am Ende doch wieder an ein imaginäres Publikum richten und dabei zurückdeuten auf die Vorrede des Romans.²⁶ Nicht auszuschließen ist daher, daß „Nächstens“ (II, 124) und nach dem reflexiven Durchgang durch das Vergangene das Dichten als eine neue Art des Schreibens in den Blick rücken könnte. Wie aber ein entsprechendes, den Bedingungen der Moderne angemessenes Dichtungskonzept auszusehen hätte und wie es der Affinität entrinnen könnte, die die Schrift nicht nur mit der Moderne, sondern auch mit dem Tod verbindet, ist eine Frage, die der Roman in den Blick bringt, ohne sie doch beantworten zu können.²⁷

Feuer und Asche: „Diotimas Grab“

Wie fragwürdig und prekär sie auch sein mag, so zeichnet sich also nach dem Mißlingen des revolutionären Projekts und dem Verlust der „Geliebten“ (I, 9) doch eine mögliche Perspektive für den gescheiterten Helden ab. Auch diesseits der „dichterischen Tage“ handelt es sich dabei nicht einfach nur um die in der Forschung so häufig bedachte Perspektive der Erinnerung.²⁸ Denn Hyperions Briefe halten das Vergangene fest im

²⁶ Darauf hat Ulrich Gaiert hingewiesen: Hölderlins 'Hyperion': Compendium, Roman, Rede. In: HJb 21, 1978–1979, 88–143; hier 140ff.

²⁷ Das Gesagte ist deshalb nicht zu verwechseln mit der bekannten These vom „Dichterberuf“ Hyperions (vgl. Lawrence Ryan: Hölderlins 'Hyperion'. Exzentrische Bahn und Dichterberuf, Stuttgart 1965). Hölderlins Roman ist eben nicht die Darstellung eines teleologischen Prozesses, in dessen Verlauf ein Individuum seiner wahren Bestimmung entgegengeführt wird, um am Ende aus einem versöhnten Dasein heraus schreiben zu können. Vielmehr ist der Roman selbst zu begreifen als ein ebenso ergebnisoffener wie unabgeschlossener Prozeß poetischer Reflexion und poetischen Durcharbeitens, in dessen Verlauf sich Hölderlin mit den Bedingungen der Epoche und den Möglichkeiten und Grenzen des Schreibens auseinandersetzt.

²⁸ Hervorgehoben seien die beiden konträren Arbeiten von Helmut Hühn: Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken, Stuttgart/Weimar 1997 und Fabian Stoermer: Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gadamer, Derrida und Hölderlin, München 2002. – Zur Unterscheidung von Schreiben und Erinnerung vgl. Pankow [Anm. 6], bes. 88ff. und 99f.

Medium der Schrift, und auch wenn er sein Schreiben zunächst nur als Umgang mit den Toten zu begreifen scheint, richten sie sich doch an einen lebenden Adressaten: an Bellarmin, den schönen, aber abwesenden Zeitgenossen, der sie, mit welcher Verspätung auch immer, lesen wird.

Hyperions Bericht von seinem zurückliegenden Leben ist dabei auch und gerade ein Bericht von jenem „himmlische[n] Wesen“ (I, 94), das ihm in diesem Leben begegnete: von Diotima, der Verkörperung jenes Prinzips unendlicher Einheit, Fülle und Präsenz, dem das Schreiben und die Schrift gerade entgegengesetzt zu sein scheinen. Desto dringlicher stellt sich die Frage, die bei der Lektüre von Alabandas Vergleich von Sternen und Buchstaben bereits in den Blick geraten war, die Frage nämlich nach dem Verhältnis der Zeichen zu jenem Abwesenden, für das sie eintreten sollen, und genauer die Frage nach dem Verhältnis der Schrift zum Leben.

Wolfram Groddeck, an dessen Beobachtungen ich hier anknüpfen möchte, macht auf diese Frage aufmerksam, indem er die den Roman durchziehende Rede von Gräbern als poetologische Reflexion auf die „Aporie der Schriftlichkeit“ liest: auf den Umstand also, daß die Schrift auf Präsenz und Leben ziele, obwohl sie doch immer schon auf Abwesenheit und Tod beruhe.²⁹ Diese Reflexion verdichtet sich im Blick auf Diotima und in Anbetracht ihres Todes. Schon dessen erste Erwähnung erscheint in Form eines Hinweises auf ihr Grab:

Es ist umsonst; ich kann's mir nicht verbergen. [...] selbst wenn ich ihm, der meine letzte Zuflucht war, [...] der alle Lust und allen Schmerz des Lebens sonst mit der Feuerflamme, worinn er sich offenbahrte, in mir versengte, selbst wenn ich ihm mich in die Arme werfe, dem herrlichen geheimen Geiste der Welt, [...] auch da, auch da finden die süßen Schrecken mich aus, die süßen verwirrenden tödtenden Schrecken, daß Diotimas Grab mir nah ist.

Hörst du? hörst du? Diotimas Grab! (I, 106)

²⁹ Vgl. Groddeck [Anm. 2]. Groddeck rekurriert dabei auf die wortspielrisch hergestellte Konstellation von Körper, Kerker, Grab und Schriftzeichen in Platons 'Kratylos' und auf eine lange Tradition der Abwertung der Schrift, die anknüpfend an Platons Dialoge das Verhältnis der Schrift zur mündlichen, ‚lebendigen‘ Rede in Analogie zu demjenigen zwischen dem Körper und der in ihn ‚eingekerkerten‘ Seele begreift (ebd., 177ff.).

Folgt man den sprachlich-motivischen Korrespondenzen des Textes, so ist diese Rede vom Grab der Geliebten nicht nur auf den Standort ihrer Urne auf Kalaurea, sondern auch auf Hyperions Briefe zu beziehen. Schon wenige Seiten nach der zitierten Stelle verwendet der Eremit das Bild des Grabes im Blick auf seinen Schreib- und Erinnerungsprozess: „Ich baue meinem Herzen ein Grab, damit es ruhen möge; ich spinne mich ein, weil überall es Winter ist [...].“ (I, 110) Und nochmals einige Seiten weiter prophezeit Diotima dem Protagonisten, daß er „das Schicksal dieser Zeiten“ schwerlich aushalten werde: „O Gott! und deine letzte Zufluchtsstätte wird ein Grab seyn.“ (I, 120) Bezogen auf Hyperions Grab wäre diese Aussage nicht nur banal, sondern ergäbe auch im Blick auf sein weiteres Schicksal innerhalb des Romans keinen Sinn. Dieser stellt sich erst ein, wenn man Diotimas Prophezeiung auf ihr eigenes Grab bezieht. Die Briefe des Eremiten, so ließen sich dann die zitierten Stellen zusammenbringen, wären zu begreifen als ein Grab der verlorenen Geliebten, an dem der gescheiterte Held seine „letzte Zuflucht“ (I, 106) findet.³⁰

Diese Vermutung wird durch die Wiederaufnahme der entsprechenden Motive im zweiten Band zugleich bestätigt und modifiziert. Auch hier erscheinen sie im Kontext der Nachricht von Diotimas Tod. So verbindet der bereits zitierte Brief an Notara den Gedanken an ihr Grab ein weiteres Mal mit dem Begriff „Zuflucht“, und zwar in unmittelbarem Anschluß an Hyperions Feststellung, daß ihm der Freitod im Ätna eben diese nicht bieten könne:

*Notara! und nun sage mir, wo ist noch Zuflucht?
In Kalaureas Wäldern? – Ja! im grünen Dunkel dort, wo unsre Bäume,
die Vertrauten unsrer Liebe stehn, wo, wie ein Abendroth, ihr sterbend
Laub auf Diotimas Urne fällt und ihre schönen Häupter sich auf Dioti-
mas Urne neigen, mäßig alternd, bis auch sie zusammensinken über der
geliebten Asche, – da, da könnt' ich wohl nach meinem Sinne woh-
nen! (II, 110)*

Markiert das „Abendroth“ den erfolgten Niedergang des Sonnenjünglings, so läßt sich das „sterbend Laub“, das hier auf Diotimas Urne fällt,

als zusätzlicher Hinweis auf das Blattwerk von Hyperions Briefen lesen. Wenn Diotimas Grab dabei erneut als Hyperions letzte „Zuflucht“ erscheint, so ist allerdings zu beachten, daß es sich nicht um ein Grab im eigentlichen Sinn, sondern eben um eine Urne handelt. Daß dem so ist, erklärt sich aus jenem letzten Wunsch der sterbenden Geliebten, von dem Notaras Brief berichtet hatte:

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 wärst. (II, 104f.)

Diotimas ausdrücklicher Wunsch, „daß sie lieber möcht' im Feuer von der Erde scheiden, als begraben seyn“, ist im Kontext der wiederholten Rede von ihrem Grab, aber auch im Kontext der den Roman durchziehenden Feuermetaphorik zu auffällig, um nicht auf eine poetologische Bedeutung hin befragt zu werden.³¹ Groddeck, der die poetologischen Konnotationen des Feuers als Bild der lebendigen Rede betont,³² bringt ihn mit der rätselhaften Schlußpassage des Romans in Verbindung. Diese wird eingeleitet durch Hyperions Bericht, wie er in der frühlingshafte Natur „Diotimas Stimme“ (II, 122) zu hören vermeint habe – ein Erlebnis, das eine ähnliche „Lücke“ (I, 128) in seinem Dasein hinterläßt, wie vormals die Vereinigung mit der Geliebten: „Ein sanfter Schrecken ergriff mich und mein Denken entschlummerte in mir.“ (II, 122) Eben dieses Erlebnis inspiriert Hyperion jedoch auch zu jener begeisterten

³¹ Unter dem gender-Aspekt diskutiert die Stelle Yuna Shin: „She Would Rather Depart the Earth in Fire“: Reading Diotima's Death in Friedrich Hölderlin's 'Hyperion Or the Hermit in Greece'. In: Women in German Yearbook. Feminist Studies in German Literature and Culture 15, 2000, 97–115.

³² Groddeck bezieht sich dabei vor allem auf den Brief an Neuffer vom 21./23. Juli 1793. Dort imaginiert sich Hölderlin unter den „begeisterten Jünglingen“, die in Platons 'Symposion' „der heiligen Liebe huldigen mit süßer feuriger Rede“, um dann der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, er müsse „doch einen Funken der süßen Flamme, die in solchen Augenblicken mich wärmt, u. erleuchtet, meinem Werkchen, in dem ich wirklich lebe u. webe, meinem Hyperion mitteilen können [...]“. (MA II, 499; vgl. Groddeck [Anm. 2], 179 und 186f.).

³⁰ So auch Groddeck, ebd., 181 f.

Rede, der er im Rückblick den Charakter des feurig Auffliegenden attestiert:

O liebes Wort aus heiligem Munde, rief ich, da ich wieder erwacht war, liebes Räthsel, faß ich dich?

Und Einmal sah' ich noch in die kalte Nacht der Menschen zurück und schauert' und weinte vor Freuden, daß ich so seelig war und Worte sprach ich, wie mir dünkt, aber sie waren, wie des Feuers Rauschen, wenn es auffliegt und die Asche hinter sich läßt – (II, 122)

Groddeck liest diese Wiederaufnahme der Feuermetaphorik als einen Hinweis darauf, daß Hyperion am Ende des Romans zu einer neuen Form des begeisterten Sprechens finde, einer Form, die den Schriftcharakter seiner Briefe hinter sich lasse und Diotima jenes andere Grab verschaffe, das im Wortsinn der Formulierung „Hörst du? hörst du? Diotimas Grab!“ (I, 106) bereits angedeutet sei. Der paradoxe Entwurf eines ‚hörbaren Grabes‘, das als solches gerade keines mehr wäre, deutet für Groddeck dann voraus auf eine neue Konzeption von Dichtung, der sich Hölderlin mit seinem Trauerspiel über Empedokles, den Erfinder der Rhetorik, zugewandt habe.³³

Diese Lektüre ist zweifellos verführerisch, wird der Verwendung der Bildlichkeit an der zitierten Stelle jedoch nicht ganz gerecht. Denn der Vergleich mit dem aufliegenden Feuer bezieht sich ja nicht auf die niedergeschriebene Schlußpassage als solche, sondern auf die begeisterten „Worte“, die Hyperion ehemals ‚gesprochen‘ hatte. Wenn dies aber tatsächlich die gleichen Worte sind wie diejenigen der Schlußpassage – und eindeutig auszumachen ist dies nicht –, so vermag sie der schreibende Hyperion nur mehr abgeschrieben wiederzugeben. Von ihrer Hörbarkeit und ihrem „Rauschen“ bleibt dabei nichts als die Anführungszeichen, die sie als lebendige Rede nur ausweisen, indem sie sie zugleich als Schrift markieren. Eben diesen Sachverhalt scheint auch die Metaphorik der Asche zu registrieren. Denn wenn sich das Bild des auf-

³³ Ebd., 186ff. Zur Fortführung der Problematik im ‚Empedokles‘ vgl. Wolfram Groddeck: Empedokles, der „erste Erfinder der Rhetorik“. Zur Anfangskonzeption von Hölderlins ‚Empedokles‘-Tragödie. In: Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1994/95, 25–39.

fliegenden Feuers auf Hyperions frühere „Worte“ bezieht, so ist das, was in seinen Briefen davon bleibt, das tote Relikt seiner begeisterten Rede: „was übrig ist, ist Asche.“ (I, 71)³⁴

So gesehen wären die Schlußpassage und ihr Kontext nicht die Lösung, sondern die Formulierung eines Problems: Sie zeigen keinen Ausweg aus der Aporie der Schriftlichkeit, sondern artikulieren diese. Wenn Hölderlins Roman von der Verwandlung eines liebenden und handelnden Jünglings in einen schreibenden Eremiten berichtet, so vermag eben dieser Diotimas Wunsch nicht zu erfüllen, „daß sie lieber möcht' im Feuer von der Erde scheiden, als begraben seyn“. Das erscheint zunächst als ein Problem der Schriftlichkeit als solcher; im Maße jedoch, in dem sich innerhalb des Romans eine Affinität von Schriftlichkeit und Moderne abzeichnet, erweist es sich zugleich auch als ein epochenspezifisches Problem. Nicht umsonst ist es das „Schicksaal dieser Zeiten“, das Hyperion, der als modernes Subjekt eben kein Empedokles ist und sein kann, ein „Grab“ als „letzte Zufluchtsstätte“ (I, 120) bestimmt.

Damit ist die poetologische Problemlage umrissen, auf die Hölderlins Roman führt: Während Hyperion ab einem bestimmten Punkt seines Daseins dazu verurteilt ist, in der Schriftlichkeit zu (über)leben, wird Diotima, die den Übergang zur Schrift gerade nicht überleben sollte, in ihr begraben. Das betrifft jedoch nicht nur die Figur der schönen Geliebten als solche, sondern auch jenes Prinzip unmittelbarer Einheit und Präsenz, für das ihre Gestalt und ihre Stimme gestanden hatten und das in Hyperions Briefen auseinandergeschrieben wird. Die Frage, die der Roman aufwirft, gilt dem ob und wie einer Transposition dieser Präsenz in Sprache. Gerade weil diese Transposition in Hyperions Briefen nicht gelingen kann, stellt sich die Frage nach einem anderen Sprechen. Dabei

³⁴ Natürlich ist dies nur eine mögliche Lesart unter anderen. Bezogen auf Diotima, deren metaphorischer Verbrennung sich Hyperions Rede verdankt, unterstreicht die Erwähnung der zurückbleibenden Asche zugleich jenen Aspekt des Geschehens, den der alte Hölderlin im Sinn haben mochte, als er den Roman seinem Besucher Christoph Theodor Schwab gegenüber als „kannibalsch“ (MA III, 668) bezeichnete. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Diotimas Aussage, schon zu Lebzeiten von Hyperions Feuer „verzehrt“ (II, 96; vgl. II, 100) worden zu sein, sowie Hyperions Blick auf die „erlöschende Gestalt“ der Geliebten, die nach dem Abschied noch einen Augenblick vor seinem Auge „zükte“, bevor sie „in die Nacht verschied“ (II, 20).

deutet jedoch schon die mehrfach distanzierende Rahmung der Schlußpassage³⁵ darauf hin, daß der Versuch, „das Göttliche“ (I, 90) unmittelbar auszusagen, nicht erst auf der Ebene seiner schriftlichen Wiedergabe scheitert. Insofern Sprache Repräsentation ist, entzieht sich ihr jede Präsenz, und kein noch so begeistertes Sprechen vermag an sie heranzureichen. Erst recht aber muß dies für die Präsenz eines ‚Göttlichen‘ gelten, und zwar unabhängig davon, ob dieses nun ‚Diotima‘ oder ‚Natur‘ genannt wird. Wenn in Hyperions Wort von der feurig auffliegenden Rede dennoch eine Möglichkeit aufflackert, der mortifizierenden Tendenz der Schrift zu entrinnen und das Lebendige in die Sprache aufzunehmen, so kann es sich nicht mehr um das Lebendige im Sinn jenes von Diotima verkörperten Prinzips handeln. Und in der Tat: Folgt man der Logik des verwendeten Bildes, so geht es hier nicht mehr um die Präsenz eines Abwesenden, das sich in der Rede heraufbeschwören ließe, sondern um ein Ereignis, das sich in ihr selbst vollzieht. Insofern aber der Vergleich mit dem auffliegenden Feuer ein hochgradig performatives und ereignishaftes, in seiner Intensität jedoch zugleich auch verzehrendes Sprechen anzeigt, verweist er auf eine Dimension der Sprache, die sich dem tödlichen Prinzip der Repräsentation entzieht. Das damit in Aussicht gestellte Sprechen freilich kündigt sich in der Schlußpassage selbst allenfalls an.³⁶

Im ganzen gesehen deutet das eigentümlich ambige und ambivalente Ende des ‚Hyperion‘ darauf hin, daß Hölderlin die aufgeworfenen Probleme im Rahmen seines Romans nicht überzeugend zu lösen vermoch-

³⁵ Zu dieser Rahmung und zur Problematik des Romanendes insgesamt vgl. Bay [Anm. 8], 54 ff.

³⁶ Kaum zufällig zeichnet sich in der Schlußpassage schon der Übergang ab von dem Konzept einer wandellosen Natur, das der Gestalt Diotimas korrespondierte, zu jenem dynamisierten, Leiden und Vergänglichkeit integrierenden Naturkonzept, zu dem sich der Eremit in der Auseinandersetzung mit dem Tod der Geliebten durchringen wird. Über frühere Aussagen im Romanverlauf geht die hochgestimmte Passage aber nicht deshalb hinaus, weil sie die Natur adäquater zu erfassen vermag, sondern weil sie sich als Rede *über* die Natur zugleich *an* diese richtet und weil sie sich dabei in ihrem nicht mehr zu klärenden und im Rahmen eines Briefromans höchst prekären Status von einem bestimmten Subjekt der Rede und dessen Intentionalität löst.

te.³⁷ So verwundert es nicht, wenn die bekannten Motive im Entwurf eines Briefes an Susette Gontard von Ende Juni 1799 in unmittelbarem Bezug auf Hölderlins eigene Arbeit wiederkehren:

Täglich muß ich die verschwundene Gottheit wieder rufen. Wenn ich an große Männer denke, in großen Zeiten, wie sie, ein heilig Feuer, um sich griffen, und alles Todte, Hölzerne, das Stroh der Welt in Flamme verwandelten, die mit ihnen aufflog zum Himmel, und dann an mich, wie ich oft, ein glimmend Lämpchen umhergehe, und betteln möchte um einen Tropfen Öl, um eine Weile noch die Nacht hindurch zu scheinen – siehe! da geht ein wunderbarer Schauer mir durch alle Glieder, und leise ruf ich mir das Schreckenswort zu: lebendig Todter! (MA II, 779)

Daß sich die Selbsteinschätzung als „lebendig Todter“, der keine unmittelbar ‚zündende‘ Wirkung zu entfalten vermag, mit der Unterscheidung der eigenen Epoche von „großen Zeiten“ verbindet, läßt keinen Zweifel daran, daß es hier auch für Hölderlin selbst nicht nur um die Reflexion persönlicher Niedergeschlagenheit und fehlender ‚Größe‘ geht, sondern um die Probleme eines modernen Autors.

Die Schwierigkeiten aber, die sich damit am Ende des ‚Hyperion‘-Projekts abzeichnen, treiben die poetische und poetologische Reflexion, wie im Ringen um das „Lebendige in der Poësie“³⁸ den Bedingungen der Schriftlichkeit und der Moderne Rechnung zu tragen sei, weiter. Mehr als drei Jahre nach Abschluß des Romans – und zwei Jahre nach Aufgabe der Arbeit am ‚Empedokles‘-Projekt – nimmt Hölderlin im Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 die Verbindung von Epochenreflexion und poetologischer Fragestellung wieder auf. Mit der Akzentuierung des Fremden im Vergangenen sprengt er dabei den Rahmen einer bloß geschichtsphilosophischen Dimensionierung des Verhältnisses von Deutschland und Griechenland. Die Verschränkung von Eigenem und Fremdem, die in diesem Zug möglich und von Hölderlin programmatisch gefordert wird,³⁹ scheint aber auch einem anderen Verhältnis zu den Prinzipien der Schriftlichkeit Raum zu geben:

³⁷ Daß die ‚Aporie der Schriftlichkeit‘ im ‚Hyperion‘ selbst letztlich unge löst bleibe, konstatiert auch Groddeck [Anm. 2], 186.

³⁸ Brief an Neuffer vom 12. November 1798, MA II, 710.

³⁹ Zur kulturevolutionären Bedeutung von Hölderlins Figur chiasmischer

Das hat Dein guter Genius Dir eingegeben, [...] daß Du das Drama epischer behandelst hast. Es ist, im Ganzen, eine ächte moderne Tragödie. Denn das ist das tragische bei uns, daß wir ganz stille in irgend einem Behälter eingepakt vom Reiche der Lebendigen hinweggehn, nicht daß wir in Flammen verzehrt die Flamme büßen, die wir nicht zu bändigen vermochten. (MA II, 913)

Wenn das Drama, das doch die Gattung der lebendigen Rede und der unmittelbaren Präsenz zu sein scheint, „epischer“ behandelt werden soll, damit eine „ächte“, und das heißt nicht nur zeitgenössische, sondern auch ihrer ästhetischen Verfaßtheit nach „moderne“ Tragödie entsteht, so liegt die poetologische Konsequenz, die Hölderlin aus seiner Diagnose des Daseins in der deutschen oder hesperischen Moderne zieht, auch hier in einer Akzeptanz von Abwesenheit, Nachträglichkeit und Getrenntheit als Prinzipien der Darstellung. Diesen Prinzipien, die im ‚Hyperion‘ die Schriftlichkeit als einen den Bedingungen der Moderne angemessenen, zugleich aber auch toten und tödlichen Modus der Artikulation hatten erscheinen lassen, soll nun jedoch nicht durch einen rein epischen Text Rechnung getragen werden, sondern, wie es unter Bezug auf Böhlendorffs ‚Fernando‘ heißt, durch eine epischere Behandlung des Dramas.

Mit der Verschränkung von griechischem „Feuer“ und abendländischer „Darstellungsgaabe“⁴⁰, die in dieser Forderung wiederaufgenommen wird, zeichnet sich demnach auch ein möglicher Ausweg aus der bloßen Entgegensetzung von Schrift und Leben ab.⁴¹ Was dabei in den

Verschränkung vgl. Hansjörg Bay: „Die eigene Rede des andern“. Hölderlins Poetik des Fremden. In: Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750–1850, hrsg. von H.B. und Kai Merten, Würzburg 2006, 333–354 (im Erscheinen).

⁴⁰ MA II, 912.

⁴¹ Dieser Ausweg ist mit einer doppelten Verschiebung innerhalb des Gegensatzes von Leben und Schrift verbunden: Auf der Seite der Schrift deutet die Rede von einem „Behälter“, der Sarg und Gefäß gleichermaßen ist, auf den Übergang von der Problematisierung des Begrabens zur Anerkennung des Fasens als Voraussetzung aller Darstellung. Auf der Seite des Lebens dagegen markiert die Akzentuierung des Feuers eine Verlagerung des Lebendigen in die Rede selbst und das heißt einen Übergang von der Präsenz zur Performativität, der sich bereits im ‚Hyperion‘ angekündigt hatte. Daß ihm die Dynamisierung des

Blick gerät, ist eine Form der Rede, deren Lebendigkeit nicht darin liegt, daß sie die Repräsentation „hinter sich läßt“, sondern daß sie sich als ein Sprechen aus der Abwesenheit und Nachträglichkeit heraus zu den Prinzipien der Schriftlichkeit bekennt, als ein ereignishaftes Sprechen aber gleichwohl, nur eben in einer anderen Dimension der Sprache, „auffliegt“ (II, 122) zum Himmel. So jedenfalls läßt sich jene Lyrik begreifen, der sich Hölderlin zur Zeit der Abfassung des Briefes an Böhlendorff bereits zugewandt hat und die als ‚Gesang‘ den Gegenpol zur Schrift in sich aufzunehmen versucht, ohne doch die Unhintergebarkeit ihrer Prinzipien zu verleugnen: Die Verbindung von Performativität auf der einen und Reflexivität und raum-zeitlicher Differenzierung auf der anderen Seite, die Hölderlins späte Gedichte kennzeichnet, beruht eben nicht auf der unmöglichen Synthese von Leben und Schrift, sondern auf der Entfaltung ihres Gegensatzes im Rahmen einer spannungsreichen Verschränkung.⁴²

Noch die singuläre Sprache der späten Lyrik Hölderlins geht aus dem Versuch hervor, jenes doppelte poetologische Rätsel zu lösen, das der Roman aufgegeben hatte:⁴³ wie nämlich die Sprache und genauer die poetische Sprache es vermag, etwas zu bezeichnen und doch zugleich in feuriger Begeisterung ‚aufzufliegen‘, und wie sie jenes andere „Rätsel“, das als „liebes Rätsel“ im ‚Hyperion‘ auch ein Rätsel der Liebe war,

Naturkonzepts den Weg bereitet, belegt in der Schlußpassage die Rede von den „Flammen“ (II, 123) der Natur, die das performative Prinzip, das Hyperions Worte kennzeichnen soll, zugleich im ‚Leben‘ der Natur verankert.

⁴² Anhand zweier Worte aus ‚Wie wenn am Feiertage ...‘ hat Hans-Jost Frey eindringlich gezeigt, wie noch dort, wo diese Gedichte in ihrer Prozeßhaftigkeit eben das vollziehen und sind, wovon sie sprechen, sie dies vollziehen und sind nicht weil, sondern obwohl sie davon sprechen. Vgl. H.-J. F.: Das Heilige und das Wort. In: Friedrich Hölderlin. Neue Wege der Forschung, hrsg. von Thomas Roberg, Darmstadt 2003, 35–48; hier bes. 48 (zuerst in: H.-J. F.: Studien über das Reden der Dichter. Mallarmé, Baudelaire, Rimbaud, Hölderlin, München 1986, 135–144).

⁴³ Auch insofern kann man, wie Rainer Nägele dies getan hat, den ‚Hyperion‘ als einen „Bildungsroman“ nicht nur des Dichters, sondern „der dichterischen Sprache“ bezeichnen. R.N.: Andenken an ‚Hyperion‘. In: ‚Hyperion‘ – terra incognita [Anm. 1], 17–38; hier 28.

nicht zu lösen, sondern zu ‚fassen‘ vermag.⁴⁴ In dem Briefroman freilich, der ‚Hyperion‘ ist, zeichnen sich Ansätze zu einer Lösung allenfalls in der Ferne ab. Dennoch hat Wolfram Groddeck wie viele andere Leser und Leserinnen vor ihm recht mit der Annahme, daß sich an jener ‚Stelle‘⁴⁵ am Ende des Romans, an der „Diotimas Stimme“ und Hyperions Schrift aufeinandertreffen, ein Übergang anbahnt zu einer anderen Form des Sprechens und genauer des Schreibens, ein Übergang, auf den dann auch das „Nächstens mehr“ verweisen mag. Bemerkenswert ist an diesem Aufeinandertreffen nicht nur der prekäre Versuch, eine Stimme, die für Einheit, Fülle und Präsenz einstand, aufzunehmen in ein Schreiben, das in der zerstückelten Form rückblickend geschriebener Briefe auf Getrenntheit, Abwesenheit und Nachträglichkeit beruht – der Versuch also, das Prinzip, für das Diotima gestanden hatte, hinüberzuretten in den modernen Modus, auf den sich Hyperion verwiesen sieht. Bemerkenswert ist auch die aufflackernde Vision eines unmittelbar ereignishaften Sprechens, und bemerkenswert sind schließlich das Moment des Hörens und Vernehmens, das der ganzen Szene zugrunde liegt, und der Umstand, daß Hyperion, getroffen von Diotimas Stimme, nicht nur „schauert[] und weint[] vor Freuden“, sondern auch selbst zu reden anhebt. Eben dieses Vernehmen, mit dem noch der ‚Rhein‘-Gesang einsetzt und zu fließen beginnt „wie der verhärtete Quell, wenn der Stral des Himmels ihn berührt“ (I, 18),⁴⁶ scheint am Ende des Romans der Funke zu sein, dessen es bedarf, damit „die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche“ (I, 92 f.). Wenn aber ‚Hyperion oder der Eremit in Griechenland‘ nach dem Durchgang durch das Leben

⁴⁴ In der wohl bekanntesten Formulierung der ‚Rhein‘-Hymne kehrt das hyperionische Rätsel auch wörtlich wieder: „Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch / Der Gesang kaum darf es enthüllen.“ (MA I, 343, v. 46 f.) Entschieder die Formulierung in ‚Germanien‘: „Dreifach umschreibe du es, / Doch ungesprochen auch, wie es da ist, / Unschuldige, muß es bleiben.“ (MA I, 407, v. 94–96).

⁴⁵ Vgl. Hyperions Ankündigung zu Beginn des zweiten Buches des zweiten Bandes, Bellarmin nicht nur „hinab bis in die tiefste Tiefe meiner Laiden“ führen zu wollen, sondern auch wieder „heraus zur Stelle, wo ein neuer Tag uns anglänzt“ (II, 59).

⁴⁶ Vgl. ‚Der Rhein‘, MA I, 342. Entsprechend beginnt auch ‚Der gefesselte Strom‘ erst dort zu fließen und zu tönen, wo er getroffen wird vom „Wort [...] das hell von / Oben der wachende Gott dir sendet“ (MA I, 279, v. 7 f.).

und Schreiben des Protagonisten tatsächlich auf einen Übergang zu einem anderen Sprechen und Schreiben hindrängt und ihn in einem gewissen Sinn auch in Aussicht stellt, so nicht, weil der Prozeß, der ‚Hyperion‘ ist – der Prozeß einer Auseinandersetzung mit der Sehnsucht nach Einheit, Unmittelbarkeit und Präsenz, mit den Bedingungen der Moderne und mit den Möglichkeiten und Grenzen des Schreibens –, zu einem erfolgreichen Abschluß gekommen wäre, sondern weil dieser Prozeß des Reflektierens und Durcharbeitens Probleme aufgeworfen hat, die ihn weitertreiben wie das Feuer, wenn es auffliegt und einen Roman hinter sich läßt. Was dabei bleibt, ist nicht einfach Asche, sondern die „Spur“ einer Schrift, die der Autor ‚zurückgelassen hat auf Erden‘ (I, 77). Ihr zu folgen, ist unsere Aufgabe als Leser.

„Vaterländisch und natürlich, eigentlich originell“:
Hölderlins Briefe an Böhlendorff

Von

Lawrence Ryan

I

Die beiden Briefe Hölderlins an den Freund Casimir Ulrich Böhlendorff haben seit jeher großes Interesse auf sich gezogen, weil sie Aufschluß geben über Fragenkomplexe, mit denen sich Hölderlin lange beschäftigt hatte: einmal den Umgang mit der klassischen – antik-griechischen – Tradition, zum anderen die verwandte Frage der Neubestimmung der ‚vaterländischen‘ Dichtung. Als Hölderlins ausgereifte Stellungnahme zur *querelle des anciens et des modernes* stellen sie eine gedrängte Zusammenfassung seiner poetologischen Überlegungen dar.

Die Frage einer vermeintlichen ‚vaterländischen Wendung‘ oder ‚vaterländischen Umkehr‘ hat über einen längeren Zeitraum kontroverse Deutungen¹ ausgelöst, steht aber aus guten Gründen nicht mehr im

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 246–276.

¹ Es seien folgende Untersuchungen genannt: Wilhelm Michel: Hölderlins abendländische Wendung, Jena 1923, 5–53. – Friedrich Beißner: Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, Stuttgart 1933, ²1961, 147–184 (Griechenland und Hesperien). – Beda Allemann: Hölderlin und Heidegger, Zürich 1954, 2., erw. Auflage Zürich/Freiburg i.Br. 1956. – Walter Hof: Zur Frage einer späten „Wendung“ oder „Umkehr“ Hölderlins. In: HJb 11, 1958–1960, 120–159. – Peter Szondi: Hölderlins Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember. Kommentar und Forschungskritik. In: Euphorion 58, 1964, 260–275; auch unter dem Titel: Überwindung des Klassizismus. Der Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801. In: P. S.: Hölderlin-Studien, Frankfurt a.M. (Insel) 1967, 85–104. – Beda Allemann: Hölderlin zwischen Antike und Moderne. In: HJb 24, 1984–1985, 29–62.

Die Thesen Beißners bleiben fokussiert auf eine spätere Änderung Hölderlins an der Elegie ‚Brod und Wein‘ („nemlich zu Hauß ist der Geist / Nicht im Anfang“), wo er dem ‚Geist‘, den er als Geist des Vaterlands versteht, einen Auszug in die griechische ‚Kolonie‘ und eine dadurch erstarkte Rückkehr in die

Mittelpunkt des Interesses. Es scheint mir ohnehin eine müßige Frage, ob Hölderlins im Laufe seiner Entwicklung immer stärker werdende Differenzierung des Griechischen und des Hesperischen und die damit einhergehende Akzentuierung der Eigenständigkeit des Vaterländischen gegenüber dem Griechischen – mit der Folge, daß er nach 1800 sich immer deutlicher als Dichter des Vaterlands versteht – als ‚Wende‘ oder ‚Umkehr‘ zu verstehen wären. Allerdings scheint sich in wesentlichen Punkten ein gewisses Einverständnis herausgebildet zu haben, so daß zum Beispiel eine neuere Untersuchung zum Unterschied des Antik-Griechischen und des Modernen bei einem Hinweis auf „das Naturelle und den ihm entgegengesetzten Bildungstrieb“ von „der bekannten [!] Vertauschung der Positionen“² ausgeht: der griechische Ursprung vertausche sich mit dem Ziel des modernen (in Hölderlins Sprache: ‚hesperischen‘) Bildungswegs, der hesperische Ausgangspunkt mit dem griechischen Entwicklungsziel. Dem liegt meines Erachtens eine entstellende Vereinfachung zugrunde, die eine genauere Unterscheidung der einander nur in einem sehr allgemeinen Sinne entsprechenden Nationalcharaktere und Entwicklungsrichtungen erforderlich macht. Insbesondere soll versucht werden, den Sinn des ‚freien Gebrauchs des Eigenen‘ zu klären, auf den nach Hölderlins Darstellung die jeweilige Entwicklung zuläuft.

Heimat zuschreibt. Inzwischen ist Übereinstimmung darüber erzielt worden, daß die fragliche Stelle in einem anderen Kontext steht, da unter dem ‚Geist‘ Dionysos zu verstehen ist; siehe dazu Allemann: Hölderlin und Heidegger, 167–173. – Momme Mommsen: Dionysos in der Dichtung Hölderlins mit besonderer Berücksichtigung der ‚Friedensfeier‘. In: GRM 44 (N.F. 13), 1963, 345–379; wieder abgedruckt in: M.M.: Lebendige Überlieferung. George – Hölderlin – Goethe, Bern 1999, 135–184.

Allemanns Verständnis einer ‚vaterländischen Umkehr‘ Hölderlins beruht auf dem Mißverständnis einer Stelle in Hölderlins Anmerkungen zu der ‚Antigonä‘ des Sophokles, wo von der „vaterländischen Umkehr“ die Rede ist. Diese ist aber kein nationaler Weg zu sich selbst, sondern der zentrale Vorgang in der Tragödie, eine „unendliche“ Umkehr, eine „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“, wo „die ganze Gestalt der Dinge sich ändert“ (StA V, 271). Mit einer vaterländischen Wendung ins Eigene hat dies wenig zu tun.

² Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni: *Analecta Hölderliniana II. Die Aufgabe des Vaterlands*, Würzburg 2004, 199.

Schon ein halbes Jahr vorher hatte Hölderlin in einem Brief an Schiller den erfolgreichen Abschluß seiner Bemühungen um einen nicht durch die Übermacht der Tradition beschwerten Umgang mit der griechischen Literatur angekündigt:

Ich habe mich seit Jahren fast ununterbrochen mit der griechischen Literatur beschäftigt. Da ich einmal daran gekommen war, so war es mir nicht möglich, dieses Studium abzubrechen, bis es mir die Freiheit, die es zu Anfang so leicht nimmt, wieder gegeben hatte, und ich glaube, im Stande zu seyn, Jüngeren, die sich dafür interessiren, besonders damit nützlich zu werden, daß ich sie vom Dienste des griechischen Buchstabens befreie und ihnen die große Bestimmtheit dieser Schriftsteller als eine Folge ihrer Geistesfülle zu verstehen gebe. (2. 6. 1801, StA VI, 422)³

Zwischen den beiden Briefen besteht allerdings infolge der jeweiligen Entstehungszeit ein nicht unwesentlicher Unterschied: im Brief vom 4. Dezember 1801 kündigt Hölderlin „voll Abschieds“ seine bevorstehende Reise nach Bordeaux an, zu der er am 10. Dezember aufbrach. Zwar scheint er in einer merkwürdig gemischten Stimmungslage voller düsterer Vorahnungen gewesen zu sein: „die Welt liegt heller vor mir, als sonst, und ernster“, heißt es: er könne sich freuen, wie wenn „der alte heilige Vater“ seine „seegnenden Blize“ über die Erde schüttelt, aber jetzt sei ihm, es könne ihm am Ende ergehen „wie dem alten Tantalus, dem mehr von Göttern ward, als er verdauen konnte“. Insbesondere betrübt ihn der Abschied vom Vaterland, das er notgedrungen jetzt verlassen muß, „vielleicht auf immer“: „Deutsch“ wolle und müsse er bleiben, „aber sie können mich nicht brauchen“ (StA VI, 425–428; 427f.). Obwohl in Bordeaux das Beschäftigungsverhältnis als Hauslehrer unter nicht ganz geklärten Umständen vorzeitig aufgelöst wurde, Hölderlin nach einer beschwerlichen Reise erschöpft und verstört nach Hause kam und noch dazu um die gleiche Zeit die erschütternde Nachricht vom Tod Susette Gontards erhielt, bezeugt der ein knappes halbes Jahr später (soweit feststellbar, wohl im November 1802) entstandene zweite Brief (StA VI, 432f.) eine fast auftrumpfende Freude über die neu ge-

³ Die Schriften Hölderlins werden nach der Großen Stuttgarter Ausgabe (StA) mit römischer Bandnummer und Seitenzahl zitiert.

sicherte Konzeption einer spezifisch vaterländischen Dichtungsart, die ihn zu der stolzen Behauptung hinreißt: „die Sangart überhaupt wird einen andern Charakter nehmen“. Einen wichtigen Erkenntnisgewinn hat demnach die Bordeaux-Reise gebracht, welcher in dem zweiten Brief seinen Niederschlag findet.

Im Gedankengefüge besonders des ersten Briefs und in verwandten Äußerungen Hölderlins sind mehrere ineinander übergehende Fragestellungen zu unterscheiden, die sich etwa wie folgt aufzählen lassen:

– *Die gegensätzlichen Entsprechungen*

Die Entgegensetzung des Griechischen und des Modernen (Hölderlin sagt für das Moderne ‚hesperisch‘) gibt durch einige – wie Hölderlin auch sagt – „paradox“ klingende Formulierungen Probleme auf:

[...] das eigentliche nationale wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden. Deßwegen sind die Griechen des heiligen Pathos weniger Meister, weil es ihnen angeboren war, hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgaabe, von Homer an, weil dieser außerordentliche Mensch seelenvoll genug war, um die abendländische Junonische Nüchternheit für sein Apollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das fremde sich anzueignen.

Bei uns ists umgekehrt. (StA VI, 426)

Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich wie den Griechen das Feuer vom Himmel. Eben deßwegen werden diese eher in schöner Leidenschaft [...] als in jener homerischen Geistesgegenwart und Darstellungsgaabe zu übertreffen seyn. (StA VI, 425f.)

Der erste Fragenkomplex bezieht sich auf das jeweils ‚Nationale‘ – das ‚Eigene‘ – und die entgegengesetzte Eigenschaft, die im Fortschritt der Bildung die Dominanz erlangt. Es wird eine Entsprechung statuiert zwischen dem Hesperisch-Nationellen (‚Nüchternheit‘) und dem Hauptcharakter des griechischen Bildungswegs (‚Darstellungsgabe‘). Da das in der Bildung Erworbene zum „größten Vorzug“ wird, ist daraus zu folgern, daß die Griechen nicht hierin, sondern in der dem hesperischen entgegengesetzten Eigenschaft, nämlich in ‚schöner Leidenschaft‘ (die in

einer gewissen Entsprechung steht zum griechischen ‚heiligen Pathos‘) zu übertreffen wären. Diese Verhältnisse sind zu klären.

– *Die Abhängigkeit von den Griechen*

Zwar wird der direkten Nachahmung der Griechen der Boden entzogen, doch sind die beiden scheinbar konträren Behauptungen miteinander zu vereinbaren, die Hesperier hätten außer dem „lebendigen Verhältniß und Geschick“ „nicht wohl etwas *gleich*“ mit den Griechen, diese seien ihnen trotzdem „unentbehrlich“.

– *Die Möglichkeit der ‚Verirrung‘*

Diese Gefahr ergibt sich aus der Schwere der Aufgabe: sie sieht bei den beiden Nationaltendenzen naturgemäß anders aus.

– *Der „freie Gebrauch des Eigenen“*

Der „freie Gebrauch des Eigenen“ – für beide, Griechen wie Hesperier, „das schwerste“ und dabei vermutlich das jeweils zu Erstrebende – ist auch noch zu bestimmen. In diesem Punkt gehen die bisherigen Meinungen der Forschung am deutlichsten auseinander.

II

Die zugespitzten Formulierungen besonders des ersten Briefes stellen nun keinen radikal neuen Standpunkt dar, sondern bringen eher Überlegungen auf den Punkt, die Hölderlin seit langem angestellt hatte, und zwar mit einer Kontinuität und Konsequenz, die leicht aus dem Blick gerät, wenn man die Briefe an Böhlendorff mehr oder weniger isoliert betrachtet. So möchte ich die Briefe aus dem Zusammenhang einer sich durch das Gesamtwerk Hölderlins hindurchziehenden Thematik deuten.

In der frühen, offenbar nicht ausgeführten theoretischen Skizze ‚Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben‘ (StA IV, 221 f.) umreißt Hölderlin schon das Problem, auf das die Briefe an Böhlendorff eine Antwort geben. Es geht um die Wahrung der eigenen „Originalität und Selbstständigkeit“ gegenüber dem Druck der übermächtigen

gen Tradition, die für Deutschland im idealisierten Griechenland verkörpert ist. Hier spricht Hölderlin von der „Knechtschaft, womit wir uns verhalten haben gegen das Altertum“, und folgert daraus, daß „wirklich fast keine andere Wahl offen zu seyn“ scheint, als „erdrückt zu werden von Angenommenem, und Positivem, oder, mit gewaltsamer Anmaßung, sich gegen alles erlernte, gegebene, positive, als lebendige Kraft entgegenzusetzen.“ Diese erste Stellungnahme zur *querelle des anciens et des modernes* trägt aber von vornherein eigene Züge. Von einer Ausrichtung an jenem Prinzip der Nachahmung, das einst Winckelmann in den Rang eines Maßstabs für die moderne Kunst gehoben hatte, ist nicht die Rede: vielmehr bestünde die besondere Richtung der Moderne in einer „Reaction gegen positives Beleben des Todten durch *reelle Wechselvereinigung* desselben“. Bemerkenswert ist vor allem, daß Hölderlin das Altertum nicht etwa als feste Größe, als absoluten Ausgangspunkt ansieht (etwa als ein selbstgenügsames Naives oder als Ideal-Natur), sondern es auch als geschichtliches Phänomen faßt, das selbst in einer Entwicklung begriffen und insofern vergleichbar ist mit späteren verwandten Erscheinungen. Hölderlin postuliert einen allen gemeinsamen „Bildungstrieb“, ja einen „gemeinschaftlichen ursprünglichen Grund“ als „Ursprung alles Bildungstriebes“. Den ursprünglichen Grund, aus dem alle Bildungstriebe hervorgehen, nennt er an anderen Stellen Natur, etwa im Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799, wo vom „ursprünglichen Trieb“ die Rede ist, nämlich dem „Trieb des Idealisierens oder Beförderns, Verarbeitens, Entwickelns, Vervollkommnens der Natur“ (StA VI, 328). Anzunehmen ist, daß jede Nation bzw. jede geschichtliche Epoche in je eigener Akzentuierung sich ihren Entwicklungsweg erarbeitet. Die verschiedenen Richtungen, in denen der Bildungstrieb seinem Ziele entgegengeht, die er also „vor uns und um uns“ nahm, sind zu erkennen und zu bedenken, wenn wir „unsere eigene Richtung uns vorsezen“. Schon in dieser frühen Abhandlung unterscheidet Hölderlin nun ausdrücklich die Richtungen, die der antike und der moderne Bildungstrieb einschlagen: das Altertum scheint „ganz unserem ursprünglichen Triebe entgegenzuseyn“. Der moderne Mensch ist „der zur Kunst geborene“, wobei Kunst hier nicht nur das durch „Unterricht“ und „Erfahrung“ Angeeignete, auch nicht in erster Linie Künstlerisches in engerem Sinne bedeutet, sondern die Dominanz des reflexiven Bewußtseins als den neueren Menschen eigenen, angeborenen

Wesenszug, der sie der ursprünglichen Natur entfremdet. Der moderne Bildungstrieb geht darauf, „das Ungebildete zu bilden, das Ursprüngliche Natürliche zu vervollkommen“, so daß „der zur Kunst geborene Mensch natürlicher Weise und überall sich lieber mehr das Rohe, Ungelehrte, Kindliche, holt, als einen gebildeten Stoff, wo ihm, der bilden will, schon vorgearbeitet ist“, nämlich die schon vorgeformten, gerade durch die griechische Überlieferung bereitgestellten Formen. Mit anderen Worten: eher sucht er sich die durch Kunst beherrschte, verdrängte, verleugnete Natur zu eigen zu machen, kämpft also gleichsam gegen die eigene ursprüngliche Anlage an, so daß – wie es im ersten Brief an Böhlendorff heißt – „das eigentliche nationale [...] im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug“ wird. Zwar wird der griechische Bildungsweg, der dem modernen entgegengesetzt ist, nicht explizit umrissen (der Aufsatz behandelt ja die Problematik der Moderne), aber auch wenn der griechische Naturgrund noch nicht mit dem Bild des ‚Feuers vom Himmel‘ gekennzeichnet wird, sind die hier enthaltenen spärlichen Hinweise mit den später herausgearbeiteten Grundzügen schon konsistent: sind doch die positiven Formen als Erbe der Griechen von deren formaler Meisterschaft bestimmt. Hier bereitet Hölderlin einem Hauptgedanken des ersten Briefes an Böhlendorff den Boden.

Auch der Roman ‘Hyperion’, in dem ohnehin fast alle Themen Hölderlins anklingen, stellt die Koordinaten für die spätere Fragestellung bereit, ja der Roman wäre ohne weiteres als Entgegensetzung des griechischen und des hesperischen Bildungsweges zu lesen. Der an der Unerfülltheit der eigenen Zeit verzweifelnde Neugriecher Hyperion gerät in den Bann des Schönheitsideals des klassischen Athen, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, daß die Schönheit eine ursprünglich ungeteilte „menschliche“ wie „göttliche“, nur in „Mysterien“ sprechbare ist: „im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war“ (StA III, 79). Diese Schönheit wird nach Hyperions Darstellung in der athenischen Kultur realisiert, indem sie als ihre Töchter die Kunst, die Religion, die freiheitliche Staatsverfassung und schließlich die Philosophie gebiert, allerdings so, daß das von Heraklit auf dem Gipfel der Entwicklung verkündete Prinzip „*εν διαφορον εαυτω*“ – „das Eine in sich selber unterschiedne“ (StA III, 81) – als Prozeß der Selbstentfaltung des bei sich selbst bleibenden Einen verstanden wird, das zu keiner Zeit in Widerspruch zu sich selber tritt (sie ist demnach eine Aus-

weitung und Selbstdifferenzierung des ursprünglichen Einen, keine aus Gegensätzen sich konstituierende dialektische Einigkeit). Die Formen und Gesetze der athenischen Kultur gehen somit aus der unmittelbar erlebten „Harmonie der mangellosen Schönheit“ (StA III, 81) hervor, die „zum Geseze“ wird „in des Geistes mannigfaltigen Gebieten“ (StA III, 82). Der Grund der athenischen Kultur wird noch nicht als Feuer vom Himmel umschrieben (diese Akzentuierung tritt erst später auf), aber sie gründet in einem höheren, ursprünglichen Ganzen, in dem „der Mensch und seine Götter Eins“ (StA III, 79) waren. Das entspricht in den Hauptzügen dem im Brief an Böhlendorff nachgezeichneten Bildungsweg der Griechen, der die übergeordnete Fülle des „Unendlicheinigen“ (StA III, 82) in die Formen des Lebens und der Kunst überführt.

Mit Hyperion selbst als Repräsentanten des modernen Menschen sieht es ganz anders aus. Am Romananfang, der ja eine frühere Entwicklungsstufe des Erzählers aus dem Rückblick wiedergibt, wird er hin- und hergerissen zwischen Augenblicken der ekstatischen Begeisterung („Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur“) und dem Rückfall ins Bewußtsein der Endlichkeit und Einsamkeit, des Ausgeschlossenenseins von der Natur: „Auf dieser Höhe [der Begeisterung] steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. [...] meines Herzens Asyl, die ewige Welt, ist hin“ (StA III, 9). In der Vorrede zur vorletzten Fassung begründet Hölderlin diesen Gegensatz als Schicksal des (modernen) Menschen, der „zerfallen mit der Natur“ ist, da er sich dem „exzentrischen“ (also: vom Zentrum wegführenden) Weg verschrieben hat, der ihn aus der „seeligen Einigkeit“, dem „Seyn, im einzigen Sinne des Worts“ hinaustreibt, das er verlieren mußte, weil er es in der Selbstbezüglichkeit des reflektierenden Bewußtseins für sich „erstreben, erringen“ (StA III, 236) wollte. Als Fazit der Klage über das sich daraus ergebende „Gefühl der gänzlichen Zernichtung“ (StA III, 44) gibt er auf seine verzweifelnde Frage „Was ist der Mensch?“ (StA III, 45) die Antwort, daß die Menschen als „Kinder des Augenblicks“ (StA III, 46) umsonst in die Höhe streben, da die Begeisterung eine flüchtige, durch den denkenden Menschen selbst zerstörte Selbsttäuschung ist. Mit anderen Worten: das Eigene des modernen Menschen ist die durch die Herrschaft der Reflexion bedingte Entfremdung von der Natur; das Ziel von Hyperions auf Auflösung der Dissonanzen seines Wesens gerichtetem

Streben ist aber die Wiederaufnahme in jene verlorene Ganzheit, und zwar über jene geisterfüllte Teilnahme am Ganzen, die sich in der Begeisterung äußert.

Die Stadien der von diesen Voraussetzungen ausgehenden Entwicklung seien hier nur ganz kurz angeführt: der Weg führt über die beseligenden ‚Festzeiten‘ der Natur und die ihn in eine überzeitliche Vollendung transponierende Liebe direkt zu der ‚großen Stunde‘ (vgl. StA III, 76) der ihm an den Ruinen Athens gewährten Erleuchtung. Dem noch von der Vision des alten Athen berauschten Hyperion schwebt am Schluß des ersten der beiden Romanbände eine Wiederaufnahme des griechischen Ideals der allumfassenden, im Göttlichen gründenden Schönheit vor: „Es wird nur Eine Schönheit seyn; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit.“ (StA III, 90) Die Unangemessenheit dieses Anspruchs, das Alte fast undifferenziert unter ganz anderen historischen Umständen in die Realität umzusetzen, erweist sich sehr schnell, als das auf gewaltsame politische und gesellschaftliche Veränderung zielende Handeln scheitert und Hyperion zu dem erbitterten Ausruf hingerissen wird: „In der That! es war ein außerordentlich Project, durch eine Räuberbande mein Elysium zu pflanzen.“ (StA III, 117) Nach dem Tod der beiden Personen, nach denen er sein Tun ausgerichtet hat (der ‚schönen‘ Diotima und des tatkräftigen Alabanda), ringt sich Hyperion zu der Anerkennung vom Schmerz als „Gefährten“ (StA III, 150) des Menschen durch – zu einem Standpunkt also, der der grundsätzlichen Gespaltenheit in ekstatische Erhebung und ernüchternde Reflexion Rechnung trägt und statt der absoluten Präsenz der griechischen Schönheit eine (im Vorwort angekündigte) „Auflösung der Dissonanzen“ (StA III, 5) in einem Wechsel von „Wonne“ und „Schmerz“ (StA III, 150), Freude und Leid erreicht: „Wir stellen *im Wechsel* [Hervorhebung des Verf.] das Vollendete dar; in wandelnde Melodien theilen wir die großen Akkorde der Freude.“ (StA III, 148) Diese Konzeption bildet die Grundlage von Hölderlins Verständnis des neuen (nach-griechischen) Dichtertums. Die ihm – nach den letzten Worten seiner Muse Diotima – schon keimenden „dichterischen Tage“ sind eben nicht mehr fest verwoben mit einer umfassenden Harmonie (sein „Lorbeer“ ist „nicht gereift“ und seine „Myrthen verblühten“ [StA III, 149]), gründen also in der Einsamkeit und ‚Exzentrizität‘ des modernen Menschen.

Wie steht es hier nun um den Bezug zum Deutschen (zum ‚Hesperischen‘)? Es ist kein Zufall, daß der Empfänger von Hyperions Briefen, der deutsche Freund Bellarmin dem Briefschreiber auch den ersten Anstoß gibt, von sich zu erzählen und die „vorigen Zeiten [...] in's Gedächtniß“ (StA III, 10) zurückzurufen. Hyperion sieht sich verpflichtet, sich selbst und Bellarmin Rechenschaft abzulegen über seine Erfahrungen und seinen Lebenswandel. Als er gegen Ende des Romans Deutschland besucht und in der sogenannten ‚Scheltrede‘ hart mit Deutschland und den Deutschen ins Gericht geht, ist er sich bewußt, auch im Namen des Freundes zu sprechen („Ich sprach in deinem Nahmen auch“ wie „für alle, die in diesem Lande sind und leiden“ [StA III, 156]). Es wäre sicherlich nicht übertrieben, eine Konvergenz der Ansichten beider zu postulieren. Mit anderen Worten: der Neugriecher Hyperion löst sich von der einseitigen Orientierung an der griechischen Antike und der fruchtlosen Sehnsucht nach deren Wiederherstellung, um sich unter den veränderten Bedingungen der neuen Zeit einzurichten. Die poetologischen Andeutungen, die ihm insbesondere Diotima mit auf den Weg gibt, leiten bruchlos zu den theoretischen Überlegungen und der poetischen Praxis Hölderlins über.

Das im ‚Hyperion‘ bekundete Verständnis des Eigenen und des Fremden bei den Griechen wie beim modernen Menschen deutet demnach auf die Kategorien der Briefe an Böhlendorff voraus. Das Eigene der Griechen wäre die Verwurzelung in der göttlich-menschlichen Schönheit, der ‚Vorzug‘ bei ihrer Entwicklung gehört aber der Überführung der übergeordneten Fülle des „Unendlicheinigen“ (StA III, 82) in die Formen des Lebens und der Kunst. Demgegenüber bestünde das Eigene der modernen Menschen in der durch den ‚exzentrischen‘ Abfall von der Natur bedingten Herrschaft der Nüchternheit, der Reflexion; der Vorzug bei der auf Herstellung einer neuen Ganzheit gerichteten Entwicklung gehört der Begeisterung, der momentan-ekstatischen Teilnahme an jener höheren Sphäre, die Hölderlin mit dem Prädikat des Göttlichen belegt. Daran ist zum einen deutlich, daß der griechische und der hesperische Weg in entgegengesetzten Richtungen verlaufen, zum anderen aber auch, daß die jeweiligen Ausgangs- und Zielpunkte einander nur sehr allgemein entsprechen: die griechisch-ursprüngliche Schönheit ist keineswegs mit dem hesperischen Aufschwung der Begeisterung gleichzusetzen, der sich als ekstatischer Moment im zeitlichen Wechsel

begreift; ebensowenig ist in der griechischen Formgebung der ursprünglichen Schönheit die hesperische Nüchternheit der in sich gebannten Reflexion wiederzuerkennen: als Wechselverhältnis von sich ineinander spiegelnden Gegensätzen läßt sich diese Beziehung nicht umschreiben.

Die im Roman 'Hyperion' umrissene poetische Berufung gewinnt in explizit poetologischen Ausführungen Hölderlins deutlichere Konturen. Ausgangspunkt der längeren Abhandlung, die unter dem Titel 'Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes' bekannt ist, ist eben der „poetische Geist“, dessen der Dichter – wie es gleich im ersten Satz heißt – „mächtig“ (StA IV, 241) sein muß, um poetisch tätig zu sein. Grundvoraussetzung von Hölderlins Überlegungen ist auch hier, daß die ihrem Wesen nach ‚exzentrische‘, im Subjekt zentrierte poetische Sprache aus einem ‚Grund‘ schöpft, dem sie sich eben als Sprache entgegensetzt. Indem der poetische Geist als Stoff seiner Dichtung „ein Fragment des Lebens aus dem lebendigen Zusammenhang reißen und zur Behandlung wählen muß“⁴ (StA IV, 289), wird das so festgehaltene Fragment des Lebens im begrenzten Zusammenhang der poetischen Äußerung dem poetischen Geist „subordinirt“, aber andererseits unterwirft sich dieser einem „Wirkungskreis“, der „im Zusammenhange der Welt betrachtet“ (StA IV, 244 f.) größer ist als er selbst. Damit ist gesagt, daß in der poetischen Sprache nicht nur das dichterische Subjekt sich äußert, sondern auch metaphorisch der ‚Grund‘ – in Hölderlins Terminologie – „wirkt“ (wenn auch „nicht für sich selber“ [StA IV, 244]). So ist das Gedicht zwar eine „eigene Welt der Form nach“, aber zugleich eine (kleinere) „Welt in der [größeren] Welt“, welcher es über sich hinausweisend zur Wirkung verhilft, um so zur „Stimme des Ewigen zum Ewigen“ (StA IV, 250) zu werden. In seiner Rezension des Schauspiels 'Die Heroine' von seinem Freund Siegfried Schmid faßt Hölderlin diesen Sachverhalt auf ähnliche Weise zusammen: Dem Dichter obliegt es, dem durch die poetische Behandlung „isolirten“ Stoff „diejenige Ausbildung zu geben, wodurch er in seiner reinsten und besten eigenthümlichen Beziehung zum Ganzen erscheint, er sucht ihn nicht sowohl zu erheben, oder zu versinnlichen [d.h. eine einseitig ausgerichtete Tendenz zu verstärken], als zur Naturwahrheit herzustellen“ (StA IV, 289): der einem größeren

⁴ Aus der Rezension 'Über Siegfried Schmid's Schauspiel Die Heroine', StA IV, 288–291.

Zusammenhang entrissene Stoff dient nicht bloß als Vehikel der Selbstäußerung des poetischen Geistes, sondern ‚wirkt‘ erst eigentlich, indem er die Wahrheit des Ganzen, dem er zugehört, metaphorisch heraufbeschwört, das heißt in Hölderlins Sprache: ‚fühlbar‘ macht.

Dieses Grundprinzip wird von Hölderlin im Aufsatz 'Über den Unterschied der Dichtarten' an den einzelnen Gattungen exemplifiziert, und zwar am deutlichsten an der Tragödie, die in ihrer äußeren Form von Dissonanzen der sich widerstreitenden Teile geprägt ist, wobei aber die äußerste Trennung dazu dient, die der Trennung vorausliegende Einigkeit fühlbar zu machen: „Die Fühlbarkeit des Ganzen schreitet also in eben dem Grade und Verhältnisse fort, in welchem die Trennung in den Theilen [...] fortschreitet.“ (StA IV, 269) Nach den Kategorien des Tönwechsels entspricht der ‚idealische‘ Grundton des tragischen Gedichts der Einigkeit des Ganzen, des „höchsten Trennbaren“. Der tragische Vorgang dient aber dazu, gerade in der Trennung der auseinanderstrebenden Teile die „Fühlbarkeit“ des ihnen vorausliegenden Ganzen ‚wirken‘ zu lassen. Nach den Kategorien von Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne hat die ‚Wirkung‘ des Gedichts denselben Charakter wie der Grundton, sie ist also der metaphorisch – im Uneigentlichen des poetischen Scheins – ‚wirkende‘ Grund.

Die poetologisch umrissene Anschauung findet auch in Hölderlins Lyrik einen Niederschlag, und zwar am deutlichsten in der Ode 'Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter' (StA II, 37 f.), wo sie an Hand der griechischen Mythologie exemplifiziert wird. Saturn (Natur) ist hier der Gott der goldenen Zeit, dessen Reich „mühelos“, gesetz- und sprachlos ist: er hat „kein Gebot“ ausgesprochen, und ihn hat „der / Sterblichen keiner mit Nahmen“ genannt. Von dem „hoch am Tag“ in der Welt der Gesetze waltenden Herrschergott Jupiter („Kunst“ steht hier für das Bewußtsein, die Reflexion) wurde er in den Abgrund verwiesen. Der Sprecher des Gedichts ruft nun Jupiter dazu auf, sich dem Größeren zu beugen:

*Herab denn! oder schäme des Danks dich nicht!
Und willst du bleiben, diene dem Älteren,
Und gönn' es ihm, daß ihn vor Allen,
Göttern und Menschen, der Sänger nenne!*

(StA II, 37, v. 13–16)

Jupiter soll zum verstoßenen Vater herabsteigen, auf welchem Weg ihm der Dichter folgt, der sich in die „Wiege“ der „wechselnden Zeit“ versetzt, in den unbestimmten Grund alles bestimmten Gestalteten (es „dämert, was du [Jupiter] gestaltetest“), wo er – mit Jupiter – anerkennt, daß „wie aus dem Gewölke“ der Blitz, so alle „Macht“ dem ursprünglichen „Frieden“ erwächst. Damit gewinnt die gesetzgebende Tätigkeit Jupiters eine andere Funktion: er begibt sich seiner Selbstherrlichkeit und „verkündet“ nunmehr, was die (an sich sprachlose) „heilige Dämmerung birgt“; somit ist er zugleich Kronion (Sohn des Kronos, dessen Namensderivat das neue Abstammungs- und Abhängigkeitsverhältnis in sich schließt) und der „weise Meister“, dem der Dichter folgt. Die Ode 'Natur und Kunst' schließt sich hiermit der schon dargelegten Konzeption an: die Äußerungsform, der ‚Kunstcharakter‘ des Gedichts, konstituiert sich zunächst einmal in seinem dem ursprünglichen Grund entgegengesetzten Charakter, der aber seine (poetische) Funktion erfüllt, indem er dem sprachlosen ‚Grund‘ zur Sprache, zur ‚Wirkung‘ verhilft.

III

Wenn wir uns nun dem ersten Brief an Böhlendorff zuwenden, so ist der Zusammenhang mit dem schon entwickelten Komplex leicht herzustellen: was Hölderlin dem Freund ans Herz legt, klingt paradox, wie er schreibt, ist aber in Wahrheit eine konsequente Fortsetzung der früheren Überlegungen. Es gilt, für die Antike wie für die Moderne mehrere Fragen zu klären: Worin bestehen jeweils das Eigene und der auf die Dominanz des entgegengesetzten Vorzugs hinauslaufende Bildungsweg? Ferner, wo liegt die in der Abhandlung 'Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben' genannte Gefahr der ‚Verirrung‘? Und wie ist der freie Gebrauch des Eigenen zu verstehen, von dem es heißt, daß er das Schwerste ist?

Den Bildungsweg der Griechen bestimmt Hölderlin relativ eindeutig. Ursprünglich natürlich war ihnen im mythischen Zusammenhang des ursprünglichen Denkens das Feuer vom Himmel, das Umgriffensein von einer höheren Macht angeboren. (Auf die Akzentverschiebung, die darin liegt, daß das Feuer vom Himmel an die Stelle des Mysteriums der göttlich-menschlichen Einigkeit tritt, ist hier nicht einzugehen: beide Bil-

der haben im Zusammenhang des Entwicklungsgedankens den gleichen Stellenwert.) Die Leistung Homers als des Gründers der griechischen Kunst bestand nun nach der Aussage des ersten Briefs an Böhlendorff darin, daß er für das ursprüngliche „Apollonsreich“ die „abendländische Junonische Nüchternheit“ hinzugewann und ihm dadurch Form und Klarheit verlieh. Sein Genie bestand aber nicht nur in der Entdeckung der Form, sondern vollendete sich erst darin, daß er „Geistesgegenwart und Darstellungs-gaabe“ (StA VI, 426) vereinigte – wobei in diesem Kontext Geistesgegenwart als die Erhaltung der ursprünglichen göttlichen Fülle in der differenzierenden Klarheit der Formgebung zu verstehen ist. So ‚wirkt‘ der feurige Grund noch in der Nüchternheit der Darstellung.

Wie kommt es nun zur ‚Verirrung‘? Dazu und auch zum Untergang der Antike äußert sich Hölderlin nicht im Brief an Böhlendorff, wohl aber an anderen Stellen. Als selbstverschuldet, jedenfalls aus inneren Gründen, nicht nur durch die Einwirkung von äußerer Gewalt erklärbar scheint schon Hyperion den Untergang des athenischen Geistes anzusehen („Dieser Geist war auch untergegangen noch ehe die Zerstörer über Attika kamen“ [StA III, 85]), ohne sich allerdings näher dazu auszulassen. Eine deutlichere Sprache sprechen einige Hinweise in den Gedichten. An einer überarbeiteten Stelle des Hexametergedichts 'Der Archipelagus' heißt es:

*Drüben sind der Trümmer genug im Griechenland und die hohe
Roma liegt, sie machten zu sehr zu Menschen die Götter [...]*
(StA II, 645)

Ähnlich lautet es in einem weiteren Gedicht:

*meinst du
Es solle gehen,
Wie damals? Nemlich sie wollten stiften
Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber
Das Vaterländische von ihnen
Versäumet und erbärmlich gieng
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.* (StA II, 228, v. 1–7)

Es ließe sich wohl eine Verbindung herstellen zwischen dieser Diagnose und dem im Aufsatz 'Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben' genannten „allgemeinen Grund vom Untergang aller Völker“, nämlich „daß ihre Originalität, ihre eigene lebendige Natur erlag unter den positiven Formen, unter dem Luxus, den ihre Väter hervorgebracht hatten“ (StA IV, 221). Zwar werden hier – wie im ganzen Aufsatz – Antike und Moderne nicht durchweg systematisch unterschieden, doch könnte man sich schon vorstellen, daß gerade die formale Meisterschaft der Griechen sie im Laufe der Entwicklung von ihrem ‚feurigen‘ Ursprung entfremdet hätte, so daß der ursprüngliche Vorzug der Formgebung zur Erstarrung geführt haben mag.

Eine Bestätigung dieser Erklärung liefern Hölderlins Äußerungen zu der Praxis seiner Übersetzung von Sophokles' Trauerspielen 'Oedipus der Tyrann' und 'Antigonä'. In einem Brief an seinen Verleger Friedrich Wilmans rechtfertigt er die an vielen Stellen auffällige verstärkende und intensivierende Tendenz seiner Übersetzung durch die Intention, „die griechische Kunst [...] dadurch lebendiger, als gewöhnlich dem Publikum darzustellen“, daß er „das Orientalische, das sie verläugnet hat“ mehr heraushebt, um so den „Kunstfehler“ zu verbessern (28. 9. 1803, StA VI, 434); so hofft er, die ursprüngliche „griechische Einfalt“ (an Friedrich Wilmans, 2. 4. 1804, StA VI, 439) wieder zu erreichen. Das Orientalische wäre die dem Griechentum vorausliegende Entwicklungsstufe, wo der Mensch sich noch nicht der Übermacht der Natur entwunden hat; so heißt es schon im 'Hyperion' vom „orientalischen Himmelsstrich“, daß er die Menschen „mit seiner Macht und seinem Glanze zu Boden“ wirft, so daß „Schiksaal und Natur mit brennender Hitze alle Kraft“ (StA III, 82) aus ihnen zieht. Die Übersetzung will demnach eine Art Korrektur bewirken, indem sie die übersteigerte griechische Kunsttendenz gleichsam rückgängig macht und den Weg weist, den die Griechen von einem gewissen Punkt an eben nicht gegangen sind. Der Fehler besteht darin, daß die Griechen den freien Gebrauch des Eigenen verlernt haben, so daß schon Sophokles die lebendige Erhaltung des noch im Orientalischen wurzelnden ‚heiligen Pathos‘ nicht immer gelingt.

Wie hätte es bei den Griechen aussehen müssen, wenn sie diese Fehlentwicklung vermieden hätten? Eine Antwort auf diese Frage findet sich in einem etwas früher geschriebenen Brief, in dem Hölderlin die griechische Dichtkunst folgendermaßen charakterisiert:

So stellten sie das Göttliche menschlich dar, doch immer mit Vermeidung des eigentlichen Menschenmaaßes, natürlicher weise, weil die Dichtkunst, die in ihrem ganzen Wesen, in ihrem Enthusiasmus, wie in ihrer Bescheidenheit und Nüchternheit ein heiterer Gottesdienst ist, niemals die Menschen zu Göttern oder die Götter zu Menschen machen, niemals unlauter Idololatrie begehen, sondern nur die Götter und die Menschen gegenseitig näher bringen durfte. (StA VI, 381 f.)⁵

Hier wird die Idealform des Griechischen festgehalten, bei der die Grundform der Götter und Menschen zugleich vereinigenden und trennenden griechischen ‚Schönheit‘ beide so umklammert, daß die griechische Dichtkunst zugleich ein „heiterer Gottesdienst“ und menschliche Selbstgestaltung ist. Somit wird der freie Gebrauch des Eigenen (der Götternähe) verwirklicht. Zwar rückt Hölderlin später in manchen Punkten von dieser Idealisierung der Griechen ab. Aber es wäre müßig, einen Widerspruch zwischen dieser Äußerung und dem späteren Standpunkt zu konstruieren. Nicht nur bezieht sich Hölderlin einmal auf den Höhepunkt, einmal auf den Untergang des Griechentums, sondern es muß bedacht werden, daß bei der immer deutlicher werdenden Konzipierung einer eigentümlichen hesperischen Dichtart die Grenzen des Griechischen immer schärfer in den Blick rücken.

Demgegenüber wäre nun „das Nationale, sofern es von dem Griechischen verschieden ist“ (an Leo von Seckendorf, 12. 3. 1804, StA VI, 437), zu bestimmen. Wir fragen auch hier nach dem Eigenen und dem zur Bevorzugung des Fremden tendierenden Bildungsweg, ferner nach dem möglichen Irrweg und auch dem Sinn des abschließenden Postulats, des freien Gebrauchs des Eigenen. Die scheinbar unmißverständliche Formulierung, „gerade die Klarheit der Darstellung [ist] uns ursprünglich so natürlich wie den Griechen das Feuer vom Himmel“ (StA VI, 425 f.), kann aber leicht in die Irre führen. Sie hat manche Interpre-

⁵ Die StA nennt Christian Gottfried Schütz als Briefadressaten; inzwischen ist nachgewiesen, daß Hölderlins Brief Mitte November 1800 an Gottlieb Ernst August Mehmel gerichtet ist. Zur Identifikation des Adressaten vgl. die Studien von Heinz Härtl: Ein Briefwechsel Hölderlins mit Mehmel. In: Text. Kritische Beiträge 6, Frankfurt a.M. 2000, 141–150 und Hans Gerhard Steimer: Dokumente zu Mehmels Einladung und Hölderlins Antwortentwurf. In: Ebd., 151–172. Den Hinweis verdanke ich Michael Franz.

ten dazu verleitet, das hesperisch Eigene einfach gleichzusetzen mit dem Vorzug des griechischen Bildungswegs und umgekehrt, um daraus ein symmetrisch sich spiegelndes Verhältnis zu konstruieren: Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung werden als jeweils vertauschbar betrachtet.⁶ Es fällt allerdings schwer, die These, das hesperisch Nationale sei gleichzusetzen mit jener formalen Meisterschaft, die die Griechen auszeichnet und den Deutschen – auch Hölderlin selber – lange Zeit zum unerreichbaren Vorbild des eigenen künstlerischen Bemühens geworden war, mit Hölderlins sonstigen Ausführungen in Einklang zu bringen. Die von Homer für sein Apollonsreich erworbene, sich als Darstellungsgabe ausprägende Nüchternheit hat mit der hesperischen Nationalanlage nur gemeinsam, daß beide auf der zwischen Nüchternheit und Begeisterung gespannten Skala auf die gleiche Seite gehören.

Was ist nun das den hesperischen Menschen angeborene Nationale? Darüber gibt schon der Roman 'Hyperion' Aufschluß, wo die Kultur nicht nur der Griechen, sondern – neben der der Spartaner und der Ägypter – auch der des „Nordens“ vorgestellt wird. Der „Sohn des Nordens“ – also der Deutsche – fügt sich „ohne Widerwillen“ in die „Gesezesdespotie, die Ungerechtigkeit in Rechtsform“, er hängt „mit Aberglauben am Gesezlichen“. Das liegt daran, daß im Norden „der Geist“ sich „zur Rückkehr in sich selbst“ anschickt, „ehe er nur reisefertig ist“, daß er „an das reine freie Leben der Natur zu wenig“ glaubt. Der nordische Mensch huldigt also der Herrschaft des reflektierenden, in sich zurückkehrenden Geistes: man „muß zum selbstbewußten Geiste werden, ehe man Mensch“ ist. Das ist keine Besonnenheit, die dem Feuer vom Himmel abgewonnen wird, sondern eine naturentfremdete Befangenheit in der „Gesezesdespotie“, wo die „Einigkeit des ganzen Menschen, die Schönheit“ (StA III, 80–83) der in sich kreisenden, den einzelnen Menschen isolierenden Reflexion geopfert wird.

Was bietet sich nun dem hesperischen Menschen als Bildungsweg an? In den Anmerkungen zu seiner Übersetzung der Sophokleischen 'Antigonä' kommt Hölderlin auf den Unterschied antiker und moderner Vor-

⁶ Es sei als Beispiel für diese verbreitete Deutung die viel zitierte Arbeit Peter Szondis genannt, der von einem „Verhältnis der Spiegelsymmetrie [...] zwischen griechischer und hesperischer Natur und Kunst“ spricht (Überwindung des Klassizismus [Anm. 1], 100).

stellungen zu sprechen: der Griechen „Haupttendenz ist, sich fassen zu können“, im Sinne des ersten Briefes an Böhlendorff also, dem Feuer vom Himmel eine menschengemäße Form zu geben. Dagegen besteht die moderne Haupttendenz (also die vom Bildungsweg eingeschlagene Richtung) darin, „etwas treffen zu können, Geschik zu haben, da das Schiksaallose, das *δυσμορον*, unsere Schwäche ist“ (StA V, 269 f.). „Geschik“ bedeutet hier zweifellos das verpflichtende Betroffensein von Höherem,⁷ das dem in der Isolierung des naturentfremdeten Bewußtseins befangenen hesperischen Menschen verwehrt ist, bei den Griechen aber am Anfang des Bildungsweges stand. Zur Teilnahme an einem solchen ‚Geschick‘ – so heißt es nun in dem Brief an Böhlendorff, der darin den großen Vorzug der hesperischen Bildung sieht – erhebt sich der Mensch durch „schöne Leidenschaft“: Leidenschaft ist die Gefühlserhebung, die Begeisterung des einzelnen Menschen; ‚schön‘ ist sie, da sie ihn in einem höheren Zusammenhang mitschwingen läßt, der an die ursprüngliche griechische Schönheit gemahnt.

Daß hierin der Weg des hesperischen Menschen liegt, ist aus Hölderlins Werk ohne weiteres zu erschließen. Schon der enttäuscht und desillusioniert, „ruhlos und einsam“ (StA III, 8) in sein Vaterland zurückkehrende Hyperion, der klagend fragt: „Warum sind wir [Menschen] ausgenommen vom schönen Kreislauf der Natur?“ (StA III, 17), wird durch die „Allmacht der ungetheilten Begeisterung“ (StA III, 14) so mitgerissen, daß der „Schmerz der Einsamkeit“ sich aufzulösen scheint „in's Leben der Gottheit“ (StA III, 9). Auf die poetologischen Bemerkungen Hölderlins, die die Begeisterung als Medium der (neueren) Dichtung betrachten, habe ich oben hingewiesen.

Das Erlebnis eines solchen ‚Schicksals‘ ist auch Ausgangspunkt mancher der späten Hymnen. In der 'Rhein'-Hymne vernimmt der von „Italia“ und den „Küsten Moreas“ (Griechenland) träumende Dichter „oh-

⁷ Es besteht kein Anlaß, das Wort ‚Geschick‘, dessen Sinn an dieser Stelle eindeutig aus dem Kontext hervorgeht (als Gegensatz zur ‚Schicksallosigkeit‘), als ‚téchnê‘ zu verstehen – so etwa bei Szondi: Überwindung des Klassizismus [Anm. 1], 100. Das Wort ‚Geschick‘ und seine Derivate – auch wenn hier von „Geschik und Athletentugend“ der Griechen und der modernen ‚Schiklichkeit‘ oder an einer anderen Stelle von „der Hände Geschik“ (StA II, 337) die Rede ist – sind bei Hölderlin durchgehend von der Grundbedeutung von ‚Geschick‘ als ‚Schicksal‘ bestimmt.

ne Vermuthen / Ein Schiksaal“ (StA II, 142, v. 10f.), und zwar ein vaterländisches, das im Lauf des Rheins verkörpert ist und den Vernehmenden mitreißt. In der Hymne ‘Patmos’ trägt ein „Genius“ den von den „Liebsten“ getrennt in der Heimat Schmachttenden in die Länder des Ostens (StA II, 165), schließlich nach der Insel Patmos, wo er mit Christi Schicksal und der apostolischen Überlieferung ein das Verfahren des deutschen Dichters bestimmendes Ereignis aufnimmt und deutet. Daß die Begeisterung regelmäßig in ein erhöhtes Gefühl der Gemeinschaft einmündet, ist weiter unten auszuführen. Hier genügt der Hinweis, daß die sich aufschwingende Begeisterung den hesperischen Bildungsweg bestimmt, der den Menschen aus der Nüchternheit der vereinsamenden Reflexion zur „schönen Leidenschaft“ der Begeisterung führt – die mit dem ‚heiligen Pathos‘ der noch vom ‚Feuer vom Himmel‘ getriebenen Griechen aber nur im allgemeinsten Sinne die Richtung gemeinsam hat. Das Ziel des hesperischen Bildungswegs (Begeisterung) deckt sich so wenig mit dem griechischen Bildungsgrund (Feuer vom Himmel) wie das griechische Entwicklungsziel (Faßlichkeit der Form) mit dem hesperischen Bildungsgrund (nüchternes Besinnen).

So drängt sich schon für Hölderlin die Frage auf, worin denn überhaupt die Gemeinsamkeit liegt. Darauf hat er jetzt die Antwort, daß „außer dem, was bei den Griechen und uns das höchste seyn muß, nemlich dem lebendigen Verhältniß und Geschik, wir nicht wohl etwas *gleich* mit ihnen haben dürfen“ (StA VI, 426). Das „lebendige Verhältniß und Geschik“ ist die schicksalhaft bestimmende Einbeziehung in eine ‚höhere Sphäre‘, sei es in Form des heiligen Pathos, das aus dem unmittelbaren Verwobensein in den ursprünglichen ‚feurigen‘ Grund hervorgeht, sei es in Form der sich zur Teilnahme an einer erweiterten Einigkeit erhebenden Begeisterung. Da das Gemeinsame sich so verschieden ausprägt, besteht – wie gesagt – zwischen den einzelnen Momenten der beiden Bildungsgänge keine Gleichheit. Eher hebt Hölderlin im einzelnen auf die Verschiedenheit ab. In den ‘Anmerkungen zur Antigonä’ unterscheidet er bei der Bestimmung des jeweiligen tragischen Vorgangs das höhere Maß an Unmittelbarkeit bei den ursprungsnäheren Griechen, die sich durch „mehr Geschik und Athletentugend“ auszeichnen, von der größeren Mittelbarkeit der eher in der Reflexion gründenden Moderne, wo „diß mehr der Schiklichkeit subordinirt“ ist. In der Moderne sollen „die griechischen Vorstellungsarten und poëti-

schen Formen mehr den vaterländischen subordinirt“ werden (StA V, 270). Weitere Unterschiede, die mit der grundsätzlichen Differenz des Griechischen und des Hesperischen zusammenhängen und die Hölderlin in seinen Sophokles-Anmerkungen anführt, können in diesem Zusammenhang nur ganz kurz erwähnt werden.⁸ Der tragische Charakter, der an der „kategorischen Umkehr“ (StA V, 202) der Tragödie zugrunde geht, erleidet einen Tod, der sein Eigenes widerspiegelt: der Grieche wird von den Flammen verzehrt, die er nicht zu bändigen vermochte (bei Ödipus fällt „des Menschen Verstand“, der „sich selbst reizt, mehr zu wissen, als [er] tragen oder fassen kann“, in das verzweifelte „nährischwilde Nachsuchen nach einem Bewußtseyn“ (StA V, 198f.) zurück); der hesperische Charakter (der nach Hölderlins Deutung des Sophokles schon der Richtung nach in Antigone verkörpert ist, die ja in eine unterirdische Kammer eingesperrt wird) muß „ganz stille in irgend einem Behälter eingepakt vom Reiche der Lebendigen hinweggehn“ (StA VI, 426). Hölderlin spielt hier bekanntlich auf den Unterschied zwischen der antiken Feuerbestattung und der modernen Erdbestattung an, die er aber in seinem Sinne weiter ausdeutet: denn zu Antigones Verbannung in die isolierende Nüchternheit ihrer Zelle gehört es, daß sie sich auf ihren eigenen Gott besinnt („*mein Zevs*“ [StA V, 266], sagt sie) und in der neu gewonnenen Fähigkeit des Bewußtseins, sich „*gegen Gott*“ (StA V, 268) zu verhalten, „die heilige lebende Möglichkeit des Geistes“ (StA V, 267) aufrechterhält. – Wenn es ferner von Zeus heißt, daß er in der Moderne als der „*eigentlichere Zevs*“ auftritt, da er „*entschiedener zur Erde*“ (StA V, 269) zwingt, so ist das nötig, weil der hesperische Mensch, der sich zur Teilnahme am Höheren über sich selbst erhebt, eher in Gefahr ist, in die Höhe zu „*fallen*“ (StA IV, 233), ‚von der Erde hinwegzujauchzen‘.

Von diesem Komplex her ist ferner Hölderlins Behauptung im Brief an Böhlendorff zu rechtfertigen, daß die Griechen uns bei aller Einschränkung des Gemeinsamen „*unentbehrlich*“ seien, und zwar in doppelter Hinsicht. Sie sind zunächst einmal unentbehrlich, weil das soeben

⁸ Dazu ausführlicher Lawrence Ryan: Hölderlins Antigone. „Wie es vom griechischen zum hesperischen gehet“. In: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806), hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Bonn 1988, 103–121.

umrissene Wissen vom Wesen des Bildungstribs wie von seinen bisherigen Ausprägungen ohne Kenntnis der Griechen sicherlich kaum denkbar wäre. Dann aber auch, weil gerade in dem, was wir nur schwer lernen, nämlich in der Genauigkeit der Formgebung, die Griechen uns voraus sind (darin liegt doch ihr großer ‚Vorzug‘, in dem wir ihnen „nicht nachkommen“). Dennoch muß sich der moderne Dichter davor hüten, „sich die Kunstregeln einzig und allein von griechischer Vortreflichkeit zu abstrahieren“ (StA VI, 426), dafür aber muß er – im Sinne des Sophokles-Kommentars – „die griechischen Vorstellungsarten und poetischen Formen mehr den vaterländischen subordinir[en]“ (StA V, 270). Diese Freiheit will Hölderlin laut des ein halbes Jahr früher, im Juni 1801, abgeschickten Briefes an Schiller nach langjähriger Mühe erworben haben. In diesem Sinne ist die Unentbehrlichkeit der Griechen durchaus mit der Differenzierung von Griechischem und Hesperischem und der entschiedenen Hinwendung zum Vaterländischen zu vereinbaren. So verfährt Hölderlin auch in seiner dichterischen Praxis, indem er die griechische Vorbildlichkeit in der Formgebung nicht aus den Augen läßt, aber ihr gegenüber eine immer größere Freiheit – etwa in seinen hymnischen Dichtungen – gewinnt.

Da nun nach der allgemeinen Vorstellung Hölderlins jeder nationale Bildungsweg sich ‚verirren‘ kann und eine solche Verirrung auch bei den Griechen durch die ins Übermäßige wachsende Betonung der Kunst tatsächlich aufgetreten ist, so fragt sich, worin die entsprechende Gefahr für die hesperische Bildung zu suchen wäre. Diese Gefahr wird am deutlichsten in einigen kurzen poetologischen Maximen zum Ausdruck gebracht, wo Hölderlin sich über die Begeisterung ausläßt:

Es giebt Grade der Begeisterung. Von der Lustigkeit an, die wohl der unterste ist, bis zur Begeisterung des Feldherrn der mitten in der Schlacht unter Besonnenheit den Genius mächtig erhält, giebt es eine unendliche Stufenleiter. Auf dieser auf und abzusteigen ist Beruf und Wonne des Dichters. (StA IV, 233)

Das ist das Maas Begeisterung, das jedem Einzelnen gegeben ist, daß der eine bei größerem, der andere nur bei schwächerem Feuer die Besinnung noch im nöthigen Grade behält. Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Gränze deiner Begeisterung. Der große Dichter ist niemals von

sich selbst verlassen, er mag sich so weit über sich selbst erheben als er will. Man kann auch in die Höhe fallen, so wie in die Tiefe. (Ebd.)

Die Gefahr kann nur in der übermäßigen Hingabe an die Begeisterung liegen, wenn diese nämlich nicht durch Besonnenheit begleitet wird. Daraus ist nun ersichtlich, worin der freie Gebrauch des Eigenen – das ‚Schwerste‘ – besteht. So wie es den Griechen aufgegeben war, in der Vervollkommnung der Kunst die Verwurzelung im feurigen Urgrund lebendig zu erhalten, die aber im Verlauf der Entwicklung verloren ging oder zumindest geschwächt wurde, so ist in der hesperischen Bildung die Erhaltung der Besonnenheit in der Begeisterung das letzte und vollendende Erfordernis.⁹ Der freie Gebrauch des Eigenen ist somit die Erhaltung des Eigenen im Fremden; er ist deswegen frei, weil er zwar der nationalen Anlage allgemein entspricht, nicht aber Vorgabe, sondern Aufgabe ist.

Der erste Brief an Böhlendorff ist Hölderlins Bekenntnis zur vaterländischen Dichtart. Unmittelbar ausgelöst wurde er allerdings durch einen Brief Böhlendorffs, der Hölderlin offenbar seine ‚dramatische Idylle‘ ‚Fernando oder Kunstweihe‘ zugesandt hatte. Dieses Werk war für Hölderlin ein ermutigendes Zeichen des „Fortschritts“ des Freundes im gemeinsamen Ringen um die vaterländische Dichtung: „Wir haben

⁹ Die herausragende Bedeutung, die der Besonnenheit in diesem Zusammenhang zukommt, ist in der Forschung manchmal zu eng gefaßt worden, etwa von Walter Hof [Anm. 1], 130f., der sie auf die Entstehungszeit der sog. Frankfurter Kurzoden bezogen wissen will, wo Hölderlin sich von der etwas weitschweifigen Art der frühen Hymnen distanziert und sich um Kürze und Prägnanz bemüht. Es wäre verwunderlich, wenn Hölderlin zu einer Zeit, da er zweifellos seine späten Hymnen im Blick hatte, sich diese längst vergangene Entwicklungsphase wieder vergegenwärtigt hätte. Das gilt auch für Peter Szondi, der als Beispiel des freien Gebrauchs des Eigenen den vermeintlichen „Einbau des *naïven*, epischen Tones in die späten Gedichte“ anführt (Szondi: Hölderlin-Studien [Anm. 1], 100). Andererseits wird Hölderlins Standpunkt noch zu undifferenziert gefaßt, wenn man darunter einen „klassischen Ausgleich von »Nüchternheit« und Begeisterung“ versteht – so Jochen Schmidt (Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Jochen Schmidt, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1992, 910) –, der dem von den Griechen erreichten entspräche, nur mit dem Unterschied, daß sich Griechen und Hesperier dem Ausgleich von entgegengesetzter Seite nähern.

ein Schiksaal.“ Was Hölderlin an Böhlendorffs Werk lobt, entspricht der schon umrissenen Bestimmung des eigenen Ziels:

Du hast an Präzision und tüchtiger Gelenksamkeit so sehr gewonnen und nichts an Wärme verloren, im Gegenteil, wie eine gute Klinge, hat sich die Elastizität Deines Geistes in der beugenden Schule nur um so kräftiger erwiesen. Diß ists wozu ich Dir vorzüglich Glück wünsche.

(StA VI, 425)

Inwiefern das Urteil auf Böhlendorffs Werk zutrifft, sei dahingestellt. Wenn aber nun die Leistung Böhlendorffs in Hölderlins Sicht vornehmlich in der Gewinnung an „Präzision und tüchtiger Gelenksamkeit“ besteht, und zwar auf der Grundlage der Wärme, die dabei nicht verloren geht, ja eher gesteigert wird, so ist es Böhlendorff gelungen (in Hölderlins Terminologie), die Begeisterung durch den Gewinn an Besonnenheit, an gekonnter Verbindung von Genauigkeit und Flexibilität noch effektiver, intensiver zu gestalten. Wenn sich der in die Höhe strebende Geist beugt, sammelt sich in ihm eine höhere Spannkraft. Das ist ein genaues Bild dessen, was Hölderlin der hesperischen Dichtung als freien Gebrauch des Eigenen zuerkennt und wozu er demnach dem Freund gratuliert.

IV

Zwischen dem ersten und dem knapp ein Jahr später entstandenen zweiten Brief an Böhlendorff liegt der Aufenthalt in Frankreich, von dem Hölderlin im ersten Teil des Briefes auch berichtet, ehe er im zweiten Teil seine Freude an der „heimatlichen Natur“ zum Anlaß nimmt, das Ziel seiner anvisierten vaterländischen Dichtart enthusiastisch auszumalen.

Die Landschaft und die Menschen in Südfrankreich haben ihm eine erste eigene Erfahrung des „gewaltigen Elements“, des „Feuers des Himmels“ gewährt und ihn damit bekannter gemacht mit dem „eigentlichen Wesen der Griechen“. Hat ihn diese Erfahrung in der Überzeugung vom elementaren Charakter des griechischen Bildungsgrundes bestärkt, so hat sie ihm wohl auch – spätestens nach der Rückkehr in die ganz andere heimatliche Natur von Nürtingen – zur Heranbildung einer

klarerer Vorstellung der Differenz des Griechischen und des Hesperischen verholten: in einem sehr prägnanten Sinne ist ihm wohl die Verwurzelung der Dichtung in der jeweils spezifischen Landschaft deutlicher bewußt geworden, die der anschließenden Charakterisierung der vaterländischen Dichtung in neuer Entschiedenheit das Gepräge gibt.

Nicht nur wurde Hölderlin auf dem Weg nach Bordeaux von der südfranzösischen Landschaft und dem „Leben in der Natur“ der dortigen Menschen ergriffen, sondern er hat sich offenbar auf dem Rückweg die in einem Pariser Museum gesammelten antiken Kunstwerke angesehen. Diese hätten sein Verständnis vom „Höchsten der Kunst“ verschärft: es komme nämlich bei der Verbindung von Begriffen in ihrer Bewegtheit und deren stofflicher Realisierung auf die „Sicherheit [...] des Zeichens“ (StA VI, 432 f.), das heißt wohl, auf die Festigkeit des dichterischen Worts an. Diese Sicherheit kommt nach Hölderlins Dichtungstheorie – ich zitiere aus dem Schluß der Abhandlung ‘Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes’ – dadurch zustande, daß Stoff und Form, Bestimmtheit und Unendlichkeit, Allgemeines und Besonderes einer Vereinigung zugeführt werden, die sich in einem „Stillstande der Bewegung“ ereignet, wodurch die „*unendliche* schöne Reflexion“ (StA IV, 265) ein sicheres poetisches Zeichen schafft. Diese Aussage ist das poetologische Äquivalent des bekannten Schlußverses der Hymne ‘Andenken’: „Was bleibt aber, stiften die Dichter“, wo aus der unendlichen Quelle der Erinnerung („Es nehmet aber / Und giebt Gedächtniß die See“) und der jeweils bestimmten Gebundenheit („Und die Lieb’ auch heftet fleißig die Augen“ [StA II, 189]) das beides verbindende und überragende – Bleibendes stiftende – poetische Wort hervorgeht. Sie gemahnt aber an die ‘Patmos’-Hymne, die in einem ähnlich lapidaren Schlußwort das Verfahren des deutschen Dichters darin erkennt, daß der feste Buchstabe „gepflegt“ (StA II, 172), das heißt, als sicheres Zeichen gestiftet wird.

Hatte den reisenden Dichter die südfranzösische Landschaft „ergriffen“, so „ergreift“ ihn nach der Rückkehr nach Nürtingen die heimatliche Natur, und zwar „um so mächtiger“, je mehr er sie studiert. Seine Beschreibung dieser Natur in ihrer grundlegenden Bedeutung, die in ein eindringliches Bekenntnis zur vaterländischen Dichtungsart einmündet, verdient eine genauere Betrachtung:

Das Gewitter, nicht blos in seiner höchsten Erscheinung, sondern in eben dieser Ansicht, als Macht und als Gestalt, in den übrigen Formen des Himmels, das Licht in seinem Wirken, nationell und als Prinzip und Schiksaalsweise bildend, daß uns etwas heilig ist, sein Drang im Kommen und Gehen, das Charakteristische der Wälder und das Zusammentreffen in einer Gegend von verschiedenen Charakteren der Natur, daß alle heiligen Orte der Erde zusammen sind um einen Ort und das philosophische Licht um mein Fenster ist jezt meine Freude; daß ich behalten möge, wie ich gekommen bin, bis hieher! (StA VI, 433)

Hier werden zunächst zwei Naturerscheinungen vergegenwärtigt, das Gewitter und das Licht. Das Gewitter in seiner Macht und seiner einbrechenden Plötzlichkeit war für Hölderlin seit jeher das ‚auerkorene Zeichen‘ (vgl. StA VI, 427) Jupiters, seine „höchste Erscheinung“. Hier wird das Gewitter aber nicht bloß in dieser Eigenschaft – „als Macht“ – genannt, sondern auch als „Gestalt, in den übrigen Formen des Himmels“, es wird somit einem weiter ausgreifenden Gesamtbild zugeordnet, das andere „Konfigurationen des Himmels“ (Wolken, Sonne) umfaßt. Die heimatliche Natur – zunächst einmal: der heimatliche Himmel – gewinnt somit einen selbständigen, Gegensätze in sich vereinigenden Charakter. In einem etwas später entstandenen Brief an Leo von Seckendorf spricht Hölderlin im gleichen Sinne von der „Architektonik des Himmels“ (12. 3. 1804, StA VI, 437). Als zweites wird das Licht genannt, das als Emanation des Höchsten „als Prinzip [...] bildend“, aber „in seinem Wirken“ auch „nationell“ ist. Das Kommen und Gehen des Lichtes, und das heißt wohl: der Tages- und Jahreszeiten, hat nämlich im spezifischen landschaftlichen Umkreis einen eigenen Charakter, von dem auch andere Züge der Landschaft geprägt sind (vom „Charakteristischen der [deutschen] Wälder“ [StA VI, 433] ist die Rede). Die heimatliche Natur – das ist das erste bemerkenswerte Moment – gewinnt also einen spezifischen Charakter, in dem das Wirken der elementaren Naturmächte eine bestimmte Gestalt annimmt. Mitten im Satz verschiebt sich nun der Fokus. Das „Zusammentreffen in einer Gegend von verschiedenen Charakteren der Natur“ enthüllt sich nicht dem leiblichen Auge des Betrachtenden, der an einem bestimmten Ort an seinem Fenster steht: es ist nur dem ‚geistigen‘ Auge zugänglich, dem vergangene Zeiten und fremde Länder gegenwärtig sind. Nur für den so Sehenden

sind „alle heiligen Orte der Erde zusammen [...] um einen Ort“. Das geistige Licht, das dieses Auge erleuchtet, ist das innere, reflektierte, das „philosophische Licht“, das sich für das innere Auge über Räume und Zeiten ausbreitet, an der französischen Landschaft den griechischen Geist und an der heimatlichen Natur den hesperischen Geist erkennt: es trägt die „poëtische Ansicht der Geschichte“, die Hölderlin auch im genannten Brief an Seckendorf anführt, wo es ihm auch um das „Nationale“ geht, „sofern es von dem Griechischen verschieden ist“. Diese Sicht ist die Perspektive, aus der Hölderlins hymnische Dichtung konzipiert ist. Das eingesehen zu haben, ist jetzt seine Freude, an die er die Hoffnung anknüpft: „daß ich behalten möge, wie ich gekommen bin, bis hieher!“ (StA VI, 433).

Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu der selbstbewußt triumphalen Ankündigung, die den Zenit von Hölderlins Selbstverständnis als hymnischer¹⁰ Dichter bildet. Die Dichter der Vergangenheit nicht mehr

¹⁰ Neuerdings hat Ulrich Gaier („Heilige Begeisterung“. Vom Sinn des Hymnischen um 1800. In: HJb 32, 2000–2001, 7–49; „Bald sind wir aber Gesang“ – Vom Sinn des Hymnischen nach 1800. In: „Es bleibt aber eine Spur / Doch eines Wortes“. Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins, hrsg. von Christoph Jamme und Anja Lemke, München 2004, 177–195; aus letzterem wird zitiert) die These aufgestellt, Hölderlins ‚vaterländischen Gesängen‘ sei die übliche Gattungsbezeichnung ‚Hymne‘ zu verweigern: es sei „nicht angemessen, von Hölderlins später Hymnik zu sprechen“ (195). Nach Gaier fehlen bei Hölderlin alle Bestandteile der Hymne: die an einen Gott oder Heros gerichtete Anrede, der Bezug auf einen Chor und eine Gemeinde, für die der Vorsänger stellvertretend spricht. Bei Hölderlin fehle in den späten Gesängen die „Präsenz einer Gottheit“, die „gläubige Gemeinde“ (189); „all dies ist imaginär“ (190), müsse „in einem poetischen Akt“ (189) erst geschaffen werden. Die Argumentation überzeugt nicht. Es zeugt von einer merkwürdig ahistorischen Betrachtungsweise, die Merkmale der hymnischen Gattung nur dann anzuerkennen, wenn sie im Rahmen einer fest verwurzelten religiösen Tradition auftreten – als ob eine dichterische Form an die Treue zu ihrer ersten Ausprägung und deren realen Umständen gebunden wäre. Geht man demgegenüber davon aus, daß die Hymne – wie andere dichterische Formen auch – einer ‚zeitnotwendig gewordenen‘ Wandlung unterworfen ist, so kommt man zu anderen Schlüssen: in einer Zeit, die sowohl von der Säkularisierung der Religion als auch von der religionsschaffenden Macht der Poesie („So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poëtisch“ [StA IV, 281]) geprägt war, stellt Hölderlins Hymnik eine historisch legitimierte Wandlung und Weiterentwicklung der Hymne dar. Die von Gaier vermißten Merkmale kehren

kommentieren zu wollen, das heißt, nicht in einer Modifikation von deren Art zu dichten, bezeugt die Freiheit auch gegenüber der antiken Überlieferung, der er so viel schuldet. An die Griechen knüpft er trotzdem an, deren eigenes Nationelles in einem bestimmten historischen Augenblick der (elementaren) Natur als höchste menschliche Bildung entsprungen war; darin liegt ihre Originalität. Denen tritt nun zum ersten Mal eine vergleichbare Originalität entgegen, die mit der gleichen Konsequenz ebenfalls aus der Natur („natürlich“), zugleich aber auch aus der neuen geschichtlichen Lage des hesperischen Vaterlands („vaterländisch“) hervortritt und eine vergleichbare Originalität beansprucht: „vaterländisch und natürlich, eigentlich originell“ (StA VI, 433).

Die vaterländische Komponente von Hölderlins Dichtungsbild wird also im zweiten Brief an Böhlendorff näher umrissen. Die elementaren Erscheinungen Gewitter und Licht gewinnen einen ‚nationellen‘ Charakter, der sowohl die spezifische Architektonik des Himmels als auch das Charakteristische der heimatlichen Natur prägt. Während die Landschaftsbilder der früheren Dichtungen oft eher allgemein gehalten sind, treten in den späteren Dichtungen die ‚vaterländischen‘ Züge in historisch-zeitlichem wie auch in geographisch-räumlichem Zusammenhang immer deutlicher hervor. Das gilt schon für einzelne Elegien: die Elegie ‚Stutgard‘ (StA II, 86–89) rühmt die Hauptstadt der Heimat: „o Fürstin der Heimath! / Glückliches Stutgard“ (v. 79f.), die in vielfältige Zusammenhänge eingebettet wird. Ihr werden zugeordnet die Biographie des Dichters (der an den nahe gelegenen „lieben Geburtsort“ [v. 39] denkt); die Landesgeschichte mit den einzeln angeführten „Landesheroen“; die „Herbstfeier“ (so der Titel des Gedichts beim Erstdruck), die im Zeichen des Dionysos steht, des „gemeinsamen Gottes“; der Blick in die Zukunft des „ahnenden Volks“, das sich auch der „Engel des Vaterlands“ erinnert – vor alledem steht dann „mündig und hell“ der „besonnene Mensch“. Der Emporstieg zur Teilnahme an der vom Ausgangsort ausstrahlenden, Raum und Zeit übergreifenden Trunkenheit vollendet sich darin, daß die Besonnenheit erhalten (oder neu gewonnen) wird. Das ist in der Terminologie der Briefe an Böhlendorff der

bei Hölderlin wieder, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Vom ‚Dichter in dürftiger Zeit‘ stammen eben ‚Hymnen in unhymnischer Zeit‘, die auf die Not und das Gebot der Zeit antworten.

freie Gebrauch des Eigenen, der Nüchternheit, die in ihre höchste Entfaltungsstufe eintritt, wenn sie sich im ursprünglich Fremden, in der Begeisterung, als Besonnenheit bewahrt.

Hinzu kommt noch ein weiteres Moment, nämlich die jeweilige Bindung des Dichters an die Gemeinschaft (Polis). Die griechische Dichtung war letzten Endes von der Gemeinschaft der Polis getragen, während der moderne Dichter – als einzelner für sich allein, einsam stehend – vor der Schwierigkeit steht, diesen Zusammenhang von sich aus herzustellen. So fängt die unvollendete Hymne ‚Der Mutter Erde‘ mit dem Vers an: „Statt offner Gemeine sing’ *ich* [Hervorhebung des Verf.] Gesang.“ (StA II, 123) Im ersten Brief an Böhlendorff wird der Beitrag des Freundes ausdrücklich deswegen begrüßt, weil die Dichter des Vaterlands ein gemeinsames Schicksal haben: „Gehet es mit dem einen vorwärts, so wird auch der andere nicht liegen bleiben.“ (StA VI, 425) (Es wird nicht immer beachtet, daß in der vielzitierten programmatischen Frage der Elegie ‚Brod und Wein‘: „wozu Dichter in dürftiger Zeit?“ [StA II, 94, v. 122] das Wort ‚Dichter‘ im Plural steht.) Die Elegie ‚Stutgard‘ nimmt auch in der Schlußstrophe den triumphalen Ton zurück und beklagt das Alleinsein des sprechenden Dichters:

*[...] – o kommt! o macht es wahr! denn allein ja
Bin ich und niemand nimmt mir von der Stirne den Traum?
Kommt und reicht, ihr Lieben, die Hand! [...]* (StA II, 89, v. 105–107)

Das heißt also: war der von seiner Geistesfülle getragene griechische Dichter (Homer) Gründer der Polis, so steht der zunächst vereinsamte, auf sich gestellte hesperische Dichter (dessen Eigenes ja die vereinzelnde Nüchternheit ist) vor der Aufgabe, den verlorengegangenen Zusammenhang der Gemeinschaft im eigenen Wort wieder zu stiften. Zu dem eher verhaltenen, schwankenden elegischen Ton gehört es, daß diese Aufgabe noch nicht sichere Konturen gewonnen hat. So beklagt die Elegie ‚Heimkunft‘ (StA II, 96–99) das Fehlen „heiliger Nahmen“, woraus eine dem Dichter eigene „Sorge“ entsteht. Das ‚Schwerste‘ ist es nämlich, Worte und Namen zu finden („Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?“ [v. 102]), um dem „ungebeten uns einst plötzlich“ (v. 49) befallenden Geist standzuhalten und die erwünschte (hesperische) mündige Besonnenheit zu wahren.

Weiteren Aufschluß über die zentrale Bedeutung der Dichtung für die nationale Kultur bietet der Brief an den Bruder vom 1. Januar 1799 (StA VI, 302–307), wo Hölderlin die „bildliche Darstellung“ und die „wirkliche Welt“ ausdrücklich parallelisiert und beidem das Ziel setzt, „alles Menschliche an uns und andern in immer freieren und innigern Zusammenhang [zu] bringen“. Ausgangspunkt ist auch hier das Eigene der Deutschen, hier der „deutsche Volkscharakter“ genannt, der gleichsam in seiner niedrigsten Erscheinungsform gefaßt wird, nämlich als „bornirte Häuslichkeit“, als „Gefühllosigkeit für gemeinschaftliche Ehre und gemeinschaftliches Eigentum“. Einen heilsamen Einfluß verspricht sich Hölderlin einmal von der „neueren Philosophie“, wie sie vornehmlich in Kant, dem „Moses unserer Nation“ verkörpert wird. Mit dem kategorischen Anspruch der Vernunft dringt die Kantische Philosophie „bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses“, deckt aber dadurch, auch wenn „sie schon sich zu einseitig an die große Selbstthätigkeit der Menschennatur hält“, das „unendliche Streben in der Brust des Menschen“ auf und ist „als Philosophie *der Zeit*, die einzig mögliche“. Hinzu kommt die „politische Lectüre“, die auch das ihre dazu beiträgt, den „Horizont der Menschen“ zu erweitern und durch die „Ansicht der weitverbreiteten Menschengesellschaft und ihrer großen Schiksaale“ den „Allgemeinsinn und die Erhebung über den eigenen engen Lebenskreis“ zu befördern. Die philosophisch-politische Bildung hat aber den Nachteil, daß sie die Menschen zwar „zu den wesentlichen, unumgänglich nothwendigen Verhältnissen, zu Pflicht und Recht, zusammenknüpft“, es aber an „Menschenharmonie“ fehlen läßt. Die Harmonie herzustellen, ist Aufgabe der Poesie, die die ins Allgemeine zielende Tendenz von Philosophie und Politik mit Persönlichem, Individuellem, mit dem Lebenskreis des Einzelnen, mit „all dem mannigfachen Laid und Glük und Streben und Höffen und Fürchten“ verbindet, das die einzelnen Menschen erleben. Das Allgemeine und das Individuelle – oder wie es im Aufsatz ‘Über Religion’¹¹ heißt – die „intellec-

¹¹ Schon in dem Aufsatz ‘Über Religion’ erkennt Hölderlin der Poesie eine ähnliche gemeinschaftsstiftende Funktion zu wie später der vaterlandsbezogenen Dichtung. „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“, heißt es. Die Poesie spiegelt aber nicht nur die religiöse Anschauung des Einzelnen wider, sondern sie schafft eine gemeinschaftliche Sphäre, in der „jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben“ (StA IV, 281) feiern.

tualen moralischen rechtlichen“ und die „physischen mechanischen historischen“ Verhältnisse (StA IV, 280) verbindet die Poesie „zu einem lebendigen tausendfach gegliederten innigen Ganzen“ (StA VI, 306). Der Poesie, in der die Stimme des Dichters – besser: der Dichter – zur Stimme des Volks wird, kommt somit bei der Herstellung eines Gemeinschaftsbewußtseins, eines vaterländischen Geistes die zentrale Rolle zu. Im Brief vom Neujahr 1799 hat Hölderlin zwar schon die zeitbedingten (philosophischen und politischen) Impulse genannt, die in die poetisch hergestellte Harmonie eingehen, er hat aber diesen Gedanken gang noch nicht ausdrücklich auf die Differenzierung der griechischen und der hesperischen Poesie bezogen: so trauert er noch der „Genialität“ und der „Frömmigkeit“ Griechenlands nach. Aber die angegebene Richtung der hesperischen Entwicklung – von der mangelnden Teilnahme an der Erhebung ins Allgemeine bis zum geistig beseelten, erweiterten Blick auf andere Orte und andere Zeiten – entspricht der Entwicklungstendenz, die Hölderlin auch später seinen Landsleuten zuspricht.

In den Briefen an Böhlendorff und in weiteren Äußerungen aus dem gleichen Zeitraum zieht Hölderlin das Fazit aus seiner langen Beschäftigung mit der griechischen Dichtung. Wichtig scheint es, daß man sich nicht nur auf das vermeintliche Wechselspiel mit den vertauschbaren Gegensätzen einläßt, sondern Hölderlins Vorstellung im Zusammenhang seines Gesamtwerks betrachtet und in die philosophische und poetologische Entwicklung seiner Zeit einzugliedern versucht. Dann wird deutlich, daß Hölderlins Entgegensetzung des Griechischen und des Hesperischen, so sehr Hölderlin (besonders in den früheren Stadien seines Werks) unter dem Einfluß Schillers stand, sich in wesentlicher Hinsicht von Schillers Standpunkt unterscheidet. Die schroffe Entgegensetzung des selbstgenügsamen ‚Naiven‘ und des auf das Ideal bezogenen ‚Sentimentalischen‘ findet bei Hölderlin keine Entsprechung. Eine Verwandtschaft besteht eher mit den geschichtsphilosophischen Spekulationen der Frühromantik, die auch in der nachkantischen idealistischen Philosophie ihren Ursprung haben. (Auch Friedrich Schlegels Vorstellung des ‚Objektiven‘ der griechischen Poesie, die in der Mythologie einen Mittelpunkt findet, entspricht in einem gewissen Sinne Hölderlins Konzeption des Ursprungs der griechischen Poesie.) Griechen-

land und Hesperien stehen für Hölderlin in einem historischen Kontinuum, wobei der entscheidende Wendepunkt am deutlichsten angegeben wird in der Vorrede zur vorletzten Fassung des 'Hyperion', wo es heißt, daß wir Menschen uns vom „Seyn, im einzigen Sinne des Worts“ losreißen, „um es herzustellen, durch uns Selbst“ (StA III, 236). Das Streben, den „ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen“, vollzieht sich als unendliche Annäherung, für die die poetische Sprache in den vereinigenden Entgegensetzungen ihres metaphorischen Charakters die einzigen sicheren ‚Zeichen‘ setzt. Da für Hölderlin die auch von eschatologischen Hoffnungen getragene eigene Zeit eine besonders glückliche Koinzidenz von ‚natürlicher‘ Gestalt und ‚vaterländischer‘ Erneuerung darstellte, bot sich in diesem welthistorischen Moment die Möglichkeit, in einer Art von ‚progressiver Nationalpoesie‘ eine dem griechischen Vorbild ebenbürtige ‚Originalität‘ zu erreichen. Von dieser Zielsetzung legen die Briefe an Böhlendorff ein beredtes Zeugnis ab.

Die Berufe der Dichter

Literatur und Alltag bei Hölderlin und Novalis

Von

Dirk von Petersdorff

In Abhandlungen zum Begriff des ‚Autors‘ findet man Bemerkungen zur Herkunft: Mit dem lateinischen ‚auctor‘ wird schon in der Antike der Erzeuger eines schriftlichen Werkes bezeichnet. Man findet Ausführungen zum historischen Wandel dieses allgemeinen Begriffs, wobei die Erfindung der Genieästhetik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen entscheidenden Einschnitt darstellt. Mit der Abwendung von der Regelpoesie werden Individualität und Innovation zu maßgeblichen Kategorien des Literatursystems. Das ‚Genie‘, das ein Autor besitzt, stellt aber nicht nur eine ästhetische Größe dar, sondern dient auch als Argument in naturrechtlichen Diskursen: Die individuelle geistige Naturgabe begründet auch den Eigentumsanspruch des Erzeugers gegenüber seinen künstlerischen Produkten; später heißt dies Urheberrecht. So entspricht dem poetologischen Wandel ein sozial- und rechtsgeschichtlicher. Im 18. Jahrhundert entsteht auch der Autor als Rechtssubjekt, und erst nach dieser Weichenstellung kann sich die moderne Vorstellung etablieren, wonach der Autor Texte produziert und anbietet; in Preußen wird der entsprechende Zustand 1794 kodifiziert.

Ebenso werden in den Darstellungen die neueren literaturtheoretischen Debatten zur Instanz des Autors referiert, in denen im Gefolge von Poststrukturalismus und Diskurstheorie die Gestaltungsfreiheit und Werkhoheit bezweifelt wurden. Der Autor geriet zum Durchgangsort von Stimmen und Strömen, zum Knotenpunkt in einem Netzwerk; er verlor die Kontrolle über seinen Text, dessen Einheit und Abgeschlossenheit ebenfalls in Frage gestellt wurden.

In einer Gegenbewegung der letzten zehn Jahre wurde auf die literaturwissenschaftliche Notwendigkeit der Autorinstanz hingewiesen, et-

wa für die Interpretationspraxis und die Literaturgeschichtsschreibung. Gleichzeitig wurden philosophische Argumente gegen die Abschaffung von Subjektivität vorgebracht, die die Selbstreferenz des Ichs sowie das individuell erkennende Bewußtsein für nicht reduzierbar erklärten.¹ Auch wenn die Behauptung vom ‚Tod des Autors‘ weitgehend als revidiert gelten kann, so sind doch die Widersprüchlichkeit und Kontextgebundenheit literarischer Texte, die der Poststrukturalismus herausgestellt hatte, im allgemeinen literaturwissenschaftlichen Bewußtsein seitdem stärker präsent. Betont wird das Umfeld, in dem Texte formuliert werden, und das Interesse richtet sich auf externe Faktoren, die auf den Autor und seine Arbeit einwirken.

An diese Situation schließen die folgenden Überlegungen an, die gegenüber den teilweise recht abstrakt geführten Autor-Debatten aber konkret werden sollen.² Es geht um die empirischen Autoren Friedrich Hölderlin (1770–1843) und Friedrich von Hardenberg (1772–1801), wobei nach der Lebenspraxis, nach Spannungen in der Biographie und schließlich nach dem Verhältnis von Lebensform und Kunstverständnis gefragt wird. Von Spannungen ist deshalb zu sprechen, weil beide Autoren sich als ‚Dichter‘ verstehen: Sie produzieren autonome, mit ästhetischen Kategorien bestimmte Literatur und sprechen dieser Literatur eine außerordentlich hohe Bedeutung zu. Denn beide gehören in jenes literarische Feld der Goethezeit, in dem der Autor eine geschichtsphilosophische Funktion beansprucht, wo er glaubt, die Gesellschaft als ganze repräsentieren, ihre wahren Interessen formulieren zu können. In Hölderlins und Hardenbergs Fall kommt hinzu, daß der Dichterberuf eine metaphysische Komponente enthält: Man ist mit dem Priester verwandt. Diesem weitgehenden Anspruch steht die Tatsache gegenüber, daß beide nicht ausschließlich für die Literatur leben, sondern einer Be-

¹ Hans Michael Baumgartner: Welches Subjekt ist verschwunden? Einige Distinktionen zum Begriff der Subjektivität. In: Das Verschwinden des Subjekts, hrsg. von Hermann Schrödter, Würzburg 1994, 19–28; 26.

² Hervorgegangen aus der von mir geleiteten Arbeitsgruppe auf der Jahrestagung der Hölderlin-Gesellschaft vom 3.–6. Juni 2004 in Leipzig. Für wertvolle Hinweise zur Semantik der Hölderlinschen Briefe danke ich Gerhard Kurz; für Bemerkungen zum Los des freien Autors und den Gesetzen des Literaturbetriebs Uwe Kolbe; für das Beharren auf Transzendenz als eigentlich entscheidender Instanz zur Bestimmung des Selbst Dorothea Hölscher-Lohmeyer.

rufstätigkeit nachgehen. Dies ist in den Debatten zuletzt oft vergessen worden: Zwar entwickelt sich im späten 18. Jahrhundert ein „Sozialsystem Literatur“³, zwar kommt es zu einer Professionalisierung des Schriftstellers, gibt es einen Markt und eine einigermaßen verlässliche Literaturvermittlung, doch können die wenigsten Autoren von ihren Erzeugnissen leben, sind die wenigsten als freie Autoren zu bezeichnen.

Es ist nun interessant zu sehen, wie sie mit dieser Situation umgehen, wie sie ihre Berufstätigkeit deuten. Man kann fragen, ob der Versuch einer Vermittlung von Literatur und beruflicher Lebenspraxis unternommen wird oder ob hier zwei getrennte Welten existieren, die im Konflikt miteinander stehen. Herangezogen werden dazu Briefe, die zwar nicht als unvermittelter, aber doch relativ direkter Selbstaussdruck gelesen werden können. Natürlich ist die Adressatenbezogenheit des Sprechens zu bedenken, doch bietet der Brief in vielen Fällen einen Freiraum von Rollenerwartungen und die Möglichkeit zu ungeschützter Reflexivität. In jedem Fall zeugen die Briefe davon, daß die Teilhabe der Autoren an anderen gesellschaftlichen Bereichen Auswirkungen auf ihr Literaturverständnis, ihre Texte und ihr Handeln im Kunstsystem hat. Dieses ist nicht als abgeschlossener, nur Eigengesetzten unterliegender Bereich zu verstehen, in dem Umwelt lediglich als Material vorkommt, das es zu ästhetisieren gilt. Die Menschen, die hier agieren, sind Mischexistenzen, und die Erfahrungen, die sie in anderen Bereichen der Gesellschaft sammeln, stehen in einem Zusammenhang mit ihrem ästhetischen Handeln.

Das geteilte Gemüt: Hölderlin

Friedrich Hölderlin war nach Abschluß seines Studiums an der Tübinger Universität bekanntlich als Hauslehrer tätig. Da er die für Absolventen des Stifts vorgesehene Arbeit im kirchlichen Dienst nie aufnahm und wiederholt Angebote ablehnte, war dies für ihn keine Übergangslösung, sondern blieb eine Tätigkeit, auf die er immer wieder bis zum Jahr 1802 und seiner Reise nach Bordeaux zurückgreifen mußte.⁴ Aufschlußreich

³ Siegfried J. Schmidt: Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1989; zum Autor 285–319.

⁴ Zu Hölderlins Berufstätigkeit und Selbstverständnis das Porträt von Gerhard Kurz: Der deutsche Schriftsteller: Hölderlin. In: Metamorphosen des Dich-

für das Verständnis des Berufes ist ein Brief an die Mutter vom 10. Oktober 1798 (MA II, 704–708). Dieser Brief ist an einem lebensgeschichtlichen Wendepunkt geschrieben, denn Hölderlin hat soeben die Hauslehrerstelle bei der Familie Gontard in Frankfurt aufgegeben und ist nach Homburg umgezogen. In der Rechtfertigung dieser ökonomisch riskanten Entscheidung berichtet er zunächst, daß er durch „Schriftstellerarbeit“ und durch Ersparnisse aus seiner Bezahlung bei den Gontards „500 fl [Gulden] zusammengebracht“ habe. Mit diesem Betrag sieht er sich „auf ein Jahr von ökonomischer Seite völlig gesichert“. (Daß er hier zu optimistisch kalkuliert, wird sich später zeigen.)⁵ Er fährt dann fort, daß seine Gesundheit „durch die anstrengende Verbindung meiner Berufsgeschäfte und meiner eignen Arbeiten“ (MA II, 705) geschwächt worden sei. Deutlich wird damit die unterschiedliche Bewertung von Berufstätigkeit und ästhetischen Arbeiten: Nur diese zählen zum Kern der Person, werden als etwas Eigenes angesehen. Der Beruf scheint demgegenüber als Fremdbestimmung erfahren zu werden. Weiterhin zeigt sich, daß die Notwendigkeit, in zwei gesellschaftlichen Bereichen Leistungen zu erbringen, erhebliche Anstrengungen mit sich bringt.

Im Fortgang des Briefes wird deutlich, daß damit sowohl körperliche als auch mentale Schwierigkeiten gemeint sind. Denn auch wenn Hölderlin seine Arbeit im pädagogischen Bereich gegenüber der Literatur herabsetzt, so gelingt es ihm doch nicht, im Umgang mit den Kindern eine rein pragmatische Haltung einzunehmen, die Hofmeisterstelle, wie man heute sagen würde, als Job anzusehen. Er schreibt:

[...] daß eben das Interesse, das ich für diese Kinder fühlte, mir schlechterdings nicht erlaubte, meine Erziehung mir auf irgend eine Art bequem

ters. Das Selbstverständnis deutscher Schriftsteller von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hrsg. von Gunter E. Grimm, Frankfurt a.M. 1992, 120–134.

⁵ Denn im August 1799 sind die Ersparnisse aufgebraucht und Hölderlin benötigt finanzielle Unterstützung durch die Mutter (Brief vom 27. August 1799, MA II, 805 f.); auch dies natürlich eine demütigende Situation. Aus verschiedenen Erbschaften existierte ein Familienvermögen. Die Anteile des Sohnes verwaltete die Mutter, um aus den Zinsen Unterhaltszuschüsse für ihn zu finanzieren. Zu dieser finanziellen Konstellation vgl. den für Hölderlins soziale Situation und seinen Berufsweg außerordentlich ergiebigen Aufsatz von Gerhard Sauder: Hölderlins Laufbahn als Schriftsteller. In: HJb 24, 1984–1985, 139–166.

zu machen. Die Liebe die sie zu mir hatten, und der glückliche Erfolg meiner Bemühungen erheiterte mich dann auch oft und machte mir das Leben leichter. (MA II, 706)

Auch der Beruf beansprucht also die Person als ganze, löst zum Beispiel Gefühle aus, verlangt Energien, die dann im ästhetischen Bereich fehlen. Das Ich läßt sich nicht einfach aufspalten, aber Berufstätigkeit und Literatur können von Hölderlin auch nicht in einen Zusammenhang gebracht werden, so daß ein Konfliktverhältnis entsteht. Die Poesie, so erklärt Hölderlin der Mutter in einem anderen Brief, fordert ein „gesammeltes und ungetheiltes Gemüth“ (29. Januar 1800, MA II, 853).⁶

Um diese Einheitserfahrung geht es; daß sie als Schriftsteller und Hauslehrer nicht herzustellen war, ist keineswegs selbstverständlich. Denn die Pädagogik als Menschenbildung steht nicht zwangsläufig in einem Gegensatz zum ästhetischen Bereich. Wenn Hölderlin über seinen Schüler Henry Gontard schreibt, daß dieser „ein trefflicher Knabe, voll seltner Anlagen, und in so manchem ganz nach meinem Herzen“ (MA II, 707) gewesen sei, dann ließe sich der Unterricht als Teil jener ‚ästhetischen Erziehung des Menschen‘ deuten, die als Idee die gesamte Goethezeit überwölbt. Hölderlin hatte entsprechende Versuche auch unternommen. Sein erster Schüler, der Sohn Charlotte von Kalbs, sollte mit Idealen Kants und Rousseaus erzogen, zum „Bewußtsein seiner sittlichen Freiheit“ gebracht werden (April 1794, MA II, 525). Und vor Antritt der Stelle bei den Gontards hatte er ein ausführliches Erziehungsprogramm entworfen und erklärt, „daß in unserer jezigen Welt die Privaterziehung noch beinahe das einzige Asyl wäre, wohin man sich flüchten könnte mit seinen Wünschen und Bemühungen für die Bildung des Menschen.“ (2. September 1795, MA II, 591)

In der pädagogischen Praxis allerdings stellt sich das Gefühl, einen übergreifenden Sinn zu verfolgen, an der „Bildung des Menschen“ be-

⁶ Solche Äußerungen sind auch als Teil einer umfassenden Auseinandersetzung mit der modernen differenzierten Gesellschaft und den in ihr auftretenden Identitätsschwierigkeiten zu lesen; in der Literatur um 1800 wird diese Auseinandersetzung an vielen Stellen geführt. Deutlich wird hier auch, daß die um 1800 in der Philosophie und Ästhetik geführten Debatten um die Einheit des Subjekts eine lebenspraktische Dimension besitzen.

teilt zu sein, offenbar nur selten ein. Stattdessen gibt es innere und äußere Konflikte, die durch den Umzug nach Homburg aufgelöst werden sollen. Mit der Veränderung der Lebensform aber entstehen neue Schwierigkeiten. Homburg wurde als Wohnort deshalb gewählt, weil Hölderlins Freund Isaak von Sinclair dort lebte und eine Stellung am Hof besaß; zur Abfassungszeit des Briefes war er gerade zum Regierungsrat ernannt worden. Damit droht aber wiederum die Abhängigkeit. Auf Sinclairs Angebot, „Kost und Logis um ein Geringes bei ihm zu nehmen“, antwortet Hölderlin mit der Sorge, „in eine gewisse Dependenz“ von ihm zu geraten (10. Oktober 1798, MA II, 705). Deshalb einigt man sich schließlich auf einen Wohnort außerhalb von Sinclairs Haus, für den Hölderlin regulär bezahlt.

In dieser Konstellation überschneiden sich verschiedene Autortypen, und man erkennt, daß ein einliniges Modell von Literaturgeschichte der realen Komplexität von Biographien nicht gerecht wird. Der Autor des 18. Jahrhunderts stellt vielmehr in der Regel einen „Mischtyp“ aus verschiedenen Existenzformen dar.⁷ Denn mit einem Umzug an den Homburger Hof würde Hölderlin in die Nähe jenes mäzenatischen Modells geraten, das man der frühen Neuzeit zurechnet, dessen Spätformen aber um 1800 noch vorhanden sind. (Auch die Weimarer Welt ist keine Welt freier Autoren, und man kann durchaus fragen, ob die dort entwickelten ästhetischen Positionen nicht in einem Zusammenhang mit der Abgeschlossenheit und Abgesichertheit des kleinen ästhetischen Staates stehen.) Hölderlin lehnt Sinclairs Angebot zwar ab und will kein Hofdichter werden. Doch wurde er immerhin offiziell am Hof vorgestellt, zog Vorteile aus der Stellung Sinclairs und verfaßte ein Widmungsgedicht an die Prinzessin Auguste (MA I, 248f.). Eines seiner größten Gedichte, ‚Patmos‘, ist dem Landgrafen von Homburg gewidmet und wurde diesem zum Geburtstag überreicht.⁸

⁷ Herbert Jaumann: Emanzipation als Positionsverlust. Ein sozialgeschichtlicher Versuch über die Situation des Autors im 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 11, 1981, Heft 42: Der Autor, 46–72.

⁸ Im Jahr 1804 ergibt sich ein neues Verhältnis zum Homburger Hof: Sinclair bittet darum, eine ihm schon zugesagte Gehaltserhöhung zu verwenden, um Hölderlin als Hofbibliothekar einzustellen. Diese Bitte wird gewährt, wobei Hölderlin offenkundig keine entsprechende Tätigkeit mehr ausgeübt hat. Die Situation steht allerdings schon im Zeichen der zunehmenden Krankheit. Es ist

Grundsätzlich aber unternimmt Hölderlin mit der Umsiedlung nach Homburg den Versuch, als freier Autor zu leben: Er spricht von einer „unabhängigern Lage“ und zitiert als äußere Instanz Sinclair, der ihm geraten habe, sich „durch ungestörte Beschäftigung endlich einen gel tenden Posten in der gesellschaftlichen Welt vorzubereiten.“ (MA II, 705) Daß man mit der Literatur einen bestimmten sozialen Status erreichen kann, daß der Beruf des Autors zu den bürgerlichen Berufen gehört,⁹ wird einerseits aus strategischen Gründen mit Blick auf die Mutter betont, entspricht aber durchaus Möglichkeiten, die um 1800 vorhanden waren. Es gelang aber nur wenigen Autoren, im Literatursystem so zu agieren, daß sie von den entsprechenden Einnahmen leben konnten, und Hölderlin gehörte schon aufgrund der Komplexität seiner Texte nie dazu. Vielmehr steht sein Lebensweg für die Schwierigkeiten gerade jenes Künstlertyps, der um 1800 die Autonomisierung der Kunst am konsequentesten betrieb.¹⁰

Aus mehreren Briefen des Jahres 1799 geht hervor, wie Hölderlin sich um ein Zeitschriftenprojekt mit dem Titel ‚Iduna‘ bemüht, das ihm eine finanzielle Grundlage sichern soll. Dies ist ein im Kontext von Spätaufklärung, Klassik und Romantik typischer, aber außerordentlich schwieriger Weg der Existenzsicherung. Der Literaturbetrieb reagiert darauf so, wie es seiner Professionalisierung und damit auch Ökonomisierung entspricht. Er mahnt nämlich beim Autor Kriterien an, die für den Verkauf von Texten von Bedeutung sind: Für das Zeitschriftenprojekt solle Hölderlin, so erklärt der Verleger Steinkopf wiederholt und eindringlich, Männer mit prominenten Namen gewinnen (vgl. Brief vom 13. Juni 1799 und vom 5. Juli 1799, MA II, 773f. und 784). Die Qualität der Beiträge ist dabei offenkundig nicht entscheidend: „Wenn diese Männer nur hier und da etwas liefern, so ist es hinlänglich, an ihrem Namen ist hauptsächlich gelegen“. In die gleiche Richtung zielt die in Hölderlins Fall schon kuriose Bemerkung Steinkopfs, er möge seine ei-

historisch interessant, daß diese Konstellation mit den politischen Umwälzungen des Jahres 1806 zerbricht. Nach der Aufhebung der Grafschaft Hessen-Homburg sieht Sinclair keine Möglichkeit mehr, Hölderlin zu unterstützen: Das mäzenatische Modell des Hofdichters war an das alte Reich mit seinen zahlreichen kleinen und mittleren Herrschaften gebunden.

⁹ Kurz [Anm. 4], 127.

¹⁰ Jaumann [Anm. 7], 53.

genen Texte doch etwas mehr „popularisieren“ (18. September 1799, MA II, 822).¹¹

Auch die neue Rolle als freier Autor bringt also erhebliche Schwierigkeiten mit sich. Auch hier kommt es zu spannungsgeladenen Umweltkontakten. Hölderlin unternimmt denn auch weitere Versuche, Erfahrungen, die er in der Gesellschaft sammelt, in ein Verhältnis zur Literatur zu setzen. Ergiebig ist ein Brief an den Freund Neuffer vom Ende des Jahres 1798, der über das antagonistische Verhältnis von Kunst und Alltag, wie es in dem Brief an die Mutter beschrieben wurde, hinausgeht (vgl. Brief vom 12. November 1798, MA II, 710–713). Zunächst werden Merkmale der eigenen Persönlichkeit konstatiert: „Ach! die Welt hat meinen Geist von früher Jugend an in sich zurückgeschleucht, und daran leid’ ich noch immer.“, schreibt er hier und blickt auf eine Lebensgeschichte zurück, in der er immer wieder mit Herausforderungen im öffentlichen Raum konfrontiert wurde, denen er auswich. Es folgt dann eine ausführliche Selbstdiagnose, die den Versuch einer Vermittlung von Erfahrungen „im wirklichen Leben“ mit ästhetischen Ideen und Vorstellungen unternimmt. Dieser Versuch imponiert neben seiner sprachlichen Kraft durch eine Haltung, die man Tapferkeit nennen muß:

Es fehlt mir weniger an Kraft, als an Leichtigkeit, weniger an Ideen, als an Nüancen, weniger an einem Hauptton, als an mannigfaltig geordneten Tönen, weniger an Licht, wie an Schatten, und das alles aus Einem Grunde; ich scheue das Gemeine und Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr. Ich bin ein rechter Pedant, wenn du willst. Und doch sind, wenn ich nicht irre, die Pedanten sonst so kalt und lieblos, und mein Herz ist doch so voreilig, mit den Menschen und den Dingen unter dem Monde sich zu verschwistern. Ich glaube fast, ich bin aus lauter Liebe pedantisch, ich bin nicht scheu, weil ich mich fürchte, von der Wirklichkeit in meiner Eigensucht gestört zu werden, aber ich bin es, weil ich mich fürchte, von der Wirklichkeit in der innigen Theilnahme gestört zu werden, mit der ich mich gern an etwas anderes schließe; ich fürchte, das

¹¹ Vgl. auch Brief vom 9. Juli 1799, MA II, 791, den Wunsch nach Texten Hölderlins, „aber so einfach, als es ihm nur möglich, besonders mit etwas mehr Eschichte“.

warme Leben in mir zu erkälten an der eiskalten Geschichte des Tags und diese Furcht kommt daher, weil ich alles, was von Jugend auf zerstörendes mich traf, empfindlicher als andre aufnahm, und diese Empfindlichkeit scheint darinn ihren Grund zu haben, daß ich im Verhältniß mit den Erfahrungen, die ich machen mußte, nicht fest und unzerstörbar genug organisirt war. Das sehe ich. Kann es mir helfen, daß ich es sehe? Ich glaube, so viel. Weil ich zerstörbarer bin, als mancher andre, so muß ich um so mehr den Dingen, die auf mich zerstörend wirken, einen Vortheil abzugewinnen suchen, ich muß sie nicht an sich, ich muß sie nur insofern nehmen, als sie meinem wahrsten Leben dienlich sind. Ich muß sie wo ich sie finde, schon zum voraus als unentbehrlichen Stoff nehmen, ohne den mein Innigstes sich niemals völlig darstellen wird. Ich muß sie in mich aufnehmen, um sie gelegentlich (als Künstler, wenn ich einmal Künstler seyn will und seyn soll) als Schatten zu meinem Lichte aufzustellen, um sie als untergeordnete Töne wiederzugeben, unter denen der Ton meiner Seele um so lebendiger hervorspringt. Das Reine kan sich nur darstellen im Unreinen und versuchst Du, das Edle zu geben ohne Gemeines, so wird es als das Allerunnatürlichste, Ungeheimteste dastehn, und zwar darum, weil das Edle selber, so wie es zur Äußerung kömmt, die Farbe des Schiksaals trägt, unter dem es entstand, weil das Schöne, so wie es sich in der Wirklichkeit darstellt, von den Umständen unter denen es hervorgeht, nothwendig eine Form annimmt, die ihm nicht natürlich ist, und die nur dadurch zur natürlichen Form wird, daß man eben die Umstände, die ihm nothwendig diese Form geben, hinzunimmt. (MA II, 711 f.)

Wenn der Brief in der Geschichte des 18. Jahrhunderts eine herausragende Rolle in der Selbstanalyse einnimmt, wenn sich im Medium des Briefes freigesetzte Individuen ihrer Struktur vergewissern und dabei persönliche Überlegungen mit philosophischen Reflexionen verbinden, dann stellen solche Briefe den Gipfelpunkt dieser Entwicklung dar.¹² Dabei besteht der Text aus einer Diagnose und aus einer Schlußfolgerung, die auf eine Veränderung in der Weltwahrnehmung und der literarischen Praxis zielt. Die Diagnose bezieht sich auf Defizite der eigenen

¹² Die Entwicklung ist dokumentiert in: Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentar, Essays, hrsg. von Angelika Ebrecht, Regina Nörtemann und Herta Schwarz, Stuttgart 1990.

Dichtung, die ein unausgewogenes Verhältnis von Ideen und Empirie aufweist. Der Mangel an Konkretion, an Vielfalt und Fülle wird auf die Struktur der eigenen Person, auf die Scheu vor gesellschaftlichen Mechanismen zurückgeführt. Hölderlin besitzt ein starkes Verlangen nach Synthese, das aber im Alltag mit Gegensätzen und mit Spannungen konfrontiert wird. Solche Gegensätze benennt der Brief, wenn er Licht und Schatten, Wärme und Kälte gegenüberstellt. Während der erste Impuls dahingeht, den Schatten und die Kälte des öffentlichen Raums zu meiden, sich auf sich selbst zurückzuziehen, verordnet sich Hölderlin nun ein Therapieprogramm, in dem er lernen soll, bedrängenden Erfahrungen einen Sinn abzugewinnen, sie nämlich als nützlich, ja unentbehrlich für das „wahrste Leben“, also für die Literatur, zu begreifen.

Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie, die durchscheint, kann man von einem dialektischen Denken sprechen.¹³ In der Natur und in der Gesellschaft wirken antagonistische Kräfte, die aber in ihrem Gegeneinander als Einheit zu begreifen sind, ein Ganzes konstituieren: Das „Reine“ ist nicht zu denken ohne das „Unreine“, und in einem richtigen Verständnis wird ihr Gegensatz überwunden, aufgehoben. Diese Denkweise wird nun auf die Lebenspraxis bezogen: Der Realitätskontakt mit allen seinen Problemen wird als notwendig zur Produktion von Dichtung angesehen. Der Autor benötigt Erfahrungen, Inhalte, Stoff, um seine Absichten darstellen zu können, er benötigt das Häßliche, um das Schöne als solches kenntlich werden zu lassen. Auch wenn man von den philosophischen Voraussetzungen absieht, beschreibt Hölderlin hier ein in der Moderne virulentes Problem freier Autorschaft. Denn ein freier Autor, der nur in der kulturellen Sphäre lebt, ist von einem Mangel an Weltkenntnis bedroht. In einem vergleichbaren Zusammenhang hat Goethe die Schwierigkeiten mit seiner Weimarer Arbeit geschildert, aber gleichzeitig betont, wie wichtig die Erfahrungen aus der Berufstätigkeit für seine Literatur gewesen sind.¹⁴

¹³ Panajotis Kondylis: Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979.

¹⁴ Gerhard Sauder und Karl Richter: Vom Genie zum Dichter-Wissenschaftler. Goethes Auffassungen vom Dichter. In: Metamorphosen des Dichters [Anm. 4], 84–104; 90f. Auch Goethe ist im übrigen mit dem erörterten Problem der Herstellung eines Zusammenhanges verschiedener Wirklichkeits-

Man kann also feststellen, daß Hölderlin in diesem Brief an Neuffer eine neue Ausrichtung des Verhältnisses von Literatur und Umwelt vornimmt. Dennoch merkt man dem Brief an, daß der Autor sich dazu überreden muß. Denn die Dichtung bleibt das „wahrste Leben“, und auch im Syntheseversuch wirken die alten Bewertungen weiter. Die andere Welt ist notwendig für die Dichtung, aber sie bekommt keinen eigenen Wert, sondern erhält ihren Wert nur dadurch, daß sie der Darstellung bestimmter Ideen dient. Wenn Hölderlin schreibt, daß das Schöne in der Wirklichkeit erscheint und von den äußeren Umständen eine Form erhält, dann ist hier deutlich ein dualistisches Denken zu erkennen, dann wirkt die metaphysische Tradition weiter.¹⁵ Dieser Dualismus wird in dem Brief zwar entschärft, nicht aber wirklich aufgehoben. Für Hölderlin ist damit aber schon der äußerste Punkt erreicht, denn um 1800 wird sein Denken wieder von einem Gegensatz zwischen literarisch artikulierten Hoffnungen und existierender Umwelt geprägt. Politische Enttäuschungen über die Entwicklung in Frankreich, auf die immer wieder hingewiesen worden ist, spielen dabei eine Rolle, aber eben auch der scheiternde Versuch, eine Existenzform als Autor zu finden, eine Einheit der Person mit ihren verschiedenen Erfahrungen und Praktiken zu gewinnen.

Das Gesamtkunstwerk: Novalis

Andere Vorstellungen zum Verhältnis von Berufstätigkeit, gesellschaftlicher Position und Literatur findet man bei Friedrich von Hardenberg. Im Januar 1799 schreibt er an Caroline Schlegel:

bereiche beschäftigt gewesen: „Nur im innersten meiner Plane und Vorsätze, und Unternehmungen bleib ich mir geheimnißvoll selbst getreu und knüpfe so wieder mein gesellschaftliches, politisches, moralisches und poetisches Leben in einen verborgenen Knoten zusammen.“ Johann Wolfgang Goethe: Das erste Weimarer Jahrzehnt. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 7. November 1775 bis 2. September 1786, hrsg. von Hartmut Reinhardt, Frankfurt a.M. 1997, 460 (21. November 1782 an Knebel).

¹⁵ Kondylis [Anm. 13] hat dementsprechend die Entwicklung der Dialektik aus Traditionen der Metaphysik betont: Die Geburtstätte der dialektischen Strukturen liegt nicht im Sozialtheoretischen, sondern im Metaphysischen (13).

Seit 2 Monaten ist alles bey mir ins Stocken gerathen, was zum liberalen Wesen gehört. Nicht 3 gute Ideen hab ich in dieser geraumen Zeit gehabt. Jezt leb ich ganz in der *Technik*, weil meine Lehrjahre zu Ende gehn, und mir das bürgerliche Leben mit manchen Anforderungen immer näher tritt. Für künftige Pläne sammle ich nur jezt und gedenke vielleicht diesen Sommer manches Angefangne oder Entworfnе zu vollenden. Die Poësie mit lebendigen Kräften, mit Menschen, und sonst gefällt mir immer mehr. Man muß eine poëtische Welt um sich her bilden und in der *Poësie* leben. Hieher gehört mein mercantilischer Plan. Diesem ordne ich die Schriftstellerey unter. Ich lobe W[ilhelm] wegen seines lebhaften Treibens der Professorey. Auch dies gehört zur *schönen*, liberalen Oeconomie, dem eigentlichen Element der gebildeten Menschen.¹⁶

Hier wird ein weitgefaßter Begriff von Poesie verwendet. Ziel des Menschen soll es sein, sein gesamtes Handeln als poetisch zu verstehen, und damit ist gemeint, daß alle Anteile des Lebens eine symbolische Bedeutung erhalten und als Teil eines sinnhaften Zusammenhanges erfahren werden sollen. Die Technik, das bürgerliche Leben und die Lehrtätigkeit: Sie sind nicht als Pflichten, als notwendige Übel anzusehen, und sie sind auch nicht nur notwendiger Schatten zum Licht, sondern strahlen selber aus. Verstehen läßt sich dieser Lebensplan, wenn man ihn mit der Idee des Romantisierens verbindet, die eben keine nur auf die Literatur im engen Sinne bezogene Vorstellung ist, sondern auf die gesamte Lebenspraxis zielt. Wenn es in dem entsprechenden Fragment heißt, daß das „Gemeine einen hohen Sinn“ bekommen, das „Bekannte die Würde des Unbekannten“ erhalten soll,¹⁷ dann wird im Brief an Caroline Schlegel eine Anwendung auf den Alltag vorgenommen. Die soziale Interaktion, der Umgang mit Menschen, aber auch mit „lebendigen Kräften“, womit die Naturkräfte gemeint sein können, und schließlich auch die Berufstätigkeit sind Teile einer sinnlich reizvollen Einheit.

Friedrich von Hardenberg verkörpert ein anderes Modell als Hölderlin. Er entstammte dem Landadel und besaß dadurch bessere Ausgangsbedingungen. Allerdings mußte auch er einen anstrengenden bür-

gerlichen Berufsweg gehen, der mit dem Jura-Studium beginnt, das er 1790 in Jena aufnimmt. Wie Hölderlin hat er in dieser Zeit erheblich mit der eigenen Person zu kämpfen, attestiert sich immer wieder fehlende Festigkeit und versucht, seinem Lebensweg ein bestimmtes Ziel zu setzen. Nachdem er das juristische Examen mit familiärem Nachdruck abgelegt hat, folgt der Referendardienst, in dem er mit Verwaltungstätigkeiten beschäftigt ist. Schon hier gelingt es ihm aber, zu seinem Ausbilder, dem Kreisamtmann Just, und zu dessen Frau ein geradezu freundschaftliches Verhältnis zu begründen. Ebenso gelingt es ihm, die Arbeit nicht als notwendiges Pflichtprogramm anzusehen, sondern als Teil einer Selbsterweiterung und Vervollkommnung der Person zu begreifen; mit einer pointierten Formulierung von Hermann Kurzke: „Er hatte die Gabe, immer das gut zu finden und zu machen, was das Leben ihm abverlangte.“¹⁸

1796 nimmt Hardenberg eine Tätigkeit beim kursächsischen Salinendirektorium in Weißenfels auf, womit eine Phase hoher beruflicher Anforderungen beginnt. Da er im Bergbau tätig ist, beschäftigt er sich näher mit den Naturwissenschaften, um diese Beschäftigung mit der Aufnahme eines Studiums an der Bergakademie im sächsischen Freiberg zu intensivieren. Hier bildet er sich in Fächern wie Geologie, Mineralogie, Bergbaukunde, Chemie und Mathematik weiter, und an verschiedenen Stellen wird nun deutlich, wie Novalis die Naturwissenschaften, und damit eben die Gegenstände seines Berufes, in einen größeren Zusammenhang einzubinden versucht. „[...] die Wissenschaften müssen alle poëtisiert werden“, schreibt er 1798 an August Wilhelm Schlegel, und dahinter steht die Absicht, Einheit in der Empirie zu stiften, dieser eine Bedeutung, einen Sinn zu verleihen. Auf den Autor bezogen, geht es dabei auch um die Bewahrung von Identität. Denn diese ist durch Erfahrungen der Heterogenität, wie sie im Studium der Naturwissenschaften auftreten, bedroht. Hier soll die Romantisierung helfen: Seine „alte Neigung zum Absoluten“ hat ihn, so Novalis im gleichen Brief, „auch diesmal glücklich aus dem Strudel der Empirie gerettet“.¹⁹ Im literarischen Werk, so in den ‚Lehrlingen zu Saïs‘, sind es Jünglinge in einer Bildungsanstalt, die einen höheren „Schlüssel“ suchen, mit dem es möglich

¹⁶ Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hrsg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, 3 Bde., München 1978–1987, Bd. 1, Brief vom 20. Januar 1799, 684–686; 685.

¹⁷ Novalis [Anm. 16], Bd. 2, 334.

¹⁸ Hermann Kurzke: Novalis, München 1988, 20.

¹⁹ Novalis [Anm. 16], Bd. 1, 661–663; 662 und 661.

wird, die vielen einzelnen Phänomene in der Natur als Buchstaben einer großen Schrift zu lesen. Im fünften Kapitel des 'Heinrich von Ofterdingen' ist es ein Bergmann, der aus seinem Berufsleben erzählt und dabei die Tätigkeit in den Stollen in verschiedener Form deutet, ihr einen moralisch-praktischen, einen anthropologischen und einen religiösen Sinn verleiht.²⁰

1799 kehrt Hardenberg in die Tätigkeit in den Salinen zurück und wird zum Assessor ernannt. Ein Jahr später, schon gezeichnet von der schließlich zum Tode führenden Krankheit, wird ihm eine Position als Amtshauptmann in der Bergwerksverwaltung zugesprochen. Zweifellos handelt es sich hierbei um eine berufliche Karriere, auch wenn finanziell eine Abhängigkeit vom Vater lange bestehen blieb.²¹ Dieser Berufsweg kostete so viel Zeit und Kraft, daß Novalis in einem Brief an Rahel Just schreiben konnte: „Die Schriftstellerei ist eine Nebensache – Sie beurteilen mich wohl billig nach der Hauptsache – dem praktischen Leben.“²² Auch wenn dies in einem Brief an die Frau seines Ausbilders steht und wenn die Bezeichnung der Literatur als „Nebensache“ wohl nicht ganz zutrifft, so besitzt die Aussage doch einen wahren Kern. Denn Novalis unternimmt den Versuch, die im engeren Sinn literarische Arbeit mit seinen Tätigkeiten in anderen gesellschaftlichen Bereichen zu verbinden, den für Hölderlin belastenden und bedrohlichen Dualismus nicht aufkommen zu lassen.

So kann er an Rahel Just auch fortfahren: „Ich behandle meine Schriftstellerei als ein Bildungsmittel – ich lerne etwas mit Sorgfalt durchdenken und bearbeiten – das ist alles, was ich verlange.“ Der verwendete Bildungsbegriff ist im Zusammenhang der zeitgenössischen Philosophie und Ästhetik zu verstehen; er zielt auf eine Veränderung aller Anteile des Menschen, aber auch auf eine Neuorganisation der Ge-

sellschaft und ein verändertes Verhältnis zur Natur. Ein hauptberuflicher Schriftsteller würde, so denkt Novalis, der Gefahr einer Spezialisierung und Einseitigkeit unterliegen, die gerade überwunden werden soll.²³ Da es um eine Bildung des ganzen Menschen und nicht um das Hervorbringen ästhetisch ambitionierter Texte geht, kann er weiter schreiben:

Nach meiner Meinung muß man zur vollendeten Bildung manche Stufe übersteigen. Hofmeister, Professor, Handwerker sollte man eine Zeitlang werden wie Schriftsteller. Sogar das Bedientenfach könnte nicht schaden – dafür möchte der Schauspieler wegbleiben, der manche Bedenklichkeiten erregt.

Dieses romantische Programm besteht darin, das in der modernen Gesellschaft nötige Rollenverhalten so umfassend zu praktizieren, daß daraus ein vollwertiger Mensch hervorgeht, der alle seine Potentiale ausgebildet hat; dies soll nicht auf dem Theater, im Spiel, sondern in der Lebenspraxis geschehen. Dazu gehört auch die Arbeit mit der Hand; dazu gehören pädagogische Fähigkeiten, die Wissenschaft und sogar der Dienst für andere Menschen, der ebenfalls eine Facette des idealen ganzen Menschen darstellt.

Ganz so weit ist Hardenberg nicht gegangen, aber er hat zumindest seine Berufstätigkeit mit seiner Literatur zu verbinden versucht, ein integrierendes Lebenskonzept entwickelt.²⁴ Dies war ihm leichter möglich als Hölderlin, weil er sehr viel Zeit und Energie in den Beruf investierte, diesen zielgerichtet betrieb und dabei zunehmend mit interessanten Gegenständen konfrontiert wurde. So konnte er dort gewonnene wissenschaftliche Einsichten für seine Projekte wie zum Beispiel für das 'Allgemeine Brouillon' nutzen, von dem nicht klar zu sagen ist, ob es sich um Dichtung

²⁰ Novalis [Anm. 16], Bd. 1, 201; 285–313.

²¹ Detailliert mit Nachweisen dazu Ulrich Stadler: Ein Autor, der mehr sein möchte als bloß Poet. In: *Metamorphosen des Dichters* [Anm. 4], 135–150. Die klassische Darstellung zum Berufsleben stammt von Gerhard Schulz: *Die Berufslaufbahn Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 7, 1963, 253–312. Auch in: *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Gerhard Schulz, Darmstadt 1986, 283–356.

²² Novalis [Anm. 16], Brief vom 5. Dezember 1798, 674–677; 676.

²³ Das Problem der Vereinseitigung als Folge der neuen gesellschaftlichen Strukturen wird von vielen Zeitgenossen erörtert; der klassische Ort ist Schillers 6. Brief „über die ästhetische Erziehung des Menschen“. Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München 1965–1967, Bd. 5, besonders 604.

²⁴ Hardenbergs Schriften stellen auch, gemeinsam etwa mit denen Schellings und Goethes, einen der letzten ernsthaften, auf hohem Niveau und mit großer Intensität betriebenen Versuche dar, die Grenze der Kulturen zu überwinden, Geistes- und Naturwissenschaften wieder zu verbinden.

oder um Wissenschaft handelt. Wenn Literatur und Beruf damit als vermittelbar erscheinen, wenn Hardenberg seine Tätigkeit weniger als ökonomische Notwendigkeit, denn als Ausbildung seiner Person begriff, dann forderte dies aber auch seinen Preis. Denn der Zeitaufwand für den Beruf war so hoch, daß er, wie in dem Brief an Caroline Schlegel deutlich wurde, phasenweise kaum in der Lage war, sich der Literatur zu widmen. Daß es nur wenige abgeschlossene literarische Werke von ihm gibt, hat nicht nur mit seinem frühen Tod zu tun, sondern auch mit dem Anspruch, in sehr verschiedenen Lebensbereichen zu wirken.

Zudem gelingt die angestrebte Synthese von Beruf, Wissenschaft und Dichtung keineswegs spannungslos. Denn die Tätigkeit im Bergbau gehorcht eben ökonomischen Gesetzen, und es ist nicht ganz einfach, sie so zu verstehen, daß sie wenigstens im Bewußtsein des Einzelnen auch anderen Zielen dienen kann. Diese Spannungen treten im genannten Bergbaukapitel des 'Ofterdingen' auch hervor, wenn der Bergmann selber die Tätigkeit im Inneren der Erde zwar in verschiedener Weise mit Sinn auflädt, damit aber lediglich beim Helden Heinrich von Ofterdingen offene Ohren findet. Die ihm ebenfalls zuhörenden Kaufleute sehen ihn nur als mögliche Kontaktperson für ihre Handelsinteressen an, und wenn der Bergmann selber pessimistische Töne über das Unverständnis der Welt, über Habsucht und Konkurrenzkampf in seine Äußerungen mischt, dann klingen hier ernüchternde Erfahrungen durch, die der romantisierungswillige Autor Friedrich von Hardenberg in seinem Berufsleben machen mußte.

Freunde und Familie, Inklusion und Exklusion

Wenn Hardenberg anders als Hölderlin Berufstätigkeit und Literatur als vermittelbar ansieht, das Verhältnis von Kunst und Gesellschaft im Licht einer möglichen Synthese betrachtet und in seinen Briefen Gefühle der Eingebundenheit, der Partizipation äußert, dann geht ein solches Lebensgefühl natürlich nicht nur aus Erfahrungen im Beruf hervor. Auch in anderen Bereichen kann sich Hardenberg als „Ideenschöpfer“ im Leben, nicht nur auf dem Papier begreifen.²⁵ Dies gilt für die früh-

²⁵ Novalis [Anm. 16], Bd. 1, Brief vom 10. Dezember 1798 an Friedrich Schlegel, 679.

romantische Dichtergruppe um die Schlegels, Schleiermacher, Schelling und Tieck, die ein eigenes literarisch-philosophisches Programm entwickelte und damit ein Exklusivitäts- und Zukunftsbewußtsein verband. Hier fand ein regelmäßiger mündlicher und schriftlicher Austausch statt, und mit dem 'Athenäum' existierte auch ein gemeinsames Medium. Vor allem die Briefe Hardenbergs an Friedrich Schlegel, den engsten Freund, dokumentieren die Enge und Intensität des Austausches, der sich über mehrere Jahre erstreckte. So beginnt ein Brief vom Juni 1797 mit dem Hinweis auf beigelegte Bücher und Zeitschriften: „Deine beyden Briefe hab ich erhalten. Du erhältst hier Hülsen, das 3te Heft, und das Attische Museum zurück.“²⁶ Nachdem Pläne für den nächsten Zeitraum erläutert worden sind, wird auf die gemeinsame intellektuelle Tätigkeit eingegangen:

Übrigens aber nehme ich den wärmsten Antheil an Deinen philosophischen Plänen – denen ich erst jetzt meinen vollen Beyfall zu schenken angefangen habe. Ich glaube überzeugt zu seyn, daß Du berufen bist in der Philosophie die ehrenvollste Rolle des endlichen Vermittlers zu spielen. Deine Hefte spuken gewaltig in meinem Innern und so wenig ich mit den einzelnen Gedanken fertig werden kann, so innig vereinige ich mich mit der Ansicht des Ganzen und errathe einen Überfluß des Guten, und Wahren. Willst Du mich nennen, so ist es mir lieb in dieser großen Angelegenheit mit genannt zu werden – ²⁷

Tatsächlich entwickelt sich die romantische Programmatik aus der gegenseitigen Anregung und Kritik der Protagonisten, aus dem Weiterdenken und Korrigieren. Bei der genannten „großen Angelegenheit“ handelt es sich um das 'Athenäum', und damit zeigt sich eine weitere Funktion des frühromantischen Zusammenhangs für den Autor Novalis: Ihm bieten sich Veröffentlichungsmöglichkeiten, um die Hölderlin oft mühsam ringen mußte. Die romantischen Texte Hardenbergs sind im 'Athenäum' erschienen oder von Friedrich Schlegel an die 'Jahrbücher der preußischen Monarchie' vermittelt worden. Auch hier konnte

²⁶ Novalis [Anm. 16], Bd. 1, 639; Brief an Friedrich Schlegel vom 14. Juni 1797. Zum Hintergrund vgl. den Kommentar von Hans Jürgen Balmes im dritten Band der Werkausgabe, 243.

²⁷ Novalis [Anm. 16], Bd. 1, Brief vom 14. Juni 1797, 640f.

sich Hardenberg also als Teil eines Zusammenhanges erfahren, der wiederum das Ich stabilisierte.

Die Situation Hölderlins ist eine andere. Der Brief an Neuffer mit seiner ausführlichen Selbstanalyse zeigt, daß er Freunde besaß, denen gegenüber er sich ungeschützt aussprechen konnte. Hier konnte es zu einer großen Nähe kommen, die im Fall Isaak von Sinclairs oder Christian Landauers auch Hilfeleistungen mit einschloß. Aber anders als Novalis besitzt Hölderlin keine Partner, die seinen ästhetischen und philosophischen Interessen und Fähigkeiten gerecht werden können, mit denen es zu einem gleichrangigen Dialog kommt. Neuffer, Sinclair, Ebel, Landauer, der Bruder – sie alle sind mit dem, was Hölderlin in der Lyrik formuliert oder in Texten wie 'Seyn, Urtheil, Modalität' durchdenkt, überfordert. Mit denjenigen Freunden oder Bekannten aber, die ihm entsprechen könnten, kommt es zu keinem dialogischen Verhältnis. Wenn Hölderlin etwa im Juli 1799 an Schelling schreibt, mit dem es so viele Berührungspunkte gibt, dann ist der Brief von Unterwürfigkeit, Unsicherheit und von dem Gefühl geprägt, den Erwartungen der Umwelt nicht gerecht geworden zu sein (MA II, 791–795). Dem „Ruhme“ Schellings steht die Vorstellung gegenüber, keinen „Grade des Werths“ (MA II, 792) erreicht zu haben, der es rechtfertigen würde, mit dem Freund aus Tübinger Zeiten ungezwungen zu reden; nur an das eigene „Daseyn“ möchte er ihn erinnern. Weiterhin wird in dem Brief die „eingeschränkte Lebensart“ ohne größeres Einkommen erwähnt, die wiederum auf die Tatsache zurückgeführt wird, „als Schriftsteller so ziemlich ohne Glück“ gewesen zu sein (MA II, 795).

Während Hardenbergs Briefe an die romantischen Partner von großer Direktheit, von Witz, von einem legeren Tonfall und rhetorischer Ungezwungenheit bestimmt sind, befindet sich Hölderlin in einer asymmetrischen Sprechsituation, die er beständig thematisiert. Novalis ist Teil einer Welt, während Hölderlin von außen anklopft; Novalis äußert sich dementsprechend frei, während Hölderlin unsicher und ängstlich auftritt. Eindrucksvoll zeigen sich die Unterschiede dort, wo beide an den gleichen Adressaten, an Schiller schreiben. Beide waren mit Schiller nicht wirklich befreundet, besaßen aber doch zumindest ein näheres Verhältnis zu ihm: Schiller hatte Hölderlin zur ersten Hofmeisterstelle verholfen, hatte ihn literarisch gefördert und unterstützt. Er war einer der Lehrer von Hardenberg in Jena gewesen, auch in allgemein-päda-

gogischer, lebenspraktischer Hinsicht; dieser wiederum gehörte zu einer Gruppe von Studenten, die während einer Krankheit an Schillers Bett Nachtwache hielten. Wenn Novalis an Schiller schreibt, dann ist die soziale Position des Adligen mitzubedenken, aus der ein gewisses Selbstbewußtsein hervorgeht. Dennoch ist die Direktheit und Offenheit, mit der Hardenberg sich in einem Brief am 23. Juli 1798 an den früheren Professor und berühmten Autor wendet, erstaunlich.²⁸

Wenn er zunächst als Vermittler von Gedichten einer jungen Autorin für Schillers Musenalmanach auftritt, wahrt er dabei alle Formen der Höflichkeit, schließt diesen Abschnitt aber doch mit einer indirekten Empfehlung zum Abdruck der Texte: „Ihre Aufnahme kann mehr Eifer zur Vollendung schaffen, als hundert privat Bemerkungen.“ Sodann kündigt er einen Besuch in Jena an und erklärt, sich schon „im voraus auf die angenehmen Stunden“ zu freuen, „die Sie mir vielleicht erlauben in Ihrer Gesellschaft zuzubringen“ – an ein mögliches Scheitern des Besuchswunsches wird offenkundig nicht gedacht. Angefügt wird noch ein weiterer Wunsch zur Gestaltung des gemeinsamen Abends in Jena:

Mein Glück würde vollkommen seyn, wenn es bey dieser Gelegenheit dem Manne, dem ich so viel verdanke, den ich so unaussprechlich verehere, Ihrem Freunde Göthe, gefiele einmal offen und mittheilend zu seyn, wenn ich dabey wäre, daß ich ein Bild von seinem persönlichen Umgang hätte, das dem Bilde vom Schriftsteller, entspräche.

Dieser Wunsch ist von einer ganz leisen Kritik an Goethe, den Hardenberg bei einer zurückliegenden Begegnung in Jena in zurückhaltender „Stimmung“ kennengelernt hatte, nicht zu trennen. Man sieht, daß Hardenberg nicht nur in seine Berufswelt, sondern auch in die literarische Welt eingebunden ist, sich auch hier als Mitglied einer Ordnung begreifen kann.

Wenn Novalis sich mit dem Bewußtsein einer eigenen Position neben Schiller stellt, dann ordnet Hölderlin sich umgehend unter, empfindet wie ein Schüler die „Furcht des Tadels“ und spricht von der „Macht“, die Schiller ihm gegenüber besitzt. So gehen aus der Bekanntschaft mit dem bewunderten Autor sowohl „Lust“ als „Schmerz“ hervor, und bei-

²⁸ Novalis [Anm. 16], Bd. 1, Brief vom 23. Juli 1798, 666f.

des zeigt die fehlende Distanz (Brief vom 30. Juni 1798, MA II, 690f.). Sehr direkt thematisiert Hölderlin das Gefühl einer Abhängigkeit, das aus psychischen Dispositionen, aber auch aus völlig unterschiedlichen Stellungen im literarischen Feld resultiert. Hölderlin hat hier nur begrenzt Bestätigung in institutioneller (Verlage, Kritik) wie nicht-institutioneller Form (persönliche Kommunikation) gefunden, ja kann sich nicht einmal sicher sein, überhaupt schon ein Akteur in dieser Welt zu sein. Wenn man bedenkt, welche Vorstellungen Hölderlin mit der Entstehung und Rezeption von Literatur verband, dann ergibt sich ein starker Kontrast von Anspruch und Realität. So kann er kein Selbstverständnis als Autor entwickeln, hat Schwierigkeiten, sich selbst zu charakterisieren. Das Ich ist instabil, besitzt keine Position und kann sich dementsprechend nicht als frei erfahren, frei handeln. Die Beziehung zu Schiller nimmt bedrohliche Züge an, wird mit politischer und religiöser Metaphorik aufgeladen:

Sie wissen es selbst, daß jeder große Mann den andern, die es nicht sind, die Ruhe nimmt, und daß nur unter Menschen, die sich gleichen, Gleichgewicht und Unbefangenheit besteht. Deßwegen darf ich Ihnen wohl gestehen, daß ich zuweilen in geheimem Kampfe mit Ihrem Genius bin, um meine Freiheit gegen ihn zu retten, und daß die Furcht, von Ihnen durch und durch beherrscht zu werden, mich schon oft verhindert hat, mit Heiterkeit mich Ihnen zu nähern. Aber nie kann ich mich ganz aus Ihrer Sphäre entfernen; ich würde mir solch einen Abfall schwerlich vergeben. (MA II, 690f.)

Schließlich ist noch ein weiterer Bereich zu nennen, in den Hardenberg eingebunden war, den er als identitätsstiftend erfuhr, während er in Hölderlins Fall wiederum von Spannungen bestimmt war: die Familie. Wenn man Briefe beider Autoren an die Mütter gegenüberstellt, tritt der Unterschied hervor. Hardenberg schreibt nur selten an die Mutter, weil er immer wieder im Rahmen der Familie lebte und sich intensiv mündlich mit ihr verständigen konnte. Wenn er ihr schreibt, dann tritt die emotionale Nähe hervor, die sich in der Kindheit entwickelt hatte, denn der Umgang der Mutter mit den Kindern entsprach bürgerlichen Normen. So wird wenig förmlich, sondern direkt und frei gesprochen:

Liebe Mutter,

Danke schön für Deinen lieben Brief. Ich habe mich recht herzlich darüber gefreut. Ich sehe daß Du mir noch immer gut bist wie sonst, und das Gefühl ersetzt mir tausendfaches Unangenehme. Wie innig kann ich Dir zu Deinem 23sten Hochzeittage Glück wünschen. So ein Glück ist das Ziel meiner fernsten, aber liebsten Wünsche.²⁹

Der Fortgang des Briefes zeigt, daß Hardenberg die Einbindung in eine Familie explizit mit Fragen der Realitätszuwendung und der Identität verknüpft. Der „Sinn für Familienglück“ soll nämlich die „wilden Auswüchse meiner Fantasie beschneiden, die mich beständig innerlich unstät und flüchtig machen.“ Wenn weiterhin ein „unverwüstlicher Leichtsinn“ diagnostiziert und eine „Bestimmtheit des Charakters“ gefordert wird, dann tritt deutlich hervor, daß auch Hardenberg um eine Selbstbestimmung kämpfen mußte, daß er im zeitlichen und räumlichen Wandel konstante Faktoren suchte, um sich zu stabilisieren.

Für ihn stiftet die Familie Kontinuität, sichert die Person ab, und wenn Hölderlin in dem schon zitierten Brief an die Mutter vom Oktober 1798 schreibt: „Wenn Sie jemals mir ein Wort geglaubt, so glauben Sie mir diß!“ (MA II, 707), dann ist eine solche Formulierung in Hardenbergs Fall undenkbar. Hölderlin sieht die Mutter als Instanz an, vor der er sich rechtfertigen und verteidigen muß. Dies geschieht ausführlich und umständlich und immer in dem Wissen, ihren Normen und Erwartungen nicht gerecht werden zu können:

Ich muß Ihnen zuvörderst zeigen, wie sicher und in jeder Rücksicht angemessen meine jezige Lage ist, und wenn ich dann noch die Gründe nenne, die mich veranlassen mußten, meine vorige Lage zu verlassen, nach langem Harren und vieler Gedult, so werden Sie mehr Ursache zur Zufriedenheit als zur Unzufriedenheit in diesem Briefe finden.

(MA II, 740)

Man sollte kein vereinfachtes Bild einer schreckenbringenden Familie zeichnen, denn der einzig erhaltene Brief der Mutter ist von Sorge und nicht von Kaltherzigkeit bestimmt (Brief vom 29. Oktober 1805, MA II, 931f.); ebenso stellt der Stiefbruder einen wichtigen Ansprechpartner

²⁹ Novalis [Anm. 16], Bd. 1, Brief vom Ende Juni 1793, 538.

dar. Ihm gegenüber kommt es zu ausführlichen Reflexionen, denen Karl Gok wohl nicht immer gewachsen war. Die Familie stellt für Hölderlin also immerhin einen Zusammenhang dar, in den er eingebunden ist. An sie kann er sich wenden, sie wirkt dem Gefühl von Einsamkeit entgegen. Aber dieser Zusammenhang wirkt eben nur begrenzt stabilisierend und übt gleichzeitig einen Druck aus, der die Schwierigkeiten mit der Selbstbestimmung und sozialen Einordnung erhöht.

Wenn man in Hardenbergs 'Journal', einem Tagebuch aus dem Jahr 1797, liest, wie selbstverständlich er in und mit der Familie leben konnte, wie hier der Alltag von den Mahlzeiten über Gespräche, gemeinsame Besuche bis zum abendlichen Singen geteilt wird, dann ist der Unterschied zu Hölderlin auch in diesem Bereich offenkundig. Dabei besitzt das Leben in der Familie auch eine religiöse Grundierung: Beide Autoren waren, wenn auch in unterschiedlicher Grundierung, christlich-pietistisch erzogen worden, und beide haben im Lauf ihrer Entwicklung an einer Verbindung aus religiöser Tradition und neuen philosophischen und gesellschaftlichen Herausforderungen gearbeitet. Hardenberg bleibt allerdings in seinen Werken wie in seiner Lebenspraxis stärker mit den Wurzeln verbunden, erweitert die christlichen Grundlagen und individualisiert sie, ohne sich aber im Konflikt mit der Kirche zu sehen. Im 'Journal' sind sowohl Gottesdienstbesuche wie auch persönliche Besuche beim Pastor festgehalten, der ihm in einer lebensgeschichtlich schwierigen Situation offenbar Hilfe geben konnte. Auch hier ist Hardenberg in Kontexte eingebunden, während Hölderlin in seinen religiösen Konstruktionen sehr viel weiter geht. Er gelangt zu religionsgeschichtlichen Ideen und zu Götterbildern, die kühn und originell sind, denen deshalb aber auch eine übersubjektive Absicherung fehlt. Im Familienzusammenhang kommt es deshalb zu besorgten Fragen der Mutter nach seiner Rechtgläubigkeit.

Poetiken: mit der Welt, gegen die Welt

Mit Hölderlin und Novalis stehen sich somit ein sozial eingebundener Autor, der einem Beruf nachgeht, als Teil eines Freundeskreises und einer Familie lebt, sowie ein nur lose mit der Gesellschaft verbundener Dichter gegenüber, der ‚frei‘ zu leben versucht, im Literatursystem aber

nur begrenzt Fuß faßt. Es ist nun eine interessante Frage, ob derartige Konstellationen mit dem Literaturverständnis der Autoren in einer Beziehung stehen. Im Zusammenhang mit der Deutung seiner Berufstätigkeit ist oben schon die Hardenbergsche Definition des Romantisierens zitiert worden. Die Poetik, die sich darin ausdrückt, ist von einer Mimesis-Vorstellung zwar weit entfernt, wie oft betont worden ist. Ebenso weit entfernt ist sie allerdings von einer einfachen Realitäts-Abkehr, von ästhetischer Negation oder Abstraktion. Denn der Ausgangspunkt der Literatur liegt in den Dingen der Welt. Diese sollen so präsentiert werden, daß sie eine symbolische Potenz erhalten, daß sie als Erscheinungsformen einer absoluten, aber den Kategorien der Sprache und der Vernunft entzogenen Wahrheit sichtbar werden. Sie werden dabei nicht unerkennbar, sondern nur einer abgenutzten, automatisierten Wahrnehmung entzogen, werden in ein neues Licht gerückt, um ihre immer vorhandene, aber vergessene Bedeutung wieder hervortreten zu lassen. Bei aller Orientierung auf das Wunderbare, das der Romantik immer wieder unterstellt wird, steht sie doch mit einem Bein auf dem Boden: Es geht um eine Verwandlung der Welt, aber dabei ist nicht nur das Wort ‚Verwandlung‘, sondern auch das Wort ‚Welt‘ zu betonen. „Wir suchen überall das Unbedingte“, wie Novalis am Anfang seiner ersten romantischen Veröffentlichung schreibt, „und finden immer nur Dinge“, und beides ist nicht voneinander zu trennen.³⁰ Der Romantiker würde es für unergiebig halten, nur von den Dingen zu sprechen; für unmöglich aber hält er es, unvermittelt und realitätsfrei vom Absoluten zu reden.

Novalis hat dieser Poetik entsprechend in der Fragmentsammlung 'Glauben und Liebe' eine Neugestaltung der preußischen Monarchie entworfen. In seiner Rede 'Die Christenheit oder Europa' hat er historische und gegenwärtige gesellschaftliche Ereignisse so gedeutet, daß damit die Hoffnung auf ein mental wieder vereintes, friedlich gewordenes Europa geweckt werden konnte. Diese Rede ist utopisch, aber sie knüpft ihre Wunschvorstellungen an deutlich erkennbare Realien an. Selbst in jenen späteren Werken, die wie die 'Hymnen an die Nacht' und der 'Heinrich von Ofterdingen' stärker dem Pol des Ungewöhnlichen und Geheimnisvollen verpflichtet sind, bleibt der Weltkontakt erhalten. Denn es ist die eigene Geliebte, die in den 'Hymnen' den Kontakt zum

³⁰ Novalis [Anm. 16], Bd. 2, 227.

Jenseits herstellt, und im 'Ofterdingen' gibt es zwar einen Zauberer, agieren aber auch Bergmänner, Kaufleute und Kreuzfahrer, und wenn man ihre Reden genau liest, erkennt man, wie viel Welterfahrung der Autor besaß. Man kann also sagen, daß Novalis in seiner Poetik und in seinen Dichtungen eine neue Wahrnehmungsweise jener Welt postulierte, in die er über vielfältige Beziehungen eingebunden war. Diese Welt sollte nicht verschwinden, sondern in ihrer eigentlichen Bedeutung sichtbar werden, die ihr mögliche Strahlkraft erhalten. Der praktischen Tätigkeit und dem Eingebundensein entspricht eine Bejahung der Natur und Gesellschaft, die verwandelt werden sollen, denen man eine solche Verwandlung aber auch zutraut. Poesie und Umwelt stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern sind zu verbinden.

In Hölderlins Fall stellt sich das Verhältnis von existierender Welt und erhofftem Zustand sehr viel spannungsreicher dar. In dem oben zitierten Brief an Neuffer wurde schon deutlich, daß er selber einen mangelnden Realitätsgehalt seiner Literatur konstatierte; auf die Gefahr der Weltlosigkeit hatte in fördernder Absicht auch Schiller hingewiesen. Für die großen, um und nach 1800 entstandenen Elegien und Hymnen wird man diese Abkehr von der Umwelt, diese mangelnde Konkretion, viel weniger behaupten können als für das frühere Werk. Aber auch hier geschieht die Vermittlung von Realität und Ideal nur unter großen Spannungen. Liest man die Elegie 'Brod und Wein', die wesentliche Züge des Hölderlinschen Denkens enthält, dann steht am Anfang die konkrete Beschreibung einer abendlichen Kleinstadt. Im darauf folgenden Nachtzustand, der eine freie Gedankenbewegung ermöglicht, begibt sich das Textsubjekt in die griechische Antike zurück. In ihr besaßen die Menschen einen gemeinsamen höchsten Sinn, den sie in rituellen Handlungen erfahren konnten, lebten sie in Einheit mit einer organistisch verstandenen Natur.

Im dritten Teil des Gedichtes kehrt der Sprecher von dieser Zeitreise in die Gegenwart zurück, die als defizitär angesehen wird. Die Hoffnung richtet sich auf eine Zukunft, in der eine erneuerte gesellschaftliche Einheit existiert und in der die Bestandteile der Empirie wieder einen symbolischen Sinn besitzen. Es gibt allerdings, und hierin liegt Hölderlins Problem und Leid, in der Umwelt fast keine Ansatzpunkte, die auf diesen erhofften künftigen Zustand hinweisen. Behauptet wird, daß die gegenwärtige Unsicherheit und das Mangelgefühl produktiv

wirken, daß sie eine erzieherische Funktion besitzen, aber damit wird nur der Kraft des Negativen vertraut. Das einzige Zeichen, das tatsächlich Hoffnung vermittelt, ist das überzeitliche Sakrament von Brot und Wein, das hier in einem christlich-antiken Doppelsinn verstanden wird. Wenn er es empfängt, kann sich der gegenwärtige Mensch an eine erfüllte Vergangenheit erinnern und darf auf eine Wiederkehr der Götter hoffen. Denn so wird der Eintritt des neuen geschichtlichen Zeitalters schließlich geschehen: als Inkarnation des Göttlichen, die plötzlich kommt und an der der Mensch kaum Anteil hat. Zwischen Gegenwart und Zukunft liegt eine Kluft, die nicht vermittelnd zu schließen ist. Das Neue wird als Abbruch des Alten verstanden.

Damit besteht bei Hölderlin ein sehr viel skeptischeres Bild der Umwelt als bei Novalis. Die Gegenwart ist nicht verwandlungsfähig, sondern muß überwunden werden. Derjenige, der „ohne Genossen“ und „in dürftiger Zeit“ lebt, sieht auch die Literatur als Widerpart der Gesellschaft an (MA I, 378, v. 120–122). Novalis hätte sich so nicht charakterisiert. Er glaubte an verschiedenen Stellen Potentiale eines neuen historischen Zustands zu erkennen. Wo Novalis jene Welt neu sichtbar machen möchte, in der er lebt, erfindet Hölderlin Welten, die ihm weniger Schwierigkeiten bereiten als die real vorhandene. Es kann nicht darum gehen, das eine oder das andere Modell für besser, authentisch oder wahr zu erklären. Was die Berufe der Dichter betrifft und was das Verhältnis von Literatur und Alltag angeht, gibt es verschiedene Wege durch die Moderne; darauf sollte hingewiesen werden.

„Der Mensch prüfe sich selbst“

Eine Predigt Nathanaël Köstlins
als Kontext für Hölderlins ersten erhaltenen Brief

Von

Priscilla A. Hayden-Roy

Wohl im Herbst 1785, kurz nachdem er von seiner Herbstvakanz in Nürtingen zur niederen Klosterschule in Denkendorf zurückgekehrt war, schrieb der fünfzehnjährige Hölderlin einen Brief an seinen ehemaligen Pfarrer und Lehrer, den Nürtinger Diakon Nathanaël Köstlin (1744–1826). Es handelt sich um Hölderlins ersten erhaltenen Brief und den einzig erhaltenen Brief des Dichters an Köstlin.¹ Die im Brief geäußerte Zuneigung und Verehrung, sowie der Wunsch, sich dem Pfarrer anzuvertrauen und ihn als Vater zu betrachten, deuten auf die Wichtigkeit dieses Verhältnisses für den jungen Hölderlin, das sich wohl erst während des täglichen Privatunterrichts bei dem Pfarrer zwischen seinem zwölften und vierzehnten Lebensjahr vertiefte. Der Brief wird gewöhnlich als Beweis für den Einfluß des Pietismus auf den jungen Hölderlin verstanden. In seinem Kommentar zu den Briefen erklärt Adolf Beck, Hölderlins „Gewissensprüfung und Selbstanalyse“, der der Hauptteil des Briefes gewidmet ist, sei „pietistisch bestimmt“.² Die Selbstprüfung ist in der Tat ein charakteristisches Merkmal pietistischer Frömmigkeit, auch im ganzen Spektrum des württembergischen Pietismus. Andererseits hat die Selbstprüfung aber auch einen festen Platz in der lutherischen Tradition der Beichte und der Vorbereitung auf das Abendmahl. Ein Kirchenmann wie Köstlin, der seine pietistischen Neigungen im Einklang sah mit seinen Pflichten innerhalb der lutherischen Kirche in Württemberg, konnte die Selbstprüfung auch innerhalb dieses institutionellen Kontextes thematisieren. An einem Samstagabend, dem

8. Oktober 1785, hielt Köstlin in dem Vorbereitungsgottesdienst auf das Abendmahl eine Predigt über die Selbstprüfung.³ Dieses Datum fällt in die Herbstvakanz der Denkendorfer Klosterschule; folglich ist es gut möglich, daß Hölderlin als zukünftiger Pfarrer und als ein Verehrer Köstlins in diesem Gottesdienst anwesend war und die Predigt hörte. Hölderlin hat seinen Brief an Köstlin kurz nach seiner Rückkehr aus Nürtingen in Denkendorf verfaßt. Adolf Beck hält es für wahrscheinlich, daß Hölderlin sich hier auf die Rückkehr von der Herbstvakanz 1785 bezieht, die normalerweise an Michaelis (29. September) anfang und drei Wochen später zu Ende ging.⁴ Wenn Becks Datierung des Briefes richtig ist, entstand er kurze Zeit, nachdem Köstlin seine Vorbereitungs predigt gehalten hatte. Obwohl es keine ausdrücklichen Anzeichen dafür gibt, daß der Brief von dieser Predigt veranlaßt wurde,⁵ legen die zeitliche Nähe beider Texte und ihre thematischen Ähnlichkeiten einen Vergleich nahe.

Bevor wir mit der Analyse der beiden Texte beginnen, wollen wir zunächst Köstlins Position innerhalb des württembergischen Pietismus bestimmen. Man findet in der Forschung unterschiedliche Auffassungen hierzu: einerseits wird er als Anhänger der spekulativen Ideen Friedrich Christoph Oetingers und Philipp Matthäus Hahns gesehen, und deswegen als wahrscheinlicher Vermittler dieses Gedankenguts an den jungen Hölderlin,⁶ andererseits wird seine Nähe zum württembergischen

³ Köstlins Nachlaß befindet sich in der Tübinger Universitätsbibliothek unter folgenden Signaturen: Md 912, Md 929, Md 930; Köstlins Vorbereitungspredigt vom 8. Okt. 1785: Md 912, Kps. 1, Bl.126r–129v. Künftige Verweise auf diese Predigt werden nur mit Seitenzahl angegeben.

⁴ StA VI, 487; vgl. auch Gustav Lang: Geschichte der württembergischen Klosterschulen von ihrer Stiftung bis zu ihrer endgültigen Verwandlung in Evangelisch-theologische Seminare, Stuttgart 1938, 549.

⁵ Vgl. die Bemerkung in dem Brief: „Etliche Betrachtungen, insonderheit seit ich wieder von Nürtingen hier bin, brachten mich auf den Gedanken, wie man doch Klugheit in seinem Betragen, Gefälligkeit und Religion verbinden könne.“ (StA VI, 3)

⁶ 1933 behauptete Heinz Otto Burger, daß Köstlin „dem Bengel-Oetingerischen Kreis sehr nahe[stand]“ (Schwabentum in der Geistesgeschichte, Stuttgart/Berlin 1933, 8). Robert Schneider bezog sich auf Burger und behauptete ferner, es sei wahrscheinlich, daß der junge Schelling, der ein Neffe Köstlins war und der 1785/86 bei Köstlins wohnte, um die Nürtinger Lateinschule zu

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 302–329.

¹ StA VI, 3f.

² StA VI, 488.

Pietismus im allgemeinen behauptet, ohne ihm die theosophischen Überzeugungen Oetingers und Hahns zuzuschreiben.⁷ Köstlins Nachlaß, der nach langen Jahren der Vergessenheit 1957 auf dem Dachboden

besuchen, sich wohl öfter mit seinem Onkel über Oetinger unterhalten habe (Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg-Aumühle 1938, 8). Gerhard Schäfer hat wiederholt argumentiert, daß Köstlin das spekulative Denken Oetingers an den jungen Hölderlin vermittelte, und führt als Beweis ein Oetinger-Zitat in Köstlins Magisterdissertation an (Gerhard Schäfer: Der spekulative württembergische Pietismus als Hintergrund für Hölderlins Dichten und Denken. In: Hölderlin. Christentum und Antike. Turm Vorträge 1989/90/91, hrsg. von Valérie Lawitschka, Tübingen 1991, 46–78; 64–66. – Ders.: Der spekulative württembergische Pietismus des 18. Jahrhunderts. Systeme und Ausstrahlung. In: Hölderlin und Nürtingen, hrsg. von Peter Härtling und Gerhard Kurz, Stuttgart/Weimar 1994, 48–78; 74 f.). Reinhard Breymayer argumentiert ebenfalls aufgrund des Oetingerzitats in Köstlins Magisterdissertation, daß Köstlin Oetingers Werk „gekannt und geschätzt hat“ (Reinhard Breymayer: Ein unbekanntes Gedicht Friedrich Hölderlins [Zuschreibung] in einer Sammlung württembergischer Familiengedichte. Mit dem wiedergefundenen Reußschen Abschiedsgedicht auf Jakob Friedrich Abel vom Oktober 1790. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 78, 1978, 73–145; 110). In letzter Zeit hat er aber Köstlins Konformität mit der lutherischen Lehre betont (Ders.: Hölderlins Nürtinger Geistliche und Maulbronner Lehrer. In: „... so hat mir / Das Kloster etwas genüzet“. Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen, hrsg. von Michael Franz und Wilhelm G. Jacobs, Tübingen/Eggingen 2004, 98–138; 108).

⁷ Peter H. Gaskill behauptet aufgrund von Schneiders früheren Studien die Nähe Köstlins zu Bengel und Oetinger, jedoch schließt er nicht auf die Vermittlung spekulativen Denkens an den jungen Hölderlin, sondern findet hier nur „some indication of a pietist bias“. Aufgrund von Hölderlins Brief an Köstlin meint er, der Privatunterricht bei Köstlin sei wohl „religious in tone“ gewesen (P. H. Gaskill: Hölderlin's Contact with Pietism. In: *Modern Language Review* 69, 1974, 805–820; 812). Durch die Edierung der Tagebücher von Philipp Matthäus Hahn hat Martin Brecht weitere Verbindungen zwischen Köstlin und Hahn entdeckt. Aber von Hölderlins Brief an Köstlin, der „etwas von dem zwischen ihnen bestehenden geistlichen Verhältnis spiegeln [dürfte]“, konstatiert er: „Pietistische Lehrinhalte und Erkenntnisse, wie sie Hahn interessierten, spielen darin keine Rolle.“ (Martin Brecht: Zum sozialen und geistigen Umfeld von Hölderlins Jugend. In: Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg, hrsg. von dem Komitee für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg anlässlich ihres 25-jährigen Bestehens, Stuttgart 1979, 347–356; 349) In meiner früheren Studie komme ich aufgrund einer Analyse

der Tübinger Universitätsbibliothek wieder aufgefunden wurde, bietet uns wichtige Informationen zu der strittigen Frage. Die Akten umfassen eine große Predigtsammlung aus seiner Amtszeit in Nürtingen, Pfullingen und Urach, sowie Briefe und andere private und amtliche Papiere von Köstlin und seiner Familie. Bisher ist nur eine der Predigten veröffentlicht worden;⁸ einer eingehenden Analyse wurde der Gesamtnachlaß mitsamt anderer relevanter Materialien (Kirchenvisitationsakten von Köstlins Amtszeit in Nürtingen, wie auch der wenigen gedruckten Quellen von oder über Köstlin) nur in meiner früheren Studie unterzogen.⁹ Obwohl diese Papiere uns kein vollständiges Bild des Pfarrers geben, sollten Hypothesen zu seiner Rolle bei der Vermittlung pietistischer Ideen an den jungen Hölderlin nur unter Berücksichtigung seines Nachlasses aufgestellt werden.

Ich möchte hier kurz die Ergebnisse meiner früheren Untersuchung dieser Quellen zusammenfassen. Köstlin wurde in einer pietistisch gesinnten Familie erzogen. Sein Vater, Cosman Friedrich Köstlin (1711–1790), war ein Schüler Bengels, verkehrte mit Oetinger und pflegte engen Kontakt zu anderen Pietisten in Württemberg, die er während seines Studiums am Tübinger Stift kennengelernt hatte. Er soll mit Oetinger eine Missionsreise nach Pennsylvanien geplant haben, die aber

der überlieferten Quellen zu dem Schluß, daß Köstlin wohl nicht als Vermittler der theosophischen Lehren Oetingers und Ph. M. Hahns an den jungen Hölderlin fungiert haben konnte (Priscilla A. Hayden-Roy: „A Foretaste of Heaven“. Friedrich Hölderlin in the Context of Württemberg Pietism, Amsterdam/Atlanta, GA 1994, 88–116).

⁸ Reinhard Breymayer: Vom schöngeistigen Klosterschüler zum pietistischen Stifter. Unbekannte Briefe von Hölderlins Onkel Wolfgang Friedrich Heyn (1745–1766). Mit einer neuentdeckten Hochzeitsrede Nathanael Köstlins auf die Vermählung von Hölderlins Schwester (1792). In: *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*, hrsg. von Friedrich Hertel, Stuttgart 1986, 128–176; 158–160. Breymayer hat kürzlich Auskunft über weitere Predigten von Köstlin gegeben, und zwar handelt es sich um die Tübinger Predigten, die er zwischen 1770 und 1773 als Repetent in Tübingen hielt. Diese Predigten befinden sich in der Württembergischen Landesbibliothek, Cod. theol. qt. 550 (Ders.: Hölderlins Nürtinger Geistliche und Maulbronner Lehrer [Anm. 6], 98–108; 100–102). Interessanterweise befaßt sich eine dieser Predigten auch mit dem Thema der Selbstprüfung (ebd., 100).

⁹ Hayden-Roy [Anm. 7].

dann doch nicht zustande gekommen ist.¹⁰ Er diente ab 1735 als Diakon in Blaubeuren, ab 1747 als Dekan in Heidenheim, bevor er 1753 als Oberpfarrer und Senior nach der freien Reichsstadt Esslingen berufen wurde und mit seiner inzwischen zahlreich gewordenen Familie dorthin zog. Sein beruflicher Erfolg scheint ihn in theologischen Fragen vorsichtiger und pragmatischer gestimmt zu haben. Mehrmals lehnte er Philipp Matthäus Hahns Bitte ab, seine vom württembergischen Konsistorium als heterodox verurteilten Schriften von einem Esslinger Verleger drucken zu lassen. Er verweigerte Hahn auch die Erlaubnis, in Esslingen zu predigen, wohl um die Verbreitung heterodoxer Lehren von seiner Kanzel zu verhindern.¹¹ Der ältere Köstlin hat anscheinend seine theologischen Überzeugungen gemäßigt, um Konformität mit der lutherischen Lehre in seiner eigenen Kirche aufrechtzuerhalten, und auch um gute Beziehungen zu den kirchlichen Autoritäten in Württemberg zu pflegen.

Nathanaël Köstlin wurde wie sein Vater in Württemberg zum Theologen ausgebildet.¹² Er besuchte zunächst die Klosterschulen in Den-

¹⁰ Hartmut Lehmann: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart 1969, 125.

¹¹ Seine Verhandlungen mit dem Esslinger Senior hat Hahn in seinen Tagebüchern dokumentiert. Der ältere Köstlin verweigerte Hahn die Druckerlaubnis für seine Ausgabe des Neuen Testaments bei einem Esslinger Verlag (6. Okt. 1775; Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777, hrsg. von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, Berlin/New York 1979, 357). Köstlin ließ weiterhin Hahns Neues Testament nicht die Zensur passieren, obwohl er später ein wenig nachgab und erlaubte, daß das Buch in Esslingen mit fingiertem Erscheinungsort gedruckt wurde (20. Okt. 1775; ebd., 360). In einem anderen Fall verweigerte er Hahn die Druckerlaubnis in Esslingen, wenn dieser nicht zuvor die Zensur des württembergischen Konsistoriums passiert hätte (15. Mai 1784; Die Echterdinger Tagebücher 1780–1790, hrsg. von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, Berlin/New York 1983, 120). Dazu bemerkt Hahn: „Verwunderte mich sehr, wie alles verriegelt sey. Alle handeln nicht in Einfalt sondern aus weltlichen Connexionen.“ (15. Mai 1784; ebd., 120) Köstlins Verweigerung der Erlaubnis, in Esslingen zu predigen, beurteilt Hahn ähnlich: „Senior handelt nach Weltabsichten, und forcht sich vor der Welt, ob er schon verborgen das Reich Jesu zu fördern sucht.“ (2., 3. Sept. 1775; Kornwestheimer Tagebücher, 350).

¹² Zu Köstlins Biographie vgl.: Gedächtnis der Amts-Jubelfeier des Herrn M. Nathanael Köstlin, Prälaten, Dekans und Stadtpfarrers zu Urach, am 29. Junius 1825. Von seinen Kindern gestiftet für die Familie und für Freunde, Stutt-

kendorf und Maulbronn, dieselben, die Hölderlin später besuchte, und studierte dann Theologie im Tübinger Stift (1762–1767). In Tübingen stand er vor allem dem Universitätskanzler Jeremias Friedrich Reuß nahe, einem Anhänger Bengels mit starken Verbindungen zu pietistischen Kreisen in Württemberg.¹³ Unter seiner Leitung schrieb Köstlin eine theologische Dissertation gegen den Berliner Neologen Wilhelm Abraham Teller. Eine ablehnende bis polemische Haltung gegenüber den Neologen war typisch nicht nur für die württembergischen Pietisten aller Richtungen, sondern auch für die Theologie, die damals am Tübinger Stift unterrichtet wurde.¹⁴ Köstlin arbeitete auch für Kanzler Reuß als Privatlehrer seiner Kinder, und unterstützte ihn mit seinen Veröffentlichungen, z. B. mit den Schriften, die er gegen den Hallenser Neologen Johann Salomo Semler verfaßte.¹⁵ Köstlin blieb nach Abschluß

gart 1825; sowie: Lebenslauf des Prälaten, Dekans u[nd]. St[ad]t[Pfarr]ers. M[agister]. Nathanael Köstlin in Urach v[on]. ihm selbst aufgesetzt für den Tag Petri und Pauli, den 19. Junii 1825, als den Tag der Amts-Jubelfeier. Universitätsbibliothek Tübingen, Mh 978, Abteil. 4,1, 1–24.

¹³ Gedächtnis [Anm. 12], 10.

¹⁴ Köstlin widerlegte den Berliner Neologen Wilhelm Abraham Teller in seiner theologischen Dissertation ‘De Christi imperio’ (Gedächtnis [Anm. 12], 10). Pietisten aller Schattierungen in Württemberg richteten scharfe Polemik gegen die Neologen, vor allem Oetinger (Friedrich Christoph Oetinger: Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, hrsg. von Gerhard Schäfer, Berlin/New York 1999). Das Buch erschien 1776 unter folgendem Titel: ‘Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Schriffterklärungen entgegen gesetzt’.

¹⁵ Köstlin lieferte die deutsche Übersetzung der ersten von zwei Abhandlungen in Reuß’ ‘Vertheidigung der Offenbarung Johannis gegen den berühmten Halleschen Gottesgelehrten Herrn D. Semler’, Frankfurt/Leipzig 1772, die zuerst 1767 auf Latein unter dem Titel ‘De Auctore Apocalypseos’ veröffentlicht wurde. (Vgl. Das gelehrte Schwaben: oder Lexicon der jetzt lebenden schwäbischen Schriftsteller, hrsg. von Johann Jacob Gradmann, Ravensburg 1802, 307, Nr. 4) Die zweite Abhandlung (‘Beantwortung der Einwürfe des Herrn D. Semlers, welche derselbe in der Antwort auf die Tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis meiner nun ins Deutsche von mir übersezten Dissertation De Auctore Apocalypseos entgegen gesezet hat’) ist gegen Semlers ‘Abhandlung von Freyer Untersuchung des Canon nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis ans Licht getreten’ (Halle 1771) gerichtet. Reuß verteidigt die traditionelle Auffassung, daß der Apostel Johannes während seines Exils auf Patmos das Buch der Offenbarung verfaßt habe. Er argumentiert

seines Studiums über sechs Jahre in Tübingen, erst als Bibliothekar am Stift (1767–1770), dann als Repetent (1770–1774).¹⁶ Über seine enge Beziehung zu Kanzler Reuß hinaus gibt es weitere Indizien dafür, daß Köstlin während seiner Tübinger Zeit dem Pietismus nahestand. Er hat am pietistischen Konventikel im Stift teilgenommen,¹⁷ und es ist wahrscheinlich, daß er bei den Privatversammlungen anwesend war, die Oetinger gelegentlich im Stift hielt, wenn er von Herrenberg nach Tübingen kam.¹⁸ Schon seine philosophische Magisterdissertation läßt auf eine Bekanntschaft mit Oetingers Werk schließen.¹⁹ Philipp Matthäus

weiter gegen Semlers Theorie der Akkommodation (der Autor des biblischen Textes habe seine Schrift durch grobe, sinnliche Begriffe dem schwachen Verstand seiner Leser angepaßt) und gegen seine Unterscheidung zwischen Theologie, die vor allem der Bestimmung kirchlicher Lehre dient, und wahrer, innerlicher Religion. Bengels spekulative Chronologie der Endzeiten verteidigt Reuß jedoch nicht. Es ist möglich, daß Köstlin diese theologisch konservative, nicht-spekulative Auffassung des Buches der Offenbarung mit seinem Lehrer teilte.

¹⁶ Gedächtnis [Anm. 12], 12f.

¹⁷ Ebd., 11.

¹⁸ In Köstlins Papieren befindet sich eine kleine Sammlung von Beschreibungen berühmter Männer („*virii illustres*“), die aus seiner Studienzeit stammt. In vielen Fällen wird Oetingers Verhältnis zu diesen Männern erläutert (*Viri illustres*: Kollektaneen von der Hand N. Köstlins, um 1764–67; Universitätsbibliothek Tübingen Md 930.2). Es ist möglich, daß es sich hier um Notizen handelt, die auf einen mündlichen Vortrag von Oetinger zurückgehen. Aus den Notizen geht hervor, daß Köstlin mit einigen von Oetingers heterodoxen Ideen vertraut war. Er schreibt z. B. über Teller: „Von der *αποκαταστασει παντων* hält er [Teller] nichts.“ (Ebd., Bl. 14r f.).

¹⁹ Er zitiert darin Oetingers ‘Lehrtafel der Prinzessin Antonia’ wie folgt: „LUCRETII sententiam [...] adoptavit & illustravit PHILOSOPHUS de SANS-SOUCI dans les *Ceuvres Diverses* tom. I. & II. de quo Philosopho egregium & sapientia conspicuum iudicium fert Dignissimus & Eruditissimus Oetingerus in der *Lehrtafel der Württembergischen Prinzessin Antonia* p. 176 & seqq.“ (Dissertatio philosophica De vi animae se sibi manifestandi, caractere eius primitivo. Quam [...] Praeside Godofredo Ploucquet, [...] defendet Auctor Nathanaël Koestlin, Tübingen 1764, 20.) Es handelt sich hier lediglich um einen Verweis in Oetingers Werk (Friedrich Christoph Oetinger: *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, hrsg. von Reinhard Brey Mayer und Friedrich Häußermann, Berlin 1977) auf den Philosophen von Sans-Souci, also den preussischen König Friedrich II. Jedoch wird aufgrund dieses Zitates immer wieder argumentiert, daß Köstlin Oetingers theosophische Ideen kannte und sie sich auch zu eigen machte (vgl. oben Anm. 6).

Hahn erwähnt Köstlin als einen der anwesenden Repetenten bei dem Konventikel, den er im August 1773 in der Hafnerstube des Stifts hielt.²⁰ Während seiner Tübinger Zeit hat Köstlin auch öfter für den pietistisch gesinnten Pfarrer Magnus Friedrich Roos, damals Dekan in Lustnau, gepredigt. Roos vertrat eine konservative Form des Pietismus, und lehnte das spekulative, theosophische Denken Oetingers und Hahns entschieden ab.²¹ Der Umgang mit Roos war „für den angehenden Prediger sehr erweckend und lehrreich“. ²² Roos muß den jungen Köstlin auch geschätzt haben; er sorgte für die Veröffentlichung seiner Nürtinger Antrittspredigt.²³

1774 wurde Köstlin Vikar in Stuttgart.²⁴ Auch hier pflegte er pietistische Kontakte. Aus Philipp Matthäus Hahns Tagebüchern wissen wir, daß er mindestens einmal bei einem Konventikel bei Regierungsrat Johann Karl Christoph von Seckendorf anwesend war.²⁵ Während seines Aufenthalts in Stuttgart erhielt er „Kost und Logis“ bei Carl Heinrich Rieger, damals Hofkaplan, später Stiftsprediger und Konsistorialrat,

²⁰ Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777 [Anm. 11], 174 (8. Aug. 1773).

²¹ In meiner früheren Studie bespreche ich Magnus Friedrich Roos, den ich unter vielen möglichen Kandidaten als Repräsentanten des konservativen Flügels des württembergischen Pietismus ausgewählt habe (Hayden-Roy [Anm. 7], 69–87).

²² Gedächtnis [Anm. 12], 12. Vgl. auch Köstlins ‘Lebenslauf’: „[...] Ich übte mich in Kirchenarbeiten durch öfteres Vicariren bey dem seeligen Herrn Prälat Roos, damalen Special zu Lustnau, zu welchem mir der öftere Zutritt sehr erwünscht und lehrreich war.“ (Köstlin, Lebenslauf [Anm. 12], Bl. 9).

²³ „[...] Ich war unter göttlicher Leitung am 9. May 1775. zum Helfer in Nürtingen von dem Consistorium ernannt, und am 13. ten Junii confirmirt und verpflichtet worden, worauf ich am Petri und Pauli meine Antritts-Predigt hielt, welche in einer zu Eisenach herausgekommenen Sammlung von Predigten gedruckt ist, wohin der seelige Roos sie würdigte einzusenden.“ (Ebd., Bl. 12f.).

²⁴ Gedächtnis [Anm. 12], 13f.

²⁵ Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777 [Anm. 11], 300 (4. Jan. 1775). In seinem ‘Lebenslauf’ schreibt Köstlin: „Eine Erholung für den Geist war auch eine Zusammenkunft an Abenden an Sonntagen, zuweilen auch in der Woche, mit christlich gesinnten Herrn aus der Canzlei und Stadt, wobei die Unterhaltung im Gebet und Betrachtung einer biblischen Stelle uns zu vielem Segen gereichte.“ (Köstlin, Lebenslauf [Anm. 12], Bl. 11f.).

und wurde anscheinend in den Familienkreis aufgenommen.²⁶ Die Verbindung zu Rieger ist aus mehreren Gründen wichtig. Carl Heinrich Rieger gehörte zu einer der angesehensten und einflußreichsten Familien in Württemberg. Sein Vater, Conrad Rieger, war nach Hartmut Lehmann der wichtigste Pietist neben Bengel in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Württemberg; den Sohn Carl Heinrich Rieger bezeichnet Lehmann als einen der prominentesten Pietisten seiner Zeit.²⁷ C. H. Rieger wurde zusammen mit Magnus Friedrich Roos im Stift „erweckt“.²⁸ Er zählte mit Roos zu den orthodoxeren Bengel-Schülern, die zwar die eschatologischen Einsichten ihres Lehrers teilten, aber die spekulativ-theosophische Richtung von Oetinger und Philipp Matthäus Hahn ablehnten.²⁹

Nach der Ernennung zum Nürtinger Diakonat verstärkte Köstlin seine Verbindung zur Familie Rieger durch seine Ehe mit Sibylle Friederike Cless (1751–1824) im Jahr 1775. Sibylle war durch ihre Mutter Enkelin von Georg Conrad Rieger. Die sechsjährige Sybille zog nach dem plötzlichen Tod beider Eltern zu ihrem Onkel, Carl Heinrich Rieger, der sie erzog.³⁰ Es ist anzunehmen, daß Köstlin seine künftige Frau im Rie-

²⁶ In seinem 'Lebenslauf' schreibt Köstlin: „Für was ich der göttlichen Leitung besonders zu danken hatte, war Kost und Logis bei dem Herrn Hofcaplan Rieger, hernachmals Stifts-Prediger und ConsistorialRath, welcher sich als ein Vater in Christo an mir bemühet, gleich wie ich mütterliche Liebe von seiner theuren Gattin genoß.“ (Köstlin, Lebenslauf [Anm. 12], Bl. 11. Vgl. auch Gedächtnis [Anm. 12], 14).

²⁷ Lehmann [Anm. 10], 75, 139.

²⁸ Ebd., 106.

²⁹ Erhebliche Spannungen gab es zwischen dem konservativen Flügel der württembergischen Pietisten, vertreten u. a. durch Magnus Friedrich Roos und Carl Heinrich Rieger, und dem spekulativen Flügel von Oetinger und Philipp Matthäus Hahn, wie Hartmut Lehmann feststellt: „Während Oetinger abfällig von Roos sagen konnte, er wolle »Prälat werden durch affectirte Orthodoxie«, bekämpften Rieger und Roos die theologischen Freiheiten Oetingers und Hahns, die es gewagt hatten, Bengels Lehren weiter zu entwickeln. [...] Roos und seine Freunde [verurteilten] einstimmig die Rezeption der Theologie Böhmers und Schwenckfelds bei Oetinger und Hahn.“ (Ebd., 123).

³⁰ Gedächtnis [Anm. 12], 15f. Köstlins Frau war die Schwester von F.W.J. Schellings Mutter. Die Verbindung durch seine Frau zu der theologisch konservativen, einflußreichen Familie Rieger mag Köstlins eigenen theologischen Kurs mitbestimmt haben.

gerschen Haus während seines Vikariats kennenlernte. Interessanterweise heiratete auch Köstlins jüngster Bruder, Gotthilf Köstlin, der Pfarrer in Esslingen wurde, in die Riegersche Familie ein, und zwar nahm er Carl Heinrich Riegers Tochter zur Frau.³¹ Die starke Verbindung zwischen den Köstlins und Riegers läßt auf Gemeinsamkeiten hinsichtlich des sozialen Standes und der theologischen Überzeugungen beider Familien schließen.

Köstlin diente als Diakon in Nürtingen zunächst unter Dekan Adam Friedrich Mack bis 1782, dann unter Dekan Jakob Friedrich Klemm bis 1793.³² In diesem Amt lernte Köstlin von seinen Vorgesetzten die Amtsgeschäfte eines Dekans zu führen, und wurde wiederum auf seine Tauglichkeit als künftiger Dekan geprüft. Als mittlere Verwaltungsinstanz zwischen den umliegenden Kirchengemeinden und dem Konsistorium in Stuttgart hatte der Dekan eine wichtige Rolle bei der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung und religiöser Konformität in Württemberg zu spielen. In den Visitationsberichten fiel das Urteil über Köstlin positiv aus: „[Köstlin] besitzt feine Gaben und gründliche Gelehrsamkeit, hat einen reinen, schriftmäsigen und einnehmenden Vortrag [...]. Zeigt auch so viele Erfahrung, Klugheit in rebus agendis und Bekanntschaft mit den Herzogl[iche]n Verordnungen, besonders in Kirchensachen, daß er künftig zu einem Decano vorzüglich brauchbar seyn dürfte.“³³ Im Jahr 1793 wurde Köstlin zum Dekanat in Pfullingen befördert. 1808 wurde er auch als Dekan nach Urach versetzt, und 1823 erhielt er für seinen vieljährigen treuen Kirchendienst den Titel und Rang eines Prälaten. 1826 ist er in Urach gestorben. Köstlin genoß eine erfolgreiche und angesehene Karriere in der Kirche. Seine pietistisch gefärbte Theologie konnte im Einklang mit der lutherischen Kirchenlehre in Württemberg bestehen, und er scheute es nicht, immer wieder als Verfechter der lutherischen Bekenntnisse auf die Kanzel zu treten.

³¹ Ebd., 29.

³² Jakob Friedrich Klemm hatte enge Verbindungen zu Oetinger und Ph.M. Hahn und wird oft als möglicher Vermittler ihres Denkens an den jungen Hölderlin vorgeschlagen. Auch hier ist meiner Meinung nach Vorsicht geboten. Vgl. Hayden-Roy [Anm. 7], 116–132.

³³ Kirchensitationsakten, Nürtingen. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, A 281, Büschel 1057, 1784.

Eine nähere Untersuchung seiner Predigten bestätigt das Urteil im Visitationsbericht, daß Köstlins öffentlicher Vortrag „schriftmässig“ und mit der kirchlichen Lehre konform war. Zwar finden wir hier die für den Pietismus typische Betonung des Heiligungsprozesses, des „Wachstum[s] in dem Guten“, wie Köstlin es in der Vorbereitungspredigt ausdrückt. (126v) Aber er besteht ganz im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre wiederholt darauf, das Seelenheil werde nicht durch gute Werke, sondern allein durch den Opfertod Christi bewirkt. Die ‚weite‘ Auslegungsart eines Oetinger³⁴ finden wir in Köstlins Predigten nicht. Spekulative Vorstellungen wie die Wiederbringung aller Dinge, Organismus, Geistleiblichkeit, progressive Offenbarung oder Chiliasmus, die öfter in Oetingers und Hahns Schriften und öffentlichen Predigten vorkommen, fehlen gänzlich in Köstlins Predigten oder erscheinen höchstens in so mehrdeutiger Form, daß man sie auch im nicht-spekulativen Sinne verstehen konnte.³⁵ Inwieweit beteiligte sich Köstlin an pietisti-

³⁴ Ich beziehe mich hier auf eine Stelle in Oetingers ‚Biblischem und Emblematischem Wörterbuch‘, wo er zwischen einer engen und einer weiten Auslegung des biblischen Wortes unterscheidet: „[Die Erlösung] hat, wie viel Biblische Wörter, einen engen und weiten Begriff. Vergebung der Sünden durchs Blut Christi ist ein enger Begriff, da man von der Unruhe des Treibers im Gewissen loß gemacht wird (Eph. 1, 7). Einen weiten Begriff hat es, wenn viele Sinnbilder des Kriegs, der Loskaufung, der Erwerbung zu einem neuen Stand und Dienst, der Versetzung in die Freiheit zusammen kommen.“ (Oetinger [Anm. 14], 108) Schließlich führt der Begriff der Erlösung im weitesten Sinne auf Oetingers kabbalistische Kosmologie zurück: „Man kan in alleweg, wie in diesem Wörterbuch oft davon berührt wird, die Erlösung auf die letzte Begriffe hinaus führen, dergleichen ist, daß Gott von Anbeginn zwei Contraria in der Schöpfung erwählt, nemlich Rakia, den grossen Raum, worinnen die Kräften der 7 Geister in einer Gleichgültigkeit liegen, und die Stärke seiner Kraft, welches den Raum zusammen zieht, darüber David sagt: *Lobet ihn in der Ausbreitung (Rakia) seiner Stärke* (Ps 150, 1); da geht das Gericht in die Liebe über, das ist schon der Grund einer Erlösung; aber im Tod Jesu ist es viel begreiflicher.“ (Ebd., 107) Diese expansive Auslegungsart finden wir bei Köstlin nicht.

³⁵ Eine eingehende Besprechung der Predigten findet man in meiner früheren Studie, in der ich u. a. Köstlins Äußerungen zur Eschatologie, zur Heiligung und Rechtfertigung, zur institutionellen Kirche und zur Politik untersucht habe. Hier eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse: Köstlin spricht gelegentlich von der ‚Hoffnung auf bessere Zeiten‘ im Sinne Speners; vom tausendjährigen Reich oder von Bengels Chronologie der Endzeiten ist nirgendwo die Rede; er legt Wert auf die Heiligung im pietistischen Sinne, ohne die lutherische

schen Aktivitäten in Nürtingen? Aus Hahns Tagebüchern geht hervor, daß er gelegentlich Köstlin und Dekan Klemm in Nürtingen besuchte.³⁶ Der Visitationsbericht notiert, daß Köstlin zwischen 1783 und 1790 pietistische Privatversammlungen abhielt. Jedes Mal wird aber auch ausdrücklich hervorgehoben, daß die Versammlungen in Konformität mit dem Pietistenreskript von 1743 gehalten wurden und die Diskussion sich auf die Auslegung eines Bibeltextes beschränkte. Im Visitationsbericht von 1791 steht, daß die Versammlungen „schon geraume Zeit her aufgehört [haben], weil Diaconus durch Amtsgeschäfte öfters verhindert wurde, die Stunden zu halten.“³⁷ Erste Priorität hatten die pietistischen Konventikel also nicht bei dem jungen Pfarrer.

Die historischen Quellen führen uns zu dem Schluß, daß Köstlin am ehesten dem konservativen, nicht-spekulativen, innerkirchlichen Flügel der württembergischen Pietisten zugeordnet werden kann. Zwar gibt es klare Beweise dafür, daß er mit dem Denken spekulativer Pietisten vertraut war und sogar gelegentlichen persönlichen Kontakt zu zwei ihrer prominentesten Vertreter hatte (Oetinger und Ph. M. Hahn). Aber in den überlieferten Quellen finden wir keine Indizien dafür, daß Köstlin ihre Ideen öffentlich verbreitete; im Gegenteil argumentierte er immer wieder dafür, Lehren müßten an der Bibel und den lutherischen Bekenntnissen geprüft werden. Ob seine privaten Überzeugungen sich von seinen öffentlichen Lehren unterschieden, können wir nicht wissen. Der Druck auf württembergische Pfarrer, orthodox zu predigen und zu leh-

Rechtfertigungslehre zu beeinträchtigen; er erweist sich als entschlossener Verteidiger der Bekenntnisse und Sakramente der württembergischen lutherischen Kirche; er zeigt sich als ebenso entschiedener Gegner der Französischen Revolution und behauptet wiederholt, daß allein Gehorsam gegen die Obrigkeit und reiner Glaube das Wohlergehen des Landes garantiere (Hayden-Roy [Anm. 7], 93–107).

³⁶ Am 28. Juli 1783 besuchte Ph. M. Hahn Köstlin in Nürtingen; der Besuch galt in erster Linie dem Dekan Klemm (Die Echterdinger Tagebücher 1780–1790 [Anm. 11], 66).

³⁷ Kirchenvisitationsakten, Nürtingen. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, A 281, Büschel 1057, 1791. Vgl. auch Hayden-Roy [Anm. 7], 101. Zum Pietismuskript von 1743, das pietistische Privatversammlungen unter vorgeschriebenen Bedingungen erlaubte, vgl. Lehmann [Anm. 10], 93 f. Reinhard Breymayer hat auch beobachtet, daß Köstlins Privatversammlungen unter Einhaltung des Pietistenreskripts stattfanden (Breymayer, Hölderlins Lehrer [Anm. 6], 102).

ren, war nicht gering, und so ist es denkbar, daß Köstlin sich aus pragmatischen Gründen orthodox gab, um seine Karriere zu fördern, während er privat den Lehren Oetingers und Hahns anhing. Sollte das der Fall gewesen sein, so bleibt es trotzdem unwahrscheinlich, daß ein Pfarrer, der seine eigene Karriere durch das Verschweigen gewisser Lehren schützen wollte, gerade diese Lehren an ein Kind vermitteln würde, dessen theologische Karriere er durch seinen Unterricht fördern sollte. Aufgrund der überlieferten Quellen und Köstlins starken Verbindungen zum konservativen Flügel des württembergischen Pietismus (Kanzler Reuß, C.H. Rieger und M.F. Roos) läßt sich aber wie gesagt am leichtesten schlußfolgern, daß Köstlin weder öffentlich noch privat den Lehren Oetingers und Hahns anhing.

Wenden wir uns nun Köstlins Predigt vom 8. Oktober 1785 über die Selbstprüfung zu, die er am Samstagabend in Vorbereitung auf das am Tag darauf zu feiernde Abendmahl hielt. Die Tradition der Selbstprüfung vor dem Abendmahl geht auf den ersten Korintherbrief zurück:

Wer nun unwürdig von diesem Brot ißt oder aus dem Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von diesem Brot und trinke aus diesem Kelch. Denn wer so ißt und trinkt, daß er den Leib des Herrn nicht achtet, der ißt und trinkt sich selber zum Gericht.

(1. Kor 11, 27–29)

Diese Mahnung steht an prominenter Stelle in der Erklärung des Abendmahls im Württembergischen Katechismus (1696). Dieser Katechismus, eine Kombination aus Luthers Kleinem Katechismus und dem Katechismus von Johannes Brenz, dem Architekten der Württembergischen Lutherischen Kirche, war noch im 18. Jahrhundert in Württemberg in Gebrauch. (Köstlin bezieht sich in der hier besprochenen Vorbereitungspredigt ausdrücklich auf „unser Confirmationsbuch“, womit er diesen Katechismus meint; vgl. weiter unten, 326f., Predigttext Bl. 128v.) Die Selbstprüfung wird im Württembergischen Katechismus zur ersten Bedingung für den Genuß des Abendmahls gemacht. Auf die Frage, „Für wen ist das heilige Abendmahl eingesetzt?“ lautet die Antwort: „Für alle und jede Christenmenschen, die sich selbst prüfen kön-

nen“, gefolgt von 1. Kor 11, 28.³⁸ Die Selbstprüfung, heißt es weiter, sei „das erste bey einem würdigen Communicanten“.³⁹ Köstlins Entschluß, die Selbstprüfung zum thematischen Mittelpunkt seiner Vorbereitungspredigt zu machen, steht also in klarer Konformität mit der Kirchenlehre und -praxis der Württembergischen Lutherischen Kirche.

Köstlin organisierte diese Predigt nach einer klaren und übersichtlichen Struktur, was für die Mehrzahl seiner Predigten typisch ist. Sie fängt mit einem Eingangswort an, das zur Formulierung dreier Hauptpunkte führt: „*warum* dieselbe [Prüfung unserer selbst] so nothwendig seye, *auf was* wir bey der Prüfung unsrer selbst zu sehen haben, *wie* wir dieselbe anstellen sollen.“ (126v) Dem folgt ein Gebet und ein paar Zeilen aus dem Kirchenlied ‘Das, was christlich ist zu üben’, die thematisch mit der Predigt zusammenhängen. Dann kommt Köstlin zu der Ausführung seiner drei Hauptpunkte. Die Predigt enthält nichts, was auch nur entfernt als heterodox bezeichnet werden könnte. Vielmehr wird hier die biblische Grundlage der Selbstprüfung dargelegt, um sie dann im Einklang mit der Kirchenlehre im kirchlichen Leben der Gemeindemitglieder zu verankern. Häufige Bibelzitate und eingestreute Wendungen aus der Bibel prägen Köstlins Vortrag. Darüber hinaus zeigt sich gelegentlich, aber auf unpräzise Weise, seine gründliche theologische und philosophische Gelehrsamkeit, etwa durch seine Besprechung frühkirchlicher Praktiken in Korinth oder durch den Hinweis auf einen „heidnischen Weltweisen“ (mit dem Sokrates gemeint ist, 129r). Durch seine Analogien aus dem täglichen Leben konnte Köstlin aber auch seine Gemeindemitglieder auf eine verständliche Art ansprechen.⁴⁰

³⁸ Württembergisches Kirchen-Buch, Enthaltend Die Catechismus-Lehre in Frag und Antwort, Nach D. Johann Brentzen aus D. Luthero erläuterten Catechismo, Wie solche in dem ganzen Herzogthum getrieben, durch weitere Erklärung und Zueignung denen Seelen eingepflanzt, und jährlich in allen Kirchen durchgebracht werden solle, Stuttgart 1789, 385.

³⁹ Ebd., 386.

⁴⁰ In dieser Predigt benutzt Köstlin die „wohlgeordnete Haushaltung“ und die „accurate Amtsführung“, wo öfter „aufgeräumt“ und „visitirt“ werden sollte, als Beispiele für die viel wichtigere „geistliche Haushaltung“, die im Mittelpunkt der Predigt steht. Der Hölderlin-Kenner muß hier an Hölderlins Mutter denken, der das Beispiel der akkuraten Haushaltung besonders einleuchtend gewesen sein dürfte.

Zusammenfassend argumentiert Köstlin in seiner Predigt erstens, daß die Selbstprüfung im allgemeinen nötig „zum Wachstum in dem Guten“ sei (126v; hier sehen wir die typisch pietistische Betonung des Heiligungsprozesses). Sie sei aber vor allem vor dem Genuß des Abendmahls unentbehrlich, denn wer dies versäume, „ißt und trinkt sich selber zum Gericht“, wie es bei Paulus steht. Eingehend und mit Pathos bespricht Köstlin die Heimsuchungen der Korinther, die „unwürdig“ am Abendmahl teilnahmen, und legt dann der eigenen Gemeinde nahe, die Ursache von Krankheiten und Todesfällen in ihrer Mitte bei unterlassener Selbstprüfung zu suchen. (127v f.) Unter dem zweiten Punkt befaßt sich Köstlin mit dem Gegenstand der Selbstprüfung, der inneren Person. An dieser Stelle hätte Köstlin nach pietistischer Art das innere, subjektive Erlebnis der Selbstprüfung breit ausmalen können. Aber diesen Aspekt klammert er aus seiner Diskussion aus und richtet sein Augenmerk vielmehr auf die in der Bibel und der Kirchenlehre gegebenen, objektiven Richtlinien für die Selbstprüfung. Maßgebend dafür sei eben nicht die subjektive Introspektion, sondern Gottes Kenntnis des Individuums. Inhaltliche Richtlinien für die Selbstprüfung zieht er dann aus dem Württembergischen Katechismus heran: der Kommunikant habe vor Genuß des Abendmahls seine Buße, seinen Glauben und seinen neuen Gehorsam zu prüfen.⁴¹ Köstlin kommt dann auf den dritten Punkt zu sprechen, *wie* man sich prüfen solle. Er fängt an mit Sokrates' Spruch, „Lerne dich selbst kennen“, den er als angemessenen Ausgangspunkt für die christliche Selbstprüfung angibt. Aber damit man nicht zu schonend über sich selbst urteile, fügt Köstlin hinzu, solle der Gläubige sich schließlich an Gott wenden und ihn mit dem Psalmisten bitten: „Erforsche du mich, o Gott.“ (129r) So läßt sich auch die Verzweiflung vermeiden, die entsteht, wenn man es mit der Selbstprüfung zu weit treibt. Als Beispiel führt Köstlin Paulus an, der „in allerley Prüfungen seiner selbst“ (129r) hineingeführt worden sei, als die Korinther ihn nachteilig mit Petrus und Apollo verglichen. Obwohl er sich eigener Fehlritte nicht bewußt gewesen sei, habe er sich doch „voll Bescheidenheit“ an Gottes Urteil gewandt, denn nur bei ihm, nicht im

⁴¹ „U[nd]. so heißt uns auch uns[er] ConfirmationsBuch prüfen unsre Busse, uns[eren] Glauben, uns[eren] neuen Gehorsam“ (128v); vgl. auch weiter unten, Anm. 55.

eigenen Urteil, liege seine Rechtfertigung: „aber damit bin ich nicht gerechtfertiget, der Herr ists aber d[er] mich richtet“. (129r) Köstlin fordert seine Gemeindeglieder auf, Paulus' Beispiel zu folgen, und sich „in das Licht des Tages X[Chri]sti“ (129r) zu stellen, wo das „Gold des Glaubens“ (129v) offenbar werde. Hier öffnet sich Köstlins Predigt auf das Eschaton; die Selbstprüfung wird Teil eines heilsgeschichtlichen Prozesses, der sich nicht im Subjekt, nicht im Hier und Jetzt, sondern in Gottes ewigem Reich vollzieht.

Köstlins Zitat aus der fünften Strophe des Kirchenliedes 'Schmücke dich, o liebe Seele' am Ende seiner Predigt soll seinen Zuhörern trotz der Furchtbarkeit des göttlichen Gerichts Zuversicht einflößen und unterstreicht das Geheimnis des Sakraments, vor dem sie „lachen und zittern“ sollen. Wir wissen nicht, wie viel Köstlin aus dieser Strophe zitierte;⁴² sollte er sie ganz vorgetragen haben, hätte er seine Predigt mit folgenden Worten geschlossen: „Ist auch wohl ein Mensch zu finden, Der dein' Allmacht sollt' ergründen?“⁴³ Das hätte mit der Predigt als ganzer übereingestimmt, die zwar die pietistisch gefärbte Hoffnung auf Sinnesveränderung und Wachstum im Guten äußert, die subjektive Selbstprüfung aber nie zum Prüfstein für die Rechtfertigung macht. Köstlin predigt hier in klarer Übereinstimmung mit der lutherischen Grundlehre, daß die Rechtfertigung Gottes, nicht des Menschen Werk sei.

Köstlins Predigt und Hölderlins Brief haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt in der Vorstellung der Selbstprüfung. Diese besteht für Köstlin in der kritischen Reflexion über die eigenen Handlungen der Vergangenheit:

Wer unter uns oft in stillen Abendstunden einen zurückgelegten Tag überdenket, oder wer mit prüfenden Blicken auf sein Verhalten in einer Woche zurücksiehet, oder wer am Ende eines Jahres, oder am Schluß einer merkwürdigen Periode seines Lebens thut, was David Ps[alm]. 119 [, 59] von sich sagt: ich betrachte meine Wege – derselbe, ich berufe mich auf seine gesegnete Erfahrungen – hat es an seinem Wachstum in dem Guten gesehen, wie nöthig und wie heilsam diese Prüfung unsrer selbst immer seye. (127r)

⁴² Im Manuskript steht lediglich: „beydes Lachen u[nd]. auch Zittern p[er]ge!“ (129v).

⁴³ Siehe unten Anm. 63.

Anscheinend hatte Hölderlin diese Vorstellung christlicher Selbstreflexion im Sinn, als er folgende Zeilen an Köstlin schrieb:

Und heute insonderheit (am Sonntag) sahe ich auf mein bißheriges Betragen gegen Gott und Menschen zurück, und faßte den festen Entschluß, ein Christ und nicht ein wankelmüthiger Schwärmer [...] zu werden [...]. (StA VI, 4)

Hölderlins Wahl des Wortes „Schwärmer“ ist hier interessant. Der Begriff hat eine spezifische Bedeutung im Kontext der theologischen Debatten der Reformationszeit; er wurde von Luther als denunziatorische Bezeichnung derjenigen eingeführt, die behaupteten, Gottes Wort direkt im eigenen Herzen ohne Vermittlung des „äußeren Wortes“ vernehmen zu können, und die folglich die Autorität der Bibel als Wort Gottes, bzw. der Kirche und der Sakramente als Gnadenmittel in Frage stellten oder gar ablehnten. Luther wetterte gegen die Schwärmer, bzw. Enthusiasten, wie er sie auch bezeichnete, und die grundlegenden lutherischen Bekenntnisschriften im Konkordienbuch, die der junge Hölderlin zumindest teilweise gekannt haben mußte, enthalten scharfe Polemik gegen sie.⁴⁴ Der Begriff wurde auch in theologischen Debatten des 18. Jahrhunderts als Bezeichnung ähnlicher separatistischer Tendenzen innerhalb des Pietismus benutzt. Die theologische Geschichte des Wortes war

⁴⁴ Im Konkordienbuch finden wir zahlreiche Beispiele dieser Polemik, u. a. wie folgt: „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren fur den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer tät und noch viel tun heutigs Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen [...]“ (‘Schmalkaldische Artikel’. In: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1982, 453f.); „Darumb müssen wir wacker und gerüst sein und uns von dem Wort nicht lassen weisen noch wenden, daß wir die Taufe nicht lassen ein bloß ledig Zeichen sein, wie die Schwärmer träumen“ (‘Großer Katechismus’, ebd. 704); „[W]ir vorwerfen und vordammen auch den Irrtum der Enthusiasten, welche dichten, daß Gott ohne Mittel, ohne Gehör Gottes Worts, auch ohne Gebrauch der heiligen Sakramenten die Menschen zu sich ziehe, erleuchte, gerecht und selig mache“ (‘Konkordienformel’, ebd., 779).

Köstlin ganz sicher bekannt. In einer Predigt von 1793, die er in Pfuldingen hielt, benutzte er den Begriff mit dieser historischen Bedeutung im Sinn:

Welche Bestärkung im Guten ist für uns, wenn wir finden, daß unsre gute Triebe u[nd]. Bewegungen mit der h[eiligen]. Schrift übereinstimmen. Wollten sie über das Ziel der h[eiligen]. Schrift hinauß wagen, so würden sie uns in Schwärmerei oder auf eine schwindlende Höhe führen, von welcher wir einen gefährliche[n] Sturz thun würden.⁴⁵

Subjektive Triebe seien nur insofern legitim, als sie mit der Bibel konform seien, argumentiert Köstlin. Sollten sie sich selbst zur Autorität erheben, müßten sie ihre Legitimität verlieren und als Schwärmerei verurteilt werden. Hölderlin bezieht sich durch seine Selbstbezeichnung als Schwärmer auf diese lutherische Tradition, wohlwissend, daß Köstlin die spezifisch theologische Dimension der Kritik verstehen wird: die ungezügelte Subjektivität des Schwärmers macht ihn „wankelmütig“, bzw. kann ihn, wie Köstlin es 1793 formulierte, zu einem „gefährlichen Sturz“ führen.

Hölderlin erklärt seine Tendenz zur übermäßigen Subjektivität im ersten Teil des Briefes. Seit seiner Ankunft in Denkendorf, schreibt er, beschäftige er sich mit dem Problem, wie man „Klugkeit in seinem Betragen, Gefälligkeit und Religion verbinden könne.“ (StA VI, 3) Bisher sei ihm der Versuch nicht gelungen; stattdessen „wankte [er immer...] hin und her.“ (Ebd.) Zwischen welchen Extremen wankte er? Auf der einen Seite habe er „viele gute Rührungen“ gehabt, die ihn zutiefst erfreut hätten („alles war in mir Vergnügen“; ebd.). Auf der anderen Seite hätten ihn diese Rührungen in die Einsamkeit geführt: „ich konnte niemand um mich leiden, wollte nur immer einsam seyn, und schien gleichsam die Menschheit zu verachten“ (ebd.). Den Begriff guter oder frommer Rührungen findet man unter den Pietisten aller Schattierungen in Deutschland, wie auch unter den Württembergern; man verstand sie im positiven Sinne als Mittel göttlicher Kommunika-

⁴⁵ Tübingen Universitätsbibliothek, Md 912, Kps. 2, Bl. 307v (1. Advent [1. Dez.] 1793).

tion mit dem Individuum.⁴⁶ Wie wir aber in Köstlins Predigt von 1793 gesehen haben, war er bereit, nur die „Triebe und Bewegungen“ gutzuheißen, die im Einklang mit der Heiligen Schrift waren. Was darüber hinausging, galt für ihn als Schwärmerei. Hölderlin beurteilt seine eigenen Rührungen mit ähnlicher Skepsis. Er glaubt, sie seien unbeständig, weil sie nur ein Produkt seiner „natürlichen Empfindsamkeit“ seien; sie hätten, so darf man weiter denken, eines festeren Ursprungs als seiner empfindsamen Veranlagung bedurft, um zuverlässiger, solider zu sein. Jetzt sei er zu dem Schluß gekommen, er hätte in der Vergangenheit diesen Rührungen zu viel Bedeutung geschenkt und wäre deswegen zu der falschen Überzeugung gekommen, sein Christsein beruhe auf ihnen: „Es ist wahr, ich glaubte, jetzt wäre ich der rechte Christ“. (StA VI, 3) Jedoch fügt er hinzu, daß die Natur in diesen kurzen, beglückenden Augenblicken „einen ausserordentlich lebhaften Eindruck auf mein Herz“ (ebd.) gemacht habe. Man kommt nicht umhin, hier ein gewisses Zögern in Hölderlins Kritik an seinen Rührungen zu ahnen, vor allem wenn man bedenkt, mit welcher Andacht er die Natur in seinen Dichtungen darstellen wird. Aber zu diesem Zeitpunkt versucht der fünfzehnjährige Schüler, seine erhabenen, ihn jedoch von der übrigen Menschheit trennenden Gefühle als Teil seines Problems zu verstehen. Warum? Weil er glaubt, sie seien nicht imstande, ihm eine ausreichend stabile moralische Grundlage zu bieten. Sie hätten bisher bei ihm nur ein Wanken zwischen Extremen verursacht: wo vergnügte, aber menschenverachtende Einsamkeit in Leichtsinns umschlug; wo sein Vorsatz, „klug“ zu sein, bald seinem „tückisch[en]“ Herzen unterlag; oder wo seine Gefälligkeit gegen Menschen sich plötzlich als Gottlosigkeit entpuppte. „Sehen Sie, *Theuerster HE. Helfer*,“ schreibt der junge Hölderlin weiter, „so wankte ich immer hin und her, und was ich that, überstieg das Ziel der Mäßigung.“ (StA VI, 3 f.) Die Mäßigung war ein positiver Begriff für die württembergischen Pietisten, die im allgemeinen gegenüber den subjektiven Exzessen anderer pietistischer Gruppen skeptisch waren, und so hätte Köstlin Hölderlins „Ziel der Mäßigung“

⁴⁶ Vgl. Martin Brecht [Anm. 7], 347–356; 349, in seiner Besprechung dieses Briefes: „Sowohl der hallische als auch der Bengelsche Pietismus lehrten auf solche Rührungen zu achten.“

sicher gutgeheißen.⁴⁷ Hölderlin stellte sich unter diesem Ziel die Vereinigung der in ihm noch entzweiten, sich widersetzenden Impulse vor, und hoffte so, klug, gefällig gegen Menschen (ohne ihr sündhaftes Benehmen nachzumachen) und gefällig gegen Gott (ohne Menschen zu verachten) sein zu können.

Hölderlins Skepsis gegenüber seinen Rührungen und seine Suche nach einem stabileren religiösen Fundament führte ihn dazu, sich an Köstlin zu wenden, dessen „weißer Christen-Wandel“ ihm bewundernswert erschien. Die tiefe Verwurzelung des Pfarrers in der lutherischen Theologie, aufgrund welcher er der religiösen Subjektivität klare Grenzen setzte, bot Hölderlin möglicherweise eine Orientierung, als er als jugendlicher in seinem spannungsreichen Verhältnis zu Gott, dem Mitmenschen und sich selbst um Klarheit rang. Bisher wurde Hölderlins Brief in der Forschung im Kontext pietistischer Selbstprüfung verstanden. Köstlins Vorbereitungspredigt auf das Abendmahl macht aber die Rolle der Selbstprüfung in der liturgischen Praxis der lutherischen Kirche in Württemberg anschaulich und zeigt, wie die lutherische Theologie den Rahmen setzt für den Prozeß der Selbstprüfung. Seine Predigt bietet einen theologischen Kontext für Hölderlins ältesten erhaltenen Brief und weist auf den möglichen Einfluß lutherischen Denkens auf den jungen Hölderlin hin. Der reifere Hölderlin schlug offensichtlich einen ganz anderen Weg ein als der Mann, den er hier als Vater betrachtet. Aber im Herbst 1785 waren es die „Lehren“ und „Kentnisse“ (StA VI, 4) des pietistisch gefärbten, lutherischen Pfarrers, von denen sich Hölderlin Führung und Rat erhoffte.

⁴⁷ Vgl. Adolf Becks Kommentar zu dieser Stelle: „Der Grundsatz der Besonnenheit, heiligen Nüchternheit und Mäßigkeit im religiösen Leben des Christen entspricht besonders der Tradition des schwäbischen Pietismus Bengelscher Prägung;“ (StA VI, 489).

Nathanaël Köstlins Vorbereitungs predigt, am Samstagabend, dem 8. Oktober 1785, in Nürtingen gehalten.

[126r] Vorbereitungs predigt über 1 Kor[inther]. XI, 28. Nürtingen, d. 8. Oct. 1785.

Bei allem Reichtum der Gnade, bei dem liebevollen offenen Herzen, womit wir den König in dem morgenden Evangelio von allen Orten und Gegenden her alle mögliche Gäste samlen und aufnehmen sehen, damit sein Hauß voll werde, ist es ihm doch nicht gleichgültig, ob die Gäste in einem würdigen Schmuck erscheinen oder nicht? Denn ausdrückl[ich] sagt der Sohn Gottes: *der König gieng hinein, die Gäste zu besehen!*⁴⁸ Ein wichtiges Wort, welches billig auch alle morgende Gäste des h[eiligen]. Abendmals durchdringen solle gleich einem zweyschneidigen Schwerdt!⁴⁹ nicht furchtbar, für dieienige redliche Seelen, welche sich oft dem Licht der feuerflammenden Augen⁵⁰ des göttlichen Herzenskündigers darstellen u[nd]. üben, was David that, welcher Ps[alm]. 139, 23. sagte: erforsche mich Gott, u[nd]. erfahre mein Herz, prüfe mich, u[nd]. erfahre, wie ichs meyne; furchtbar aber für die Leichtsinige Gemüther, welche um die hochzeitl[ich]e Kleidung, die ihnen, wie anderen Gästen, angeboten wird, unbekümmert sind; furchtbar auch für die von Eigenliebe geblendete, die sich selbst noch nicht kennen, und also auch sich besser dünken als andere; furchtbar billig auch für uns, denn auch unser Gott ist nach Ebr. 10. auch selbst in diesen Gnadentagen des N[eu]en]. Test[aments]. ein verzehrendes Feuer.⁵¹ Wir können aber den Erfahrungen hievon zuvorkommen durch fleisige und öftere, durch gründliche u[nd]. geschärfte Prüfung unsrer selbst. So wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet, sagt Paulus I Kor[inther]. XI, 31. Diß wollen wir in dieser Vorbereitungs- [126v] Stunde thun, und in

⁴⁸ Hervorhebungen hier und im weiteren Predigttext sind von Köstlin. Köstlin bezieht sich hier und weiter unten (Bl. 127r) auf das Gleichnis der königlichen Hochzeit, Mt 22, 11.

⁴⁹ Vgl. Hebr 4, 12.

⁵⁰ Die Wendung „feuerflammende Augen“ kommt im Buch der Offenbarung mehrere Male vor: Offb 1, 14; 2, 18; 19, 12.

⁵¹ Köstlin zitiert hier Hebr 12, 29; vielleicht hatte er auch Hebr 10, 27 im Sinn.

dieser Absicht handeln von der Prüfung unsrer selbst vor dem Genuß des h[eiligen]. Abendmals, wobey wir erwägen,

- 1) *warum* dieselbe so nothwendig seye,
- 2) *auf was* wir bey der Prüfung unsrer selbst zu sehen haben,
- 3) *wie* wir dieselbe anstellen sollen.

Zeige uns selbst o Herr! mit Beweisen des Geistes und der Krafft an unsern Herzen und Gewissen, warum, was, und wie wir uns prüfen sollen, wenn wir anders auf der Wage des Heiligtums nicht wollen zu leicht erfunden werden.

Ach Herr! laß uns selber wissen,
wie man dir gefallen soll,
mach uns Gut's zu thun beflissen,
und der wahren Frommkeit voll,
prüf' u[nd]. siehe, wie es steh',
daß kein Schäflein untergeh',
laß das Urtheil einst erschallen,
daß wir dir recht wohlgefallen! Amen.⁵²

Die Prüfung unserer selbst ist nöthig überhaupt zum Wachstum in dem Guten, sie ist aber insonderheit nöthig zum würdigen und gesegneten Genuß des h[eiligen]. Abendmals. Nöthig ist sie erstl[ich] überhaupt zum Wachstum in dem Guten; denn wer sich selbst und seine Mängel nicht kennen lernet, wer aber die Prüfung seiner selbst unterlässet, ver-

⁵² Das Lied hat Köstlin nicht in Versform im Manuskript geschrieben; ich lasse es hier so erscheinen, um die poetische Form kenntlich zu machen. Der Text verbindet Verse aus der elften und zwölften Strophe des Kirchenliedes 'Das, was christlich ist zu üben', Nr. 211 im 'Württembergischen Gesangbuch' von 1779. Zitiert wird aus folgender Ausgabe: Württembergisches Gesangbuch enthaltend eine Sammlung reiner und kräftiger Lieder, welche ein Herzogl. Synodus zum Gebrauch der Gemeinden aus dem heutigen Ueberfluß erlesen und angewiesen. Neu aufgelegt, und genau abgedruckt nach der Ausgabe von 1779, Stuttgart 1834. Hier die vollständigen zwei Strophen: „[11.] Ach, Herr Jesu, laß uns wissen, Wie man Dir gefallen soll! Mach' uns Gut's zu thun beflissen, Und der wahren Frommkeit voll; Dein heilwerther Ruf und Zug Uns entdecke den Betrug, Da viel Tausend sich bethören, Meynen, daß sie Dein hören. [12.] Geuß den Geist in unsre Seelen, Durch das Wort, so feurig ist, Uns vom Irrthum los zu zählen Der vom Fleisch verborgnen List; Prüf', und siehe, wie es steh', Daß kein Schäflein untergeh'. Laß das Urtheil einst erschallen: Daß wir Dir recht wohl gefallen.“

säumet eben diese Kenntnis seiner selbst und seiner Mängel – wer also diese seine Mängel nicht kennen lernet, wird auch nicht an der Verbesserung derselben arbeiten. O wie nöthig u[nd]. heilsam ist es daher, sich selbst oft zu prüfen! In einer wohlgeordneten Haushaltung, bey imer accuraten Amtsführung ist es eine bewährte Vorschrift, daß man oft in seinem Amt aufräumen, oft seine Haushaltung visitiren solle; weil sonst Unordnung leicht überhand nehmen wird. Auch hierinn [127r] geschieht oft, was der Herr Jesus gesagt: die Kinder der Welt sind oft klüger als die Kinder des Lichts in ihrem Geschlecht. [Lukas 16, 8] Widmen wir unsrer Haushaltung in leibl[iche]n u[nd]. zeitl[iche]n Dingen diese Sorgfalt, wie vielmehr verdient nicht unsre geistl[ich]e Haushaltung, daß wir mit einem prüfenden Auge nach derselben sehen, das Gute daran dankbar u[nd]. froh bemerken, erhalten u[nd]. vermehren, aber auch die entdeckte Mängel u[nd]. Fehler verbessern u[nd]. verhüten. Wer unter uns oft in stillen Abendstunden einen zurückgelegten Tag überdenket, oder wer mit prüfenden Blicken auf sein Verhalten in einer Woche zurücksiehet, oder wer am Ende eines Jahres, oder am Schluß einer merkwürdigen Periode seines Lebens thut, was David Ps[alm]. 119 [, 59] von sich sagt: ich betrachte meine Wege – derselbe, ich berufe mich auf seine gesegnete Erfahrungen – hat es an seinem Wachstum in dem Guten gesehen, wie nöthig und wie heilsam diese Prüfung unsrer selbst immer seye.

Sie ist aber insonderheit nöthig vor dem Gesegneten Genuß des h[eiligen]. Abendmals, u[nd]. von der Aufrichtigkeit u[nd]. dem Ernste derselben hangt es ab, ob wir würdig oder unwürdig, ob wir zu unsrem Segen oder zu einem Gericht für uns von diesem Brod essen u[nd]. von diesem Kelch trinken. Diß ist der Grund, mit welchem der Apostel die Ermahnung schärfet: der Mensch prüfe sich selbst. [1. Kor 11, 28] Auf Seiten Gottes ist alles bereitet, nun kommt es darauf an, ob der Mensch sich nicht selbst versäume. Auf Seiten des Königes fehlte nichts zur Größe u[nd]. Herrl[ich]k[ei]t des Abendmals, nun kam es nur auf die so hoch beglückte Gäste an, daß sie sich in Ansehung der Feyerkleider nicht verkürzten.⁵³ Und hier würde ihr Verfahren um so sträflicher ge-

⁵³ Köstlin bezieht sich hier wieder auf das Gleichnis der königlichen Hochzeit, Mt 22, 1–14.

wesen seyn, da sie diese Feyerkleider nicht mitbringen durften, sondern da ihnen dieselbe nach der damaligen Sitte der dortigen Gegenden gegeben wurden. Daher sagt Paulus: der Mensch, oder ein ieder Mensch, der sich zu diesem [127v] Tische nahen will, prüfe sich selbst, und, also, wann diß vorangegangen, esse er von diesem Brod u[nd]. trinke von diesem Kelch. Denn wenn er diese Prüfung unterläset, so isset u[nd]. trinket er unwürdig v[ers]. 29. [1. Kor 11, 29] er unterscheidet nicht den heiligen Leib des Herrn von einem Liebesmal oder ieder anderen Malzeit; er ziehet sich eine schwere Verschuldung zu am Leib des Herrn; er isset u[nd]. trinket ihm selber ein Gericht. O wichtige u[nd]. entsezliche Folgen der unterlassenen Selbstprüfung! Wenn man zu Korinth diese Stelle dieses Briefes in der Gemeinde las, so schwebten traurige sichtbare Beweise davon den Gliedern der Gemeinde vor den Augen; denn darum waren so viele schwache unter ihnen, d[as]. i[st]. leiblich kranke, u[nd]. ein gut Theil schliefen, [1. Kor 11, 30] d[as]. i[st]. ihnen wurde ihre Gnadenfrist u[nd]. ihre Saatzeit auf die Ewigk[ei]t. abgekürzt, ihnen wurde die Bitte nicht gewähret: nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Jahre! [Ps. 102, 25] Also viele ließ der Herr, d[er] nicht will, daß iemand verlohren werde, [2. Petr 3, 9] in Krankheiten fallen, ob sie darinnen möchten zu sich selbst kommen; andere aber züchtigte er noch empfindlicher, indem er sie ganz aus diesem Leben wegnahm, weil er sahe, daß sie den Versuchungen desselben nicht gewachsen wären. Wer erzittert nicht vor diesem heiligen Ernste Gottes! wer siehet nicht hier, daß die Gerichte G[otte]s oft anfangen an seinem eigenen Hauße? wer will es noch wagen, des Herrn u[nd]. s[eines]. h[eiligen]. Abendmals zu spotten? irret euch nicht, Gott läset seiner nicht spotten! [Gal 6, 7] Und auch hier darf man die Worte anwenden: so das am grünen Holz geschieht, was will am dürrer werden? [Lk 23, 31] wenn es der Eyfer des Herrn um s[ein]. Heiligtum so genau nahm bey Seelen, in welchen doch Anfänge von einem neuen Leben waren, wie genau muß er's nehmen bey leichtsinnigen Spöttern, bey rohen Verächtern der Güter des Heyls! O möchten wir insonderheit auch bey Krankheiten, bey Todesfällen, die uns betreffen, nicht nur bey leibl[iche]n Ursachen stehen bleiben, sondern [128r] ob wir nicht mit besonderen Verschuldungen am Herrn, ob wir nicht durch ungeprüften Genuß des h[eiligen]. Abendmals eine solche Züchtigung uns zugezogen haben? O wie nöthig ist die Bitte: verzeÿhe mir auch die verborgene Sünden! [Ps 19, 13] wie heilsam

ists, was Moses nach dem 90st[en] Ps[alm].⁵⁴ erfuhr: auch unsre unerkannte Sünden stellst du ins Licht vor deinem Angesicht.

Was ist der Gegenstand unsrer Prüfung? Diß ist nun die zweyte wichtige Frage? Der Mensch prüfe *sich* selbst, ist die Antwort unsres Textes. Er sehe also *erstlich* auf *sich selbst, nicht auf andere*. Wir haben oft scharfe Augen, anderer ihre Fehler zu bemerken, u[nd]. unsre eigene schwache Seite übersehen wir. Wir stellen anderer ihre Fehler in ein grosses Licht, u[nd]. unsre eigene verbergen, oder entschuldigen, oder verkleinern sie [sic!]. Ein ieglicher also prüfe s[ein]. eigen Werk. Ferner wenn d[er] Ap[ostel]. sagt: der Mensch prüfe sich selbst, so weiset er uns damit *auf das innere*, daß wir *nicht nur beÿ der etwa guten äußeren Seite stehen bleiben*, sondern auf das Innere unser Auge richten, u[nd]. prüfen, ob es etwas taugt? Denn das Aeußere richtet sich nach dem Inneren, u[nd]. aus dem Herzen hervor gehen arge Gedanken p[erge]. [Mt 15, 19; Mk 7, 21] Wenn also die Quelle nicht gereinigt ist, so werden auch die giftige Ausflüsse nicht aufhören. Gott siehet das Herz an! [1. Sam 16, 7] Diß ist eine grosse Wahrheit, würdig Gottes, der ein Geist ist u[nd]. darauf siehet, daß dieienige, die ihn anbeten, ihn im Geist u[nd]. in d[er] Wahrheit anbeten. [Joh 4, 24] Er ist Herzenskündiger, er d[urc]hschauet, wie Salomo alle Kammern des Herzens. [Spr 20, 27] Eine Wahrheit, welche zugleich für uns die Lehre enthält, auch vornehmlich auf das Innere uns[er]. Auge zu richten. Jedoch nicht mit Ausschließung des Aeußeren. Denn es ist eine grundlose Meinung, wenn oft Leichtsinrige gleichgültig sind in Absicht auf ihren äußeren Wandel u[nd]. sich damit beruhigen od[er] entschuldigen, daß sie doch ein gutes Herz haben. Nein wahre Güte des Herzens hat gewis auch Güte des äußeren [128v] Wandels zur Folge. Drittens, wenn Paulus sagt: d[er] M[e]nsh prüfe p[erge] [1. Kor 11, 28] so erinnern wir uns, daß er beÿ einer anderen Gelegenheit uns insonderheit prüfen heißt uns[eren]. Glauben. Versuchet euch selbst ob ihr im Glauben seyð, prüfet euch selbst. [2. Kor 13, 5]⁵⁵ U[nd]. so heißt uns auch uns[er]. Confirma-

tionsBuch prüfen unsre Busse, uns[eren]. Glauben, uns[eren]. neuen Gehorsam.⁵⁶ Die Busse, ob sie redlich, tief, gründlich seÿe, eine wahre Aenderung des Sinnes u[nd]. Wandels; den Glauben, ob er gros od[er] klein, stark oder schwach, mit Zweifeln umhüllet od[er] freudig seÿe, u[nd]. woher es komme, daß er nicht stärker, nicht freudiger, nicht fruchtbarer seÿe? Den neuen Gehorsam, ob wir dem Herrn uns[ere]. Gelübde bezahlen tägl[ich], ob wir auf dem betretenen Wege des Lebens ohne Unterlaß fortgehen? Die erste Frucht des Glaubens ist Liebe,⁵⁷ also insonderheit auch auf die Liebe richten wir unser prüfendes Auge. Wir lassen es uns seÿn, wie wenn d[er] Herzenskündiger auch vor uns träte u[nd]. auch uns fragte, wie er an Petrum ehemaligen die Frage 3mal thate [Joh 21, 15–17], die wie ein Strahl des Blizes s[ein]. Gewissen d[urc]hleuchtete: Simon Johannæ hast du mich lieb? hast du mich lieber dann mich andere haben? Die 3malige Wiederholung erinnerte ihn, d[a]ß er Jesum 3mal verläugnet u[nd]. d[a]ß er ihn nun desto brünstiger lieben u[nd]. s[eine]. Schafe desto treuer weÿden solle. Ach wie oft auch manche unter uns villeicht mit Worten u[nd]. Thaten den Herrn verläugnet, d[er] uns erkaufet hat! Und begnadiget er uns nun, wie hoch sind wir verbunden, ihn dafür recht von ganzem Herzen, v[on]. ganzer Seele p[erge] zu lieben. [Mt 22, 37] An der Liebe fehlte es besonders beÿ einigen Gliedern der Gemeinde zu Korinth als Paulus an sie diesen Brief schrieb. Er sagt nicht lange vor uns[erem]. Text: wenn ihr zusammenkommt in d[ie] Gemeinde, höre ich, es seÿen Spaltungen unter euch. [1. Kor 11, 17–22] Gerade beÿ dem Mahl d[er] Liebe, wo sie sich zur Gemeinschaft an dem Leib u[nd]. Blut X[Chri]sti vereinigen sollten, herrschten [129r] gefährlich[e] Spaltungen, welche die Liebe erstikten u[nd]. den Segen des Abendmals raubten. Sie hielten gemeinlich vor dem Genuß des h[eiligen]. Abendmals ihre Liebesmale, beÿ welchen ieder sein Essen u[nd]. Trinken mitzubringen pflegte. Beÿ diesen nun sahen reiche nicht auf arme, d[a]ß sie dieselbe an ihrem Ueberfluß hätten

seyen. 2. Cor 13, 5. Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seyð, prüfet euch selbst.“

⁵⁶ Köstlin weist hier auf den fünften Teil des Württembergischen Katechismus, der sich mit der Eucharistie befaßt: „Was sollen wir denn vor dem Gebrauch des heiligen Abendmahls an uns selbst prüfen? Wir sollen prüfen unsere Buß, Glauben und neuen Gehorsam.“ (Ebd., 387).

⁵⁷ Frei nach Gal 5, 22.

⁵⁴ Ps 90, 8; dieser Psalm wird Mose im ersten Vers zugeschrieben.

⁵⁵ Der Württembergische Katechismus [Anm. 38], 388, weist auch auf diesen Text hin: „Wie prüfen wir unsern Glauben? Wenn wir forschen, ob wir Jesum Christum auch recht erkennen, uns einig auf sein Verdienst und Gottes Gnade verlassen, und insonderheit von dem heiligen Abendmahl recht gesinnet

Antheil nehmen lassen, diß kaltsinnige Verfahren mußte dann die Herzen d[er] Armen sehr verwunden, u[nd]. so schritten beede Theile zum Mahl d[er] Liebe mit Gesinnungen, die von dem Gott d[er] Liebe keinen Segen, kein Wohlgefallen nach sich ziehen konten; mit Gesinnungen, die mit d[er] Lehre des Sohnes G[otte]s übel übereinstimmten, welcher Matth[äus]. 5. [23–24] gesagt: wenn du deine Gabe p[erge].⁵⁸

Wie sollen wir uns prüfen? nicht flüchtig u[nd]. obenhin wie Jak[obus]. 1, 3.⁵⁹ sondern gründl[ich] u[nd]. tief, aufrichtig u[nd]. ernstl[ich]. Lerne dich selbst kennen, war schon eine d[er] ersten Regeln eines heidnischen Weltweisen, womit er s[eine]. Schüler empfieng;⁶⁰ wie vielmehr sollen wir Christen in dem reichen Vorrath von Kenntnißen, welche wir

⁵⁸ „Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dort kommt dir in den Sinn, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß dort vor dem Altar deine Gabe und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder und dann komm und opfere deine Gabe.“

⁵⁹ Es ist nicht klar, worauf sich Köstlin hier bezieht. Jak 1, 3 lautet: „und wißt, daß euer Glaube, wenn er bewährt ist, Geduld wirkt.“ Vielleicht hatte er Jak 1, 23f. im Sinn: „Denn wenn jemand ein Hörer des Worts ist und nicht ein Täter, der gleicht einem Mann, der sein leibliches Angesicht im Spiegel beschaut; denn nachdem er sich beschaut hat, geht er davon und vergißt von Stud an, wie er aussah.“

⁶⁰ Köstlin bezieht sich hier auf die Mahnung des delphischen Orakels, „erkenne dich selbst“, von der sich Sokrates leiten ließ, vgl. Platon: Alcibiades I, 129 a. Andere württembergische Pietisten des nicht-spekulativen Flügels haben diesen sokratischen Spruch in ihren Schriften auch zitiert; hier zwei Beispiele von Christian Adam Dann (1758–1837), der am Anfang von Hölderlins Studienzeit Repetent am Stift war: „Wie alle wahren Weisen aller Zeiten, so macht auch der Allerweiseste zuerst die Forderung an seine Schüler: »Lerne dich selbst kennen!« Aber da, wo uns jene bloß menschliche Weisen verlassen, da hilft Er [Jesus] uns weiter fort. Eine gründliche Selbsterkenntniß kann uns doch nur bis zu der Entdeckung, Anerkenntniß und Bekenntniß unserer Schuld und Strafwürdigkeit führen.“ (Beicht- und Communion-Buch, Stuttgart 1824, 47) „Daher ists von den ältesten Zeiten her für ein goldenes Sprüchlein gehalten worden: Lerne dich selbst kennen! Warum? Weil die Selbsterkenntniß aller Weisheit Anfang, Mittel und Ende ist. Ach! Noch lange nicht genug kenne ich mein eigenes Herz. Täglich muß ich daher beten: Durchsuche Du, o Gott, mein Herz, prüfe mich, und erfahre, wie ichs meyne (Ps 139)!“ (Christliche Sonntagsblätter eines Landpredigers an seine Gemeynde zu einem Zeugniß für beyde. Erstes Blatt. Herzliche Ansprache an meine Gemeinde im dritten Jahr meiner Amtsführung, Stuttgart 1816, 32).

in diesem Leben samlen u[nd]. in der Ewigk[eit]. zu samlen fortfahren werden, auch mit dieser Kenntnis uns[erer]. selbst den Anfang machen u[nd]. den Grund legen? Zweytens damit un[sere]. Eigenliebe uns nicht blende, oder unsre Zärtl[ich]k[ei]t unsrer nicht schone, so wollen wir, wie David, Gott bitten: erforsche du mich, o Gott! [Ps 139, 23] ich kenne mich selbst nicht recht tief, ich möchte es zu leicht nehmen. Wir wollen uns drittens oft in das Licht des Tages X[Chri]sti hinaußstellen, wie es P[aulus]. nach dem 4t[en]. Cap[itel]. dieses Briefes that. [1. Kor 4, 5] Wenn er vernehmen mußte, wie s[eine]. geistl[ich]e Kinder ihn ietzt mit Petro, ietzt mit Apollo in nachtheilige Vergleichen stellten,⁶¹ so führte ihn diß in allerley Prüfungen seiner selbst hinein. In diesen konte er sagen: ich bin mir wohl nichts bewußt, iedoch setzet er voll Bescheidenheit hinzu: aber damit bin ich nicht gerechtfertiget, der Herr ists aber d[er] mich richtet p[erge]. [1. Kor 4, 4] Also [129v] stellte er sich oft hinein in jenes Feur u[nd]. Licht des Tages X[Chri]sti, in dessen Glanz einmal alles wird offenbar werden, was Gold des Glaubens, Silber u[nd]. Edelstein u[nd]. was hingegen verbrennbares Holz p[erge] ist.⁶² Wird uns nun Manches entdeket, das uns beuget, sollen uns solche Entdeckungen zurückschrecken vom Genuß des h[eiligen]. Abendmals? weil es, wie christl[iche] Lehrer ehemalen es nannten, ein schauervolles Geheimnis ist, u[nd]. wie wir singen: beydes Lachen u[nd]. auch Zittern p[erge].⁶³

Nein – sondern vielmehr dazu hintreiben, u[nd]. darnach, ie bedürftiger wir sind, desto begieriger machen, so wird die Verheissung an uns erfüllet werden Matth[äus]. 5, 6.⁶⁴

⁶¹ Köstlin bezieht sich an dieser Stelle auf 1. Kor 1, 12.

⁶² Köstlin bezieht sich an dieser Stelle auf 1. Kor 3, 12f.

⁶³ Köstlin zitiert an dieser Stelle den Anfang der fünften Strophe des bekannten Kirchenliedes ‘Schmücke dich, o liebe Seele’ von Johann Franck (1649): „Beydes, Lachen und auch Zittern, Fanget an in mir zu wittern. Das Geheimniß dieser Speise, Und die unerforschte Weise, Machet, daß ich früh vermerke, Herr, die Größe Deiner Werke. Ist auch wohl ein Mensch zu finden, Der Dein’ Allmacht sollt’ ergründen?“, Nr. 109 im ‘Württembergischem Gesangbuch’ von 1779.

⁶⁴ „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden.“

Das Irren der Ströme

Von

Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni

Der folgende Beitrag soll die verschiedenen Zeit- und Sinndimensionen, die Hölderlin mit terrestrischen Naturerscheinungen, ihrer Naturgeschichte und ihrem mythischen Ausdruck verbindet, an einem bestimmten, beschränkten Sachverhalt erkennbar machen, nämlich an dem Motiv des Umherirrens von Flüssen.

Ein Fragment Pindars, das Hölderlin übersetzte und 'Das Belebende' betitelte, lautet:

*Die männerbezwingende, nachdem
Gelernet die Centauren
Die Gewalt
Des honigsüßen Weines, plötzlich trieben
Die weiße Milch mit Händen, den Tisch sie fort, von selbst,
Und aus den silbernen Hörnern trinkend
Bethörten sie sich.*

Dazu schrieb er den Kommentar:

*Der Begriff von den Centauren ist wohl der vom Geiste eines Stromes, so fern der Bahn und Gränze macht, mit Gewalt, auf der ursprünglich pfadlosen aufwärtswachsenden Erde.
Sein Bild ist deswegen an Stellen der Natur, wo das Gestade reich an Felsen und Grotten ist, besonders an Orten, wo ursprünglich der Strom die Kette der Gebirge verlassen und ihre Richtung queer durchreißen mußte.
Centauren sind deswegen auch ursprünglich Lehrer der Naturwissenschaft, weil sich aus jenem Gesichtspuncte die Natur am besten einsehn läßt.*

In solchen Gegenden muß' ursprünglich der Strom umirren, eh' er sich eine Bahn riß. Dadurch bildeten sich, wie an Teichen, feuchte Wiesen, und Höhlen in der Erde für säugende Thiere, und der Centauer war in dessen wilder Hirte, dem Odyssäischen Cyklops gleich; die Gewässer suchten sehndend ihre Richtung. Jemehr sich aber von seinen beiden Ufern das troknerere fester bildete, und Richtung gewann durch festwurzelnde Bäume, und Gesträuche und den Weinstok, destomehr muß' auch der Strom, der seine Bewegung von der Gestalt des Ufers annahm, Richtung gewinnen, bis er, von seinem Ursprung an gedrängt, an einer Stelle durchbrach, wo die Berge, die ihn einschlossen, am leichtesten zusammenhiengen.

So lernten die Centauren die Gewalt des honigsüßen Weins, sie nahmen von dem festgebildeten, bäumereichen Ufer Bewegung und Richtung an, und warfen die weiße Milch und den Tisch mit Händen weg, die gestaltete Welle verdrängte die Ruhe des Teichs, auch die Lebensart am Ufer veränderte sich, der Überfall des Waldes mit den Stürmen und den sicheren Fürsten des Forsts regte das müßige Leben der Haide auf, das stagnirende Gewässer ward so lange zurückgestoßen, vom jäheren Ufer, bis es Arme gewann, und so mit eigener Richtung, von selbst aus silbernen Hörnern trinkend, sich Bahn machte, eine Bestimmung annahm.

Die Gesänge des Ossian besonders sind wahrhaftige Centaurengesänge, mit dem Stromgeist gesungen, und wie vom griechischen Chiron, der den Achill auch das Saitenspiel gelehrt. (StA V, 289f.)

Hier wird dargelegt, wie eine entstehungsgeschichtlich schon weitgehend geformte Gegend¹ sich durch Einwirkung von Gewässern morphologisch weiter entwickelt, bis sie zu einer Landschaft wird, die erst menschliche Besiedelung ermöglicht. Es handelt sich bei dieser Gegend um eine weite, ringsum überall von Bergen umschlossene Ebene, die hier mehr, da weniger ein Sumpf ist, in der die Gewässer umherirren und noch keine Richtung haben. Nach und nach bildet sich ein „Strom“, d.h. es entsteht eine Strömung, die, zunächst noch ganz ohne genauen Verlauf, ihre Bestimmtheit und Richtung erst allmählich von ihren,

¹ Das ist der Fall, insofern die Gebirge, die nach Auffassung der zeitgenössischen geologischen Wissenschaft die grundlegende Strukturierung der Erdoberfläche ausmachen, schon bestehen.

durch sie selbst gebildeten, Ufern annimmt, auf denen nunmehr Bäume und Gesträuche wachsen, die sie befestigen. Von dieser Phase an kann man von einem Fluß im eigentlichen Sinne sprechen, der endlich die Gebirge, die die Ebene umschließen, verläßt, indem er sich an einer Stelle, ‚quer gegen die Richtung der Berge‘, einen Durchbruch verschafft.

Modell für die durch diese hydrologischen Vorgänge gebildete Landschaft ist die große thessalische Zentralebene, die rings von Bergen umgeben ist und von einem einzigen Fluß – samt seinen Nebenflüssen – entwässert wird, dem Peneios, der das berühmte Tempe-Tal gebildet hat und dank dieses Durchbruchs sich am Ende desselben ins Meer ergießt.

So schreibt Herodot:

Τὴν δὲ Θεσσαλίην λόγος ἐστὶ τὸ παλαιὸν εἶναι λίμνην, ὥστε γε συγκεκλημένην πάντοθεν ὑπερμήκεισι ὄρεσι· τὰ μὲν γὰρ αὐτῆς πρὸς τὴν ἠῶ ἔχοντα τὸ τε Πήλιον ὄρος καὶ ἡ Ὅσσα ἀποκληθεῖ συμμίγοντα τὰς ὑπὸ ἡμέρας ἀλλήλοισι, τὰ δὲ πρὸς βορρῆν ἀνέμου Ὀλυμπος, τὰ δὲ πρὸς ἐσπέρην Πίνδος, τὰ δὲ πρὸς μεσαμβρίην τε καὶ ἄνεμον νότον ἢ Ὅθρυς. Τὸ μέσον δὲ τούτων τῶν λεχθέντων ὄρέων ἡ Θεσσαλίη ἐστὶ, ἐοῦσα κοίλῃ. Ὡστε ὧν ποταμῶν ἐς αὐτὴν καὶ ἄλλων συγχῶν ἐσβαλλόντων πέντε δὲ τῶν δοκίμων μάλιστα τῶνδε, Πηνειοῦ καὶ Ἀπιδανοῦ καὶ Ὀνοχῶνου καὶ Ἐνιπέου καὶ Παμίσου, οἳ μὲν νῦν ἐς τὸ πεδῖον τοῦτο συλλεγόμενοι ἐκ τῶν ὄρέων τῶν περικληθόντων τὴν Θεσσαλίην ὀνομαζόμενοι δι' ἑνὸς αὐλῶνος καὶ τούτου στενοῦ ἔκροον ἔχουσι ἐς θάλασσαν, προσυμμίγοντες τὸ ὕδωρ πάντες ἐς τὴν αὐτὴν ἐπεὰν δὲ συμμιθέωσι τάχιστα, ἐνθεῦτεν ἤδη ὁ Πηνειὸς τῷ οὐνόματι κατακρατέων ἄνωγίμους τοὺς ἄλλους εἶναι ποιεῖ. τὸ δὲ παλαιὸν λέγεται, οὐκ ἐόντος κω τοῦ αὐλῶνος καὶ διεκρούου τούτου, τοὺς ποταμούς τούτους καὶ πρὸς τοῖσι ποταμοῖσι τούτοισι τὴν Βοιβηίδα λίμνην οὔτε ὀνομάζεσθαι κατὰ περὶ νῦν ῥέειν τε οὐδὲν ἦσσαν ἢ νῦν, ῥέοντα δὲ ποιεῖν τὴν Θεσσαλίην πᾶσαν πέλαγος. Αὐτοὶ μὲν νῦν Θεσσαλοὶ φασὶ Ποσειδέωνα ποιῆσαι τὸν αὐλῶνα δι' οὗ ῥέει ὁ Πηνειός, οἰκῶτα λέγοντες· ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σειεῖν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμοῦ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι καὶ ἂν ἐκεῖνο ἰδὼν φαίη Ποσειδέωνα ποιῆσαι· ἔστι γὰρ σεισμοῦ ἔργον, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο εἶναι, ἢ διάστασις τῶν ὄρέων.²

² Historiae VII 129, ed. Ph.-E. Legrand, 9 vols., Paris 1954.

Thessalien, so erzählt man, war in alten Zeiten ein See, und es ist wirklich ringsum von gewaltigen Bergen eingeschlossen. Im Osten wird es vom Pelion und Ossa begrenzt, deren Wurzeln sich unterirdisch zusammenziehen, im Norden vom Olympos, im Westen vom Pindos, im Süden vom Othrys. In der Mitte dieser Berge liegt der thessalische Talkessel. Viele Flüsse ergießen sich in dies Talbecken; folgende fünf sind die bedeutendsten: Peneios, Apidanos, Onochonos, Enipeos, Pamisos. Sie kommen von den Thessalien einschließenden Bergen herab und sammeln sich als selbständige Flüsse in der Ebene; dann münden sie, in einen einzigen Stromlauf vereinigt, durch jene enge Schlucht ins Meer. Von der Vereinigungsstelle ab gilt der Name Peneios für alle gemeinsam. Nun heißt es, vor Zeiten sei die Schlucht mit dem Ausfluß noch nicht vorhanden gewesen, aber das Wasser der Flüsse und dazu das Wasser des Boibeisesees sei damals schon in die Ebene herabgekommen, wenn auch nicht als gesonderte Wasserläufe; und dies Wasser habe aus Thessalien ein offenes Meer gemacht. Die Schlucht, durch die jetzt der Peneios mündet, hat nach thessalischer Überlieferung Poseidon gebrochen, was auch wahrscheinlich klingt. Denn wenn man die Erdbeben und durch Erdbeben entstehenden Erdsplattungen für Wirkungen des Poseidon erklärt, so wird man auch diese Schlucht auf den Gott zurückführen müssen; sie ist, wie mich der Augenschein belehrt hat, die Wirkung eines Erdbebens.³

Strabo:

Ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μέσα τῆς Θεσσαλίας, εὐδαιμονεστάτη χώρα πλὴν ὅση ποταμόκλυστός ἐστιν. ὁ γὰρ Πηνειὸς διὰ μέσης ῥέων καὶ πολλοὺς δεχόμενος ποταμούς ὑπερχεῖται πολλάκις· τὸ δὲ παλαιὸν καὶ ἐλιμνάζετο, ὡς λόγος, τὸ πεδῖον ἐκ τε τῶν ἄλλων μερῶν ὄρεσι περιειργόμενον καὶ τῆς παραλίας μετεωρότερα τῶν πεδίων ἐχούσης τὰ χωρία. ὑπὸ δὲ σεισμῶν ῥήγματος γενομένου [κατὰ] τὰ νῦν καλούμενα Τέμπη καὶ τὴν Ὅσσαν ἀποσχίσαντος ἀπὸ τοῦ Ὀλύμπου, διεξέπεσε ταύτῃ πρὸς θάλατταν ὁ Πηνειὸς καὶ ἀνέψυξε τὴν χώραν ταύτην. ὑπολείπεται δ' ὁμοῦς ἢ τε Νεσσωνὶς λίμνη μεγάλη καὶ ἡ Βοιβηὶς ἐλάττων ἐκείνης καὶ πλησιεστέρα τῇ παραλίᾳ.⁴

³ Herodot: Historien, übers. von A. Horneffer, neu hrsg. u. erl. von H. W. Haussig, mit einer Einl. von W. F. Otto, Stuttgart 1971.

⁴ Strabonis geographica 9, 5, 2, ed. Augustus Meineke, 3 vols., Leipzig 1877; vol. 2, C. 430, p. 606.

Diese [Ebenen] sind die Mitte Thessaliens, ein sehr gesegnetes Land, außer soweit es Überschwemmungen ausgesetzt ist. Denn der es mitten durchströmende und viele Flüsse aufnehmende Penëus tritt oft aus. Vor alters aber war, wie die Sage geht, auch die Ebene versumpft, weil sie auf den übrigen Seiten von Bergen umschlossen ist und die Küste höher liegende Gegenden enthält, als die Ebenen. Als aber durch Erdbeben ein Riß entstand, das heutige Tempe, der den Ossa vom Olympus trennte, floß hier der Penëus zum Meere ab und legte diese Gegend trocken. Dennoch ist der große See Nessonis übrig geblieben und der Böbeis, kleiner, als jener, und der Küste näher.⁵

Und Seneca:

Si velis credere, aiunt aliquando Ossam Olympo cohaesisse, deinde terrarum motu recessisse et fissam unius magnitudinem montis in duas partes. tunc effluxisse Peneon, qui paludes, quibus laborabat Thessalia, siccavit abductis in se, quae sine exitu stagnaverant, aquis.

Man behauptet (wenn du es glauben willst), früher habe der Ossa mit dem Olymp zusammengehungen, habe sich dann aber durch ein Erdbeben abgetrennt, und das eine riesige Bergmassiv habe sich in zwei Teile gespalten. Dann sei der Peneios hervorgekommen, der die Sümpfe, durch die Thessalien immer litt, trockenlegte und das Wasser, das ohne Abfluß sumpfig dastand, mit sich fortnahm.⁶

Es fällt auf, daß Hölderlin die These vom Erdbeben, das die zitierten antiken Autoren als Ursache für die Bildung des Tempetals und somit für den Ausfluß der Gewässer annahmen, nicht nur nicht berücksichtigt, sondern auch durch eine andere Erklärung ersetzt. Für ihn ist der Durchbruch möglich an einer Stelle, „wo die Berge [...] am leichtesten zusammenhiengen“, geschieht also durch Erosion. Sein Interesse gilt offensichtlich der Gewalt des Stromes, die die Gewalt des Gebirges, die

⁵ Strabo's Erdbeschreibung, übers. u. durch Anm. erl. von Dr. A. Forbiger, 8 Bändchen, Stuttgart 1856–1862; Bd. 4, 67.

⁶ *Naturales quaestiones / Naturwissenschaftliche Untersuchungen. Lateinisch / Deutsch*, 6, 25, 2, übers. u. hrsg. von Otto und Eva Schönberger, Stuttgart 1998.

„Kette“ bricht (Z. 13). Dem Erdbeben als plötzlichem Gewaltakt der Natur zieht er hier den gewöhnlicheren, langsam sich vollziehenden der Erosion vor.⁷

In Hölderlins Text ist das Herumirren der Gewässer, bis der Strom sich Bahn, Richtung und Grenze schafft, ein einmaliger, ehemaliger Vorgang, der – auch wenn er gegenüber dem Bau der Gebirge etwas Nachträgliches darstellt – der Jugendgeschichte der Erde entspricht, zur anfänglichen Gestaltung der noch ‚pfadlosen‘ Erdoberfläche gehört und als solcher nicht wiederholbar ist.

Auch Jochen Schmidt,⁸ Eva Kocziszky⁹ und Michael Franz¹⁰ bringen den Vergangenheitsbezug des Textes zur Geltung, allerdings insofern sie die Auffassung vertreten, dieses Pindarfragment betreffe die Geschichte der menschlichen Zivilisation im Übergang vom Nomadentum zum Ackerbau, welcher Übergang im Text durch die Nennung des ‚Weinstocks‘ markiert sei.¹¹ Freilich bildet der Hirte eine frühe Stufe in der

⁷ Es ist übrigens selbstverständlich, daß Hölderlin, wenn er ein Phänomen wahrnimmt bzw. einen tradierten Sachverhalt rezipiert, nicht auch die damit verbundene Erklärung, sei es die *opinio communis* oder die mittradierte, übernehmen muß. Das vorliegende Pindarfragment ist ein eklatantes Beispiel dafür, daß er Tatbestand und ihm beigegebene Begründung bzw. Bewertung trennt und für letztere eine anderweitige bietet. Es ließen sich noch Beispiele anführen, etwa im Umgang mit christlicher Überlieferung.

⁸ KA II, 1311 f.

⁹ *Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk*, Würzburg 1997, 17–24. Sie verweist auf Platons ‚Nomoi‘ 680b, wo der homerische Kyklop als Beispiel für eine patriarchalische Gesellschaft dient (ebd., 22).

¹⁰ *Pindarfragmente. ‚Das Belebende‘*. In: *Hölderlin-Handbuch*, hrsg. von Johann Kreuzer, Stuttgart/Weimar 2002, 267–269.

¹¹ Da Thessalien auch in der Antike nicht durch den Weinbau berühmt war, wengleich ihn kannte, erklärt sich die Nennung des Weinstocks wohl aus Rücksicht auf Pindars Text; Hölderlins beabsichtigte Umdeutung im 5. Absatz (‚weiße Milch‘ für stagnierendes Wasser, ‚Gewalt des Weins‘ für strömendes, gerichtetes Wasser) machte deren Erwähnung schon im 4. Absatz (‚säugende Thiere‘, Z. 20, ‚Weinstok‘, Z. 24 f.) erforderlich. Seifert vermutet, „daß Hölderlin zur Beschreibung der gesamten kentauren Landschaft [...] Homer zur Hilfe nimmt, wo dieser die Gegend der Kyklopen“ und ihre Umgebung schildert (‚Odyssee‘ IX); einerseits Gestade und Felsenhöhle, andererseits feuchte Wiesen und Weinstock (Albrecht Seifert: *Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption*, München 1982, 546, Anm. 75). Übrigens ist bei Homer gerade für diese Gegend kennzeichnend, daß es sich um wilde, nicht angebaute Weinreben

Geschichte der Zivilisation, und die mythische Gestalt des Kyklopen wurde in den antiken Kulturentstehungstheorien auch in diesem Sinne beansprucht; auf sie folgt dann die Stufe des Landbaus. Es kommen jedoch im Kommentar u. E. allererst die hydrographischen Bedingungen für eine menschliche Ansiedlung zur Sprache. Der Satz „und der Centaurer war indessen wilder Hirte, dem Odysäischen Cyklops gleich;“ läßt sich auch ganz im Sinne der Gleichung Kentaur = Strom lesen: Indem der Strom in seinem Umherirren feuchte Wiesen und Höhlen bildet, verhält er sich so wie der odysäische Kyklop: er bietet den Tieren Weideland, Unterschlupf und so fort.

Daß die ehemaligen geologisch-hydrologischen Verhältnisse Thessaliens im Blick stehen, – diese Lokalisierung liegt um so näher, als das Pindar-Fragment von dem Streit zwischen Lapithen und Kentauren in Thessalien handelt.¹² Die betreffende Hölderlin-Forschung¹³ hat diesen naturwissenschaftlichen Zusammenhang übersehen und versteht die Ströme als wilde Gebirgsbäche, die sich durch die Felsen ihres Quellgebiets einen Weg schaffen, um sodann in der Ebene ihre Richtung und Bestimmung zu gewinnen; sie faßt den Durchbruch, verführt durch den Verlauf des Rheins in der gleichnamigen Hymne, als Durchbruch der

handelt, denn die Kyklopen kennen den Vorgang der Weingärung, Voraussetzung für den Weinanbau, nicht. Wenn die zivilisatorische Leistung des Weinbaus, die bei Hölderlin sonst anzutreffen ist, im Spiele wäre, paßten die Glieder der sich daraus ergebenden Analogisierung von einerseits wildem, nomadenhaftem Hirten bzw. Kyklopen und stagnierendem Wasser bzw. Teich, andererseits seßhaftem und geselligem Bauern (u. U. Weinbauern) und strömendem, ausgerichtetem Wasser nicht zueinander. Ohnehin zeigt der Weingenuß in Pindars Text selbst das gerade Gegenteil von zivilisatorischem Einfluß, indem er das rauhe, ungesittete Verhalten der Kentauren verstärkt und erst recht zum Vorschein bringt.

¹² Bereits in der Antike (vgl. schon 'Ilias' II 756 ff.) gehörte – wie noch heute – etwa die Halbinsel Magnesia mit dem Berg Pelion (nach der Überlieferung lag hier Chirons Wohnhöhle) zur Region Thessalien, die nicht nur das Talbecken, sondern auch die es umschließenden Berge umfaßte.

¹³ Friedrich Beißner: Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, Stuttgart 1933, 21961, 42–45; 43. – Walther Killy: Hölderlins Interpretation des Pindarfragments 166. In: Über Hölderlin, hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt a.M. 1970, 294–319; 299. – Markus Fink: Pindarfragmente. Neun Hölderlin-Deutungen, Tübingen 1982, 111–126; 117, 119. – Eva Kocziszky [Anm. 9], 15. – Jochen Schmidt, KA II, 1310–1315; 1312.

Gewässer aus den Bergen, denen sie entstammen,¹⁴ in die Freiheit der Ebene auf, nicht als Durchbruch aus der Ebene durch die Berge, um ins Meer zu münden.¹⁵

Wenn die zitierten antiken Texte, die auf einen entwicklungsge-schichtlich früheren Zustand Thessaliens Bezug nehmen, als Quellen¹⁶

¹⁴ Killy u.a. verweisen auf eine Stelle im 'Hyperion', die insofern etwas anders orientiert ist, als es hier, in einem Vergleich mit dem Zusammentreffen von Hyperion und Alabanda, um zwei Wasserläufe geht: „Wir begegneten einander, wie zwei Bäche, die vom Berge rollen, und die Last von Erde und Stein und faulem Holz und das ganze träge Chaos, das sie aufhält, von sich schleudern, um den Weg sich zu einander zu bahnen, und durchzubrechen bis dahin, wo sie nun ergreifend und ergriffen mit gleicher Kraft, vereint in Einen majestätischen Strom, die Wanderung in's weite Meer beginnen.“ (I 43, StA III, 26; Z. 11–17).

¹⁵ Einzig Heike Bartel ('Centaurengesänge'. Friedrich Hölderlins Pindarfragmente, Würzburg 2000, 167f.) streift, indem sie auf Otto Seemanns 1869 erschienenes Buch 'Die Götter und Heroen der Griechen' Bezug nimmt, die geologischen und hydrologischen Verhältnisse in Thessalien, ohne allerdings die antiken Quellen zu berücksichtigen und Seemanns Andeutung einer entsprechenden Erklärung für ihre Interpretation, die nach wie vor Gebirgsbäche im Blick hat, nutzbar zu machen. Seemann hatte aus Anlaß der Etymologie des Wortes ‚Kentauros‘ ausgeführt: „Da Thessalien der Schauplatz heftiger Naturrevolutionen gewesen ist und der Thalkessel dieses Landes den wilden Bergwassern, die ihn überflutheten und mit Zerstörung bedrohten, gleichsam abgerungen zu sein scheint, so wäre es leicht denkbar, daß man sich diese raschen von den auf den Gebirgen lagernden Wolken erzeugten Waldbäche als ein wildes und unbändiges Bergvolk vorgestellt hätte.“ (238) Hierzu nimmt er die Sage von der Erzeugung der Kentauren aus der Umarmung Ixions mit einer Wolke zur Hilfe: „Hiernach sind also die Kentauren Kinder der Wolke, und die Roßgestalt derselben erscheint dann als keine willkürliche Erfindung, da man es liebte sich die Wolken als hurtige Rosse vorzustellen.“ (239)

¹⁶ Es ist nicht erforderlich zu behaupten, Hölderlin habe eine dieser Quellen oder eine entsprechende direkt benutzt. Zwar läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, daß er Herodot kannte, aber es ist wohl auszuschließen, daß er die einschlägige Stelle im Gedächtnis parat hatte. Jedenfalls besaß die landgräfliche Bibliothek in Homburg eine Folioausgabe der 'Historiae' von 1535 (vgl. Bücherverzeichnis im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt. Hausarchiv Friedrich V.: D 11 Nr. 100/2, S. 66). Man muß sich sein Vorgehen vielmehr so vorstellen: Da sich in dem Fragment Pindars, das er übersetzen wollte, das Geschehen in Thessalien abspielte, das ihn, wie der Kommentar zeigt, hydrographisch interessierte, lag es nahe, sich über die geographische Lage und Beschaffenheit dieser Gegend in einem Lexikon (Bayle, Moreri und Iselin waren in Homburg vorhanden) oder in einer geographischen Abhandlung zu infor-

für Hölderlins Kommentierung einzuschätzen sind und diese somit nicht den Durchbruch des Stromes von den Bergen in die Ebene, sondern durch das Gebirge ins Meer meint, dann dürfte die schon von Killy¹⁷ und in der Folge auch von Jochen Schmidt¹⁸ geltend gemachte 'Aeneis'-Stelle nicht prägend für Hölderlins Verbindung der Kentauren mit den Strömen gewesen sein:

ceu duo nubigenae cum vertice montis ab alto
descendunt centauri, Homolen Othrynque nivalem
linquentes cursu rapido; dat euntibus ingens
silva locum et magno cedunt virgulta fragore.¹⁹

Wie zwei wolkengeborne Kentauren vom Scheitel des Berges
Niedersteigen, den Homole hier und den schneeigen Othrys
Lassen im stürmischen Lauf; den Schreitenden macht der gewaltge
Hochwald Platz, und es weichen die Büsche mit großem Gekrache.²⁰

Denn hier ist im Vergleich zweier argivischer Krieger, die auf der Seite des Latinus gegen die gelandeten Troer anrücken, mit den Kentauren die Rede davon, daß sie die Berge in schnellem Lauf („cursu rapido“) herabstürzen, also nicht von einem Durchbruch von Gewässern. Ohnehin enthält das Attribut „nubigenae“ nur einen vagen, indirekten Verweis auf Wasser, insofern auf die Wolke, die Mutter der Mischwesen angespielt wird. Die antike Überlieferung bietet keinen Anhalt für die enge, wesensmäßige Verbindung von Kentaur und Strom, die Hölderlins Text kennzeichnet.²¹

mieren; hier wird er auf antike Quellen gestoßen sein, die er vielleicht auch noch nachlas.

¹⁷ Pindarfragment 166 [Anm. 13], 297.

¹⁸ KA II, 1312.

¹⁹ P. Virgilius Maro. Aeneis VII 674–677, besorgt von Johannes Götte, München [o. J.].

²⁰ Vergil. Aeneis, unter Verwendung d. Übertr. Ludwig Neuffers übers. u. hrsg. von Wilhelm Plankl unter Mitwirkung von Karl Vretska, Stuttgart 1959.

²¹ Daß der nach der Kentaumachie aus Thessalien geflohene Kentaur Nessos am Fluß Euenos Fergendienste anbietet, spricht nicht für eine wesensmäßige Verbindung; ebensowenig ist sie bei Hölderlin in Chirons Anruf: „Ihr meiner Bäche Weiden“ (StA II, 57, v. 42) vorausgesetzt. Schon gewichtiger ist

Bevor wir Hölderlins Verbindung von Kentaur und Strom diskutieren, ist sein Umgang mit dem bei Pindar referierten Mythos kurz zu diagnostizieren. Das Fragment bezieht sich auf ein berühmtes Ereignis in Thessalien: Bei der Hochzeit des Peirithoos vergreifen sich die geladenen Kentauren an den Frauen ihrer Gastgeber, der Lapithen, so daß es zum Kampf kommt. Die durch Trunkenheit hervorgerufene Gewalttätigkeit der Kentauren, von Homer bis Ovid ausführlich beschrieben, ist das Thema des Fragments. Sie ist Effekt des ihnen ungewohnten Weingenusses; Pindar sagt, sie lernen diese Gewalt kennen und setzen sie handgreiflich um.

Auch für Hölderlin ist das Wort ‚Gewalt‘ entscheidend, er isoliert es sogar in der Übersetzung (v. 3) und gebraucht es im Kommentar zweimal (Z. 9 u. 29). Am Beginn des 5. Abschnitts wiederholt er Pindars Satz, daß die Kentauren die Gewalt des Weines kennen lernten, und appliziert ihn unmittelbar auf die Sphäre des Stromes. Dieser wird durch den Widerstand des von ihm selbst geschaffenen Ufers und die Auseinandersetzung mit ihm dazu bestimmt, eine Richtung anzunehmen und durchzusetzen, und bricht schließlich durchs Gebirge, das ihm entgegensteht. Diese Durchsetzung seines ‚Dranges‘ (Z. 27) und der Gewinn einer ‚eigenen Richtung‘ (vgl. StA IV, 221 f.) sind sozusagen der Effekt eines Lernprozesses und ein heroischer Akt der Selbstbestimmung, nämlich vom trägen Herumirren zum entschlossenen Strömen. Hölderlin rekonstruiert diesen naturgeschichtlichen Vorgang, weil sich an ihm

es, daß Nephele, die Wolke, als Mutter der Kentauren gilt, auch wenn sie im Ixion-Mythos nicht für Wasserträchtigkeit steht, sondern für das unzählige Gestalten annehmende Wandelbare, durch das Ixion getäuscht wurde. Immerhin kommt sie nach antiker mythographischer Überlieferung (Diodorus siculus, bibliotheca historica, I. IV, c. 72) anlässlich von Herakles Einkehr beim Kentauren Pholos in dem darauf entbrannten Kampf den Söhnen mit kräftigem Regen zu Hilfe. Wir können also dem auf die Vergil-Stelle sich berufenden Urteil Jochen Schmidts (KA II, 1312) nicht zustimmen, daß schon die Antike „die entmythologisierende Gleichsetzung der Kentauren mit den Strömen“ gekannt und daß Hölderlin auf diese Tradition rekurriert habe. Erst im 19. Jahrhundert versuchte der Altphilologe Wilhelm Heinrich Roscher (Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. II, 1, Leipzig 1890, Sp. 1058–1072), auf den Fink (Pindarfragmente [Anm. 13], 115, Anm. 4) verweist, die Kentauren als Personifikation der Wildbäche zu deuten, die, zumal in Thessalien, woher die meisten Kentauren-Sagen stammen, im Winter von den Bergen stürzen und das Land verwüsten.

die Tätigkeit der Natur als schaffender „am besten einseh'n läßt“ (Z. 16 f.). In der Phase seiner naturgeschichtlichen Entwicklung, die der Kommentar im Blick hat, bringt der Strom durch seine Gewaltanwendung das Veränderungspotential der Natur zum Ausdruck, das die Erdoberfläche gestaltet. Unsere Lokalisierung der Aussage des Textes im ehemaligen Thessalien bedeutet also nicht nur das Aufspüren einer mehr oder weniger überzeugenden ‚Quelle‘, sondern ist für das Verständnis konstitutiv. In den Bergen umherirrende Wasserläufe oder auch von ihnen zeitweilig herabstürzende Wildbäche wären nicht in der Lage, diese Dimension zum Vorschein zu bringen.²²

Insofern in Hölderlins Kommentar eine Verbindung von Kentaur und Strom vorgenommen wird, könnte eine neue Mythenbildung vorliegen. Für diese plädieren Killy, der mit dem Fragment <Über Religion>, und Kocziszky, die mit der Theorie der Dichtarten argumentiert; sie wertet den Kentauren als ‚Zeichen‘, dessen heroischer ‚Grund‘ der Strom sei.²³ Insofern aber die Kentauren auf die Ströme zurückgeführt werden, ließen sie sich als Allegorese, als allegorische Deutung eines bestimmten Naturdings, eben des Stromes verstehen. Hölderlins Verfahren müßte demnach als Entmythologisierung aufgefaßt werden, für die Jochen Schmidt eintritt.²⁴

²² Was den Charakter der thessalischen Ebene als Sumpf oder See bewirkte, waren freilich nicht nur die direkt auf sie fallenden Niederschläge, sondern vor allem auch die im Winter regengeschwellenen Sturzbäche, die von den Bergen in sie mündeten. Aber dieser Aspekt ist bei Hölderlin nicht thematisch und kommt höchstens in dem Satzteil „von seinem Ursprung an gedrängt“ (Z. 26 f.) indirekt zur Sprache.

²³ Mythenfiguren [Anm. 9], 15 f. Diese poetologische These setzt aber voraus, daß der Kommentar poetisch sei. Dagegen weist gerade die im 5. Abschnitt auffällige parataktische Beschreibung der Tätigkeiten von Kentaur (durch Zitat) und Strom (durch Kommentierung) einen wissenschaftlich exegetischen, typologischen Gestus der Rede auf. Killy spricht von „pneumatischer Exegese“, die „in der säkularen Geistesgeschichte zum ersten Mal bei Hölderlin offenbar“ würde, wobei er das Pneumatische in der „Privatmythologie“ Hölderlins, seiner „Subjektivierung der Gegenstände“, ansiedelt (Pindarfragment 166 [Anm. 13], 312, 310, 317). Im Unterschied zu ihm ist hier zu betonen, daß Hölderlins Übersetzung des Kentauren in den Strom weniger die Säkularisierung als die Querelle des anciens et des modernes voraussetzt und der Übersetzung des Griechischen ins Hesperische dient.

²⁴ KA II, 1312.

Beides trifft indes unseres Erachtens nicht zu. Wenn Hölderlin um Rückerstattung göttlicher und überhaupt mythischer Gestalten und Geschehnisse an die Natur (den Naturgrund) bemüht ist, so deshalb, weil sie seiner Auffassung nach ihr zugehören, in ihr den Ursprung haben, – und zwar nicht nur in dem Sinne, daß, da der Mensch ebenfalls ein Naturwesen ist, auch seine imaginären, ‚geistigen‘ Erzeugnisse sich letztlich der Natur verdanken. Vielmehr sind die mythischen Erscheinungen, spinozistisch zu reden, modi der einen und einzigen Natur, die – wie die ‚wirklichen‘ Dinge zur materiellen Welt (res extensa als Attribut der einen Substanz) – zur idealen Welt (res cogitans als dem anderen, uns erkennbaren Attribut derselben Substanz) gehören. Wenn das Wesen, die Natur (der „Begriff“) des Kentauren im Strom²⁵, genauer: in einer bestimmten Phase seiner Entwicklungsgeschichte erkannt wird und seine sinnfällige Erscheinung (das „Bild“) an solchen „Stellen der Natur, wo das Gestade reich an Felsen und Grotten ist, besonders an Orten, wo ursprünglich der Strom die Kette der Gebirge verlasen und ihre Richtung queer durchreißen mußte“, lokalisiert wird, dann besagt es, daß die mythische Gestalt ebenso der Natur vindiziert wird wie das phänomenale Ding ‚Strom‘ selbst. Spricht man von Mythenbildung bei Hölderlin, nachdem und in dem Maße wie er seine idealistische Phase hinter sich gelassen hat, so handelt es sich um eine solche der Natur selbst, die der Dichter nur nachvollzieht, liest, unter Umständen auch im Gesang antizipiert. Die Kentauren sind in diesem Verstehenshorizont als der naturgegebene mythische Ausdruck der Naturkräfte der Ströme in einem bestimmten Moment der Entwicklungsgeschichte der Erde aufzufassen. Freilich ist die Wahrnehmung solcher – religiöser oder allgemeiner mythischer – Naturbildungen sowohl an die Naturgeschichte selbst wie an bestimmte historisch und topographisch sich wandelnde kulturelle Bedingungen geknüpft. Was mythisch ist, existiert, sobald die betreffende Phase der Mythenbildung durch die Natur vorüber ist, fürderhin nur in der Überlieferung, während das entsprechende Naturding, beispielsweise der Strom, in der Wirklichkeit weiterhin vorhanden sein kann. Das Wissen der Tradition, d. h. das mythologische Wissen stammte allerdings von den Musen, wodurch seine Wahrheit und damit auch die ehemalige Wirklichkeit des Überlieferten

²⁵ Bzw. in dem ihm innewohnenden Prinzip, d. h. seinem ‚Geist‘.

verbürgt waren. Im Interesse des Abendlandes gilt Hölderlins Bestreben der Wiedergewinnung eines Sensoriums, das die Antike besaß, wonach das Mythische nicht Bücherwissen, sondern erfahrene – vergangene oder gegenwärtige – Naturwirklichkeit ist.

Gleichwohl nimmt Hölderlin nicht das Pindarische Fragment zum Anlaß, eine kleine Abhandlung über die vor- bzw. frühgeschichtliche Wirkung der Flüsse auf die Gestaltung der Erdoberfläche – und sei es in einer bestimmten Region – zu schreiben. Sondern er benutzt das Wissen, das ihm die antiken Quellen vermitteln, und das Wissen der ihm bekannten geologischen Wissenschaft von dieser Wirkung, um an einem besonderen Fall den Zusammenhang zwischen Mythos und Natur zu klären. Aber reicht diese Einsicht aus, um Sinn und Intention seines Kommentars freizulegen?

Fest steht, daß Hölderlins Kommentierung das negative Bild der Kentauren, das bei Pindar vorausgesetzt wird, umwertet. Sein Hinweis auf die positive Figur des Kentauren als Lehrer der Naturwissenschaft (Z. 15 f.) und auf Chiron als Lehrer der Musik (Z. 41) unterstreicht dies nur. Die Umwertung läßt auf jeden Fall auf den besonderen Blickwinkel bzw. Standpunkt Hölderlins schließen. Beißner war davon ausgegangen, daß Hölderlin bei diesen späten Pindar-Übersetzungen samt Kommentaren „das Verhältnis des deutschen zum griechischen Geist“ reflektiert, „das verschiedene Verhältnis der Völker zu den Göttern ihres Himmels und ihrer Epoche“. Dabei setzte er die beiden „Principien“ des Aorgischen und Organischen als die für beide Epochen unterschiedlich relevanten voraus.²⁶ Unter dem Vorbehalt einer Nachprüfung an allen sogenannten Pindar-Komentaren, die augenscheinlich von einer einheitlichen Tendenz zeugen, läßt sich dieser Gedanke mittlerweile präzisieren: Hölderlin nimmt eine Umwertung des Kentaurenmythos vor im Interesse einer hesperischen Rezeption, wie er sie in seinen Briefen an den Verleger Wilman angedeutet hatte. Die aorgische Gewalttätigkeit der Kentauren bzw. des Stromes mußte gebändigt werden, um Maß und Ordnung durchzusetzen; das ist die antike Position. Im Falle der hesperischen stellt die Gewalttätigkeit dagegen einen Gewinn dar, weil sie das Veränderungspotential anzeigt, das die politische und allgemein die kul-

turelle Stagnation überwinden, in die bestehenden Verhältnisse Leben²⁷ bringen könnte.

Im Dienste dieser Umwertung mußte Hölderlin allerdings auch den Kentaurenmythos in eine schöpferische Phase des Naturprozesses überführen oder übersetzen, wie sie die Gewässer in Thessalien beim Übergang vom mehr oder weniger stagnierenden Wasser zum strömenden, ‚gerichteten‘ Wasserlauf ehemals kennzeichnete. Und dies nicht nur aus dem einfachen Grunde, daß eine plane Übernahme des Mythos, und sei es auch unter umgekehrten Vorzeichen, unter den Bedingungen der Gegenwart sinn- und wirkungslos wäre, sondern auch aus der Einsicht heraus, daß jedes Veränderungspotential ohnehin nur im Naturgrund liegt, von dem Naturgegebenheiten sowohl als auch geschichtliche Ereignisse, mitsamt dem mythischen Ausdruck beider, Manifestationen sind.

Es handelt sich um einen der Fälle, in denen Hölderlin antike Mythologeme für hesperische Verhältnisse in Anspruch nimmt und sie „beweisbarer“ macht (StA V, 268, Z. 12), und zwar im Sinne des ‚Vaterländischen Gesanges‘ im Unterschied zum ‚Nachtgesang‘. Während er in den Nachtgesängen für die müden, stagnierenden Verhältnisse der Gegenwart die antiken Götternamen heraufbeschwört: Vulkan für das an den deutschen Herd gebundene Feuer, Ganymed für den im Eis gefangenen und aus ihm aufbrechenden Strom²⁸, den Kentaur Chiron für den mit Blindheit geschlagenen und aus ihr erwachenden Dichter, versucht er hier, indem er den wilden Kentauren auf den gewalttätigen Strom zurückführt, dessen Veränderungspotential als Vorbild für die Gegenwart zu gewinnen.

Vergleichbar ist dieses Verfahren auch den Umdeutungen, die in den ‚Anmerkungen zur Antigone‘ vorliegen: des Felsens, in den dem

²⁷ Wenn der von Hölderlin gewählte Titel nicht nur für das Fragment selbst, sondern auch für den Kommentar Geltung beansprucht, wie es wohl der Fall ist, bilden doch Text und Kommentar eine Einheit, dann bezieht sich ‚das Belebende‘ weder nur auf den Wein, von dem im Fragment, noch auf das Wasser, von dem im Kommentar die Rede ist, so sehr beides diese Bezeichnung zu Recht tragen könnte, sondern in erster und letzter Instanz auf die Gewalt, die Veränderung bewirkt.

²⁸ Sattler ordnet ‚Das Belebende‘ dem Nachtgesang ‚Ganymed‘ zu. In: Text + Kritik. Friedrich Hölderlin, Sonderband VII/96, 145–174; 156–158.

²⁶ Übersetzungen [Anm. 13], 39, 35.

Mythos nach Niobe verwandelt wurde, in die Dürre der Wüste. Immer transformiert Hölderlin den Stoff, indem er die Dynamik des Mythos auf den Prozeß, den Gang bezieht, den die Natur vorgibt, wobei der Naturgegenstand, sofern er ein Schicksal hat, die Form des Bewußtseins annehmen kann²⁹ – wie es hier mit dem Strom im Verhältnis zum Kentaurer der Fall ist.

Das Herumirren der Gewässer kann auch auf der phänomenalen Naturebene, d.h. im Rahmen der gegenwärtig anschaulichen Naturerscheinungen begegnen. Es kennzeichnet zunächst einmal das Erscheinungsbild kleinerer Wasserläufe, Bäche, die, in relativer Nähe zu ihrer Quelle, durch die Unebenheiten des Geländes ihren Weg suchend sich bahnen und so ihre Richtung öfter ändern müssen oder aber auch durch eine Talwiese sich schlängeln. Ausführlich schildert Hölderlin diese Erscheinung in einem Vergleich am Schluß von 'Emilie vor ihrem Brauttag' mit zum Teil ähnlichen Vokabeln wie später in 'Das Belebende':

*Wie eine Quelle, wenn die jugendliche
Dem heimathlichen Berge nun entwich,
Die Pfade bebend sucht, und flieht und zögert,
Und durch die Wiesen irrt und bleiben möchte',
Und sehnd, hoffend immer doch enteilt:
So war ich; aber liebend hat der stolze,
Der schöne Strom die flüchtige genommen,
Und ruhig wall' ich nun, wohin der sichere
Mich bringen will, hinab am heitern Ufer.* (StA I, 297, v. 595–603)

Dieses Irren ist auch bei größeren Flußläufen zu verzeichnen: Wie es ruhige, träge einerseits und wilde Flüsse andererseits gibt – für Hölderlin repräsentieren die Donau und der Rhein, wenigstens in ihrem jeweiligen

²⁹ Vgl. StA V, 267, Z. 28 f.; hierzu Anke Bennholdt-Thomsen: „Wir müssen die Mythe [...] beweisbarer darstellen.“ Hölderlins moderne Rezeption der Antigone. In: Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption, hrsg. von Martin Vöhler und Bernd Seidensticker in Zusammenarbeit mit Wolfgang Emmerich, Berlin/New York 2005, 181–199; 185–187.

Beginnen, diese beiden Möglichkeiten³⁰ –, so gibt es auch solche, die einen eher gradlinigen Verlauf, und solche, die einen gewundenen aufweisen, die ständig ihre Richtung wechseln und den Anschein erwecken, sie hätten überhaupt keine.

Beispiel für die erste Gruppe ist der Rhein, der, durch Berge gehemmt, in seiner Bewegung heftig ist, bis er nach Verlassen der Berge die Ebene erreicht, wo er sich beruhigt.³¹ Dieser Durchbruch aus den Bergen in die Ebene unterscheidet sich wesentlich, wie zu zeigen versucht wurde, von dem in 'Das Belebende' dargestellten Geschehen. Ein noch wesentlichere Unterschied liegt aber darin, daß, wenn 'Der Rhein' von der Geburt des Stromes ausgeht, diese Geburt nicht auf eine frühere Phase der Erdgeschichte fokussiert ist. Sie geschieht vielmehr in diesem Gedicht gleichsam zeitlos, weil sie sich ständig erneuert und wiederholt, wie denn auf der phänomenalen Ebene ein Wasserlauf tatsächlich von seiner Quelle immer wieder geboren, d.h. gespeist wird. In diesem Sinne heißt es auch in 'Germanien': „Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch / Glückselige! mit den Strömen und sie quillen unerschöpflich / In die Gegenden all. [...]“ (StA II, 151, v. 73–75). In 'Das Belebende' wird statt dessen das einstige, erstmalige Entstehen eines Flusses, des Peneios, dargestellt, der dadurch die Morphologie einer bestimmten Gegend, Thessaliens, gewissermaßen ein für alle Male prägte.³² Freilich kommt gerade dadurch, daß die Geburt des Rheins sich wiederholt, die Dimension der Vergangenheit mit zum Vorschein, einmal eher räumlich oder lebensgeschichtlich, indem der Strom sich seines Ursprungs erinnert (vgl. v. 90–95), zum anderen eher zeitlich oder zivilisationsgeschichtlich, indem er das Land, das er einst urbar machte,³³ weiterhin baut und in den Städten, die er einst gründete, die Menschen

³⁰ Vgl. die am Schluß von 'Der Ister' entworfene Gegensätzlichkeit, die im übrigen mit dem ‚Irren‘ nichts zu tun hat, denn auch die Donau weist trotz ihrer allzugroßen ‚Geduld‘ einen im Ganzen gradlinigen Verlauf auf.

³¹ Vgl. die 5. und 6. Strophe von 'Der Rhein'.

³² Es handelt sich, um einen Vergleich größeren Ausmaßes heranzuziehen, um den Unterschied zwischen der einstigen Entstehung der Sonne und der darauf folgenden Bildung des Sonnensystems einerseits und der ständig sich wiederholenden Geburt des Tages, dem Sonnenaufgang andererseits, wie ihn die erste Strophe von 'Heimkunft' zur Sprache bringt.

³³ Vgl. 'Der Ister', StA II, 190, v. 16f.

gehören ebenfalls zum Erscheinungsbild einer bestimmten Landschaft – sei diese nun die engere Heimat um Nürtingen, die weitere als Schwaben oder Württemberg oder die historisch aufgefaßte, weiteste als Suevia, die bis an die Alpen reichte –, ein Erscheinungsbild, das auf jeden Fall in die jüngste, noch gegenwärtige Phase der Naturgeschichte der Erde gehört. Betont wird einerseits der Wasserreichtum der Heimat;³⁹ andererseits hebt die ganze Verspartie – wie bei Hölderlin üblich, der mit den ‚Eigenschaften‘ der Ströme bestimmte Vorstellungen, meist kulturhistorischer Art, verbindet, die hier zu erörtern nicht unsere Aufgabe ist – die nährenden, verlebendigen Wirkung hervor, die das heimatliche Wasser auf das lyrische Ich, das davon trinken möchte, ausübt. Das Irren im Besonderen bedeutet hier weder, daß der Lauf dieser Flüsse mäanderartig sei, noch, daß diese Flüsse ihr gewohntes Bett verloren hätten, nicht mehr fänden, hilflos sich einen neuen Weg suchen müßten, sondern drückt vielmehr das Freie und Ungezwungene des Verlaufs selbst aus.⁴⁰

Die kurzzeitliche Erklärung des Nachsatzes „wilder sonst, / Und jetzt gewöhnt,“ im Sinne von: zu anderen (Jahres-)Zeiten ungestümer, ist wohl auszuschließen, weil zu der in dieser Verspartie beanspruchten Jahreszeit, nämlich Osterzeit, die Flüsse in Schwaben eher reichliches Wasser führen dürften. Man könnte trotz der eher zeitlichen Bedeutung der adverbialen Bestimmungen an eine lokale Entgegensetzung denken: die Gewässer, die sonst, nämlich nahe der Quelle, im Gebirge, wilder, jetzt aber, hier in der Ebene, zahmer sind. Am wahrscheinlichsten ist es, daß Hölderlin, obwohl nicht recht einsichtig wird, welche Funktion es im Rahmen der Verspartie und des Hymnenfragments überhaupt haben soll, die langzeitliche Perspektive ins Spiel bringt, wonach die Flüsse sonst, d. h. früher, einst, in einer vergangenen Epoche der Erde, die Erdoberfläche nachhaltiger formten, jetzt aber sich beruhigt haben, zahm

³⁹ Diese Vorstellung findet auch in der ersten Strophe von ‚Die Wanderung‘ ihren Ausdruck, wo Schwaben in dieser Beziehung mit der ‚glänzenderen Schwester‘ Lombardei verglichen wird.

⁴⁰ Das geht unter anderem aus dem Eingang des Fragments, in dem ebenfalls vom ‚Irren‘ die Rede ist, hervor; die Valenz dieses Irrens wird später durch Vers 22 geklärt und betont: „Und lustzuwandeln, zeitlos“.

geworden sind, sich in ihrem Lauf an die ehemals geschaffene Bahn gewöhnt haben.⁴¹

Von diesen Beispielen topographischen Herumirrens in der Gegenwart ist schließlich das folgende aus einem Entwurf zu ‚Mnemosyne‘ abzuheben:

*[...] Wenn nemlich
Es hoch über Menschen
Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig
Die Monde gehn, so redet
Das Meer auch und die Ströme müssen
Den Weg sich suchen. [...]* (MA III, 258; vgl. StA II, 195, v. 4–8)⁴²

So wenig dieser Streit ein gegenwärtig beobachtbares Phänomen ist, das – wie etwa ein Gewitter – im gewöhnlichen Gang der Natur sich ereignen kann, so wenig sind es auch seine Folgen, das Reden des Meeres und das irrende Suchen der Ströme nach einer Bahn. Zwar kommt es vor und ist jederzeit möglich, daß ein Fluß über seine Ufer tritt, das umliegende Land überschwemmt und, wenn der Wasserspiegel dann sinkt, nunmehr ein neues, verändertes Bett einnimmt. Was die Aussage in ‚Mnemosyne‘ und an anderen Stellen im Spätwerk von solchen Naturerscheinungen und -katastrophen unterscheidet, sind aber zunächst die behauptete Intensität und die räumliche wie zeitliche Ausdehnung. Das ‚Zürnen‘ des Meeres, wie eine Lesart zu der Stelle in ‚Mnemosyne‘ lau-

⁴¹ Die Verbindung von Gewässern mit der Bewegungsform des Irrens erklärt vielleicht auch die merkwürdige Rede vom Irregehen in der letzten Strophe von ‚Ganymed‘. Nachdem der Stromgeist die Erde im Frühjahr ‚belebte‘, heißt es von ihm: „[...] Der ist aber ferne; nicht mehr dabei. / Irr gieng er nun; [...] / [...] himmlisch Gespräch ist sein nun.“ (StA II, 68, v. 22–24) Das Irregehen meint nicht das Umherschweifen des vom Eise befreiten Flusses auf der Erde, sondern – unter Bezugnahme auf die mythologische Versetzung an den Himmel als Sternbild Wassermann – die Trennung Ganymeds vom Strom, sein Abweichen von der Erde, wo er nicht mehr gebraucht wird. Sein Irregehen ist allerdings kein Abkommen vom rechten Weg, weil es im Gegenteil das Sichefinden an einem höheren Ort zur Folge hat.

⁴² Vgl. Michael Knaupp: Textkritische Untersuchung zu ‚Mnemosyne‘. In: Text + Kritik VII/96, 182–194; 184.

tet, gehört zwar topisch zur Beschreibung eines Seesturmes; das Erkranken des Meeres (vgl. StA II, 820, Z. 21) und das der Erde, von dem eine späte Variante in 'Brod und Wein' (StA II, 607, Z. 1f.) spricht, könnte sich auf epidemisches Auftreten von Krankheitskeimen in einer bestimmten Gegend beziehen; die Erschütterung der Erde auf Blitzschlag (vgl. z. B. StA II, 222, v. 8), Vulkanausbruch oder Erdbeben. Diese sind nicht anders als Überschwemmungen, für sich betrachtet, im Naturgang übliche und zur Vermeidung von Stillstand notwendige Abweichungen. Dahin gehört letztlich alles, was 'Die Muße' als Wirkung des 'Geistes der Unruhe' benennt.⁴³

Indes wird an besagten Stellen (vgl. auch StA II, 226, v. 10) deutlich, daß das ganze Meer bzw. die ganze Erde betroffen sind und daß eine weit größere Zeiterstreckung beansprucht wird als bei den genannten eher punktuellen naturphänomenalen Geschehnissen.⁴⁴ Darüber hinaus signalisieren die Vorgänge, von denen in 'Mnemosyne' und an anderen Stellen die Rede ist, einen Bruch, eine Unterbrechung im raumzeitlichen Zusammenhang.⁴⁵ Wenn nun die Ströme in diesem kosmischen Aufruhr sich den Weg oder den Pfad suchen müssen, so bedeutet das ein Fehlen von Bestimmtheit, Richtung und Ziel, ein Irren, das grundsätzlich anderer Art ist als das Irren und Suchen in 'Das Belebende', insofern es jetzt nicht um das erstmalige Schaffen von Grenze und Richtung geht, sondern um den Verlust von schon Angeeignetem. Auf der anderen Seite unterscheidet sich dieses Irren aber auch vom naturphänomenalen, denn den Flüssen ist sonst, auch wenn „sie nicht wissen wohin?“ ('Der Rhein', v. 44), doch der „Pfad“ „gezeichnet“ (ebd., v. 171), und zwar vom höchsten Gott, dem Donnerer, der auch „die Berge gebaut“ hat (ebd., v. 170). In dem besagten Streit ist dagegen dies alles außer Kraft gesetzt, wenigstens zeitweilig suspendiert; den Wasserläufen ist ihre

⁴³ Die Radikalisierung, die Hölderlins Naturauffassung im Spätwerk erfährt, läßt sich am deutlichsten durch einen Vergleich mit der Position von 'Die Muße' ermesen.

⁴⁴ Ausführlicher darüber Anke Bennholdt-Thomsen: Dissonanzen in der späten Naturauffassung Hölderlins. In: HJb 30, 1996–1997, 15–41; 29–33.

⁴⁵ 'Mnemosyne' spricht in diesem Kontext von einem 'Sichwenden' (vgl. MA III, 258) im Sinne der Wende, die nach Platons 'Politikos' (273 a–e) zwei verschiedene Weltperioden scheidet.

Richtung nicht länger vorbestimmt, und es mag durchaus offen bleiben, ob sie wie vormals eine 'gezeichnete' Bahn je wieder finden, verallgemeinernd geschichtsphilosophisch: ob die „Lücke“ sich schließt, ob Zeus den „anderen Rath“, den er gefunden (StA II, 226, v. 3f.), auch wird durchsetzen können, ob, mit den Worten der 'Anmerkungen zur Antigonae', „die Natur und Nothwendigkeit, die immer bleibt, zu einer andern Gestalt sich neiget, sie gehe in Wildniß über oder in neue Gestalt“ (StA V, 271, Z. 9f.).

Wenn das Irren der Ströme in 'Mnemosyne', das eine Folge des kosmischen Streits ist, weder einen vergangenen Zustand in der Naturgeschichte fließender Gewässer noch eine beobachtbare naturphänomenale gegenwärtige Gegebenheit bedeutet, dann kann es sich nur um eine künftige Möglichkeit handeln, die der Dichter im Gesang antizipiert. Dabei ist aber ein bedeutender Unterschied festzustellen: Vorwegnahmen von Künftigem waren auch schon die Höhepunkte, die Ziellinien der lyrischen Werke der reifen Zeit; das Amt des Dichters bestand ja eigentlich neben dem Dank im hymnischen Anrufen und Beschwören noch nicht real gegenwärtiger Zustände und Ereignisse. Es handelte sich also um eine Möglichkeit, die aber insofern real war, als sie sich, wie Hölderlin jedenfalls annahm, lange vorbereitet hatte und in den gegenwärtigen Verhältnissen, so widrig sie auch aussehen mochten, angelegt war. Die dichterische Antizipation bestand darin, die Keime des Neuen, Besseren als schon entsprossen darzustellen. Im Spätwerk sind sowohl die Zuversicht auf eine Wende zum Besseren als auch die auf eine dichterisch zu leistende Hilfestellung dazu weitgehend abhanden gekommen. Die Antizipationen des Dichters sind daher eher Verzweiflungsrufe nach Veränderung überhaupt.

Da Hölderlin nun gegen die von Buffon, Herder und anderen vertretene Auffassung, die Natur habe ihre ursprünglichen Kräfte weitgehend erschöpft, nach wie vor der Ansicht ist, ihre schaffende und nicht bloß erhaltende Kraft sei ewig und unverbrauchbar, Geschehnisse also, etwa geologischer Art, wie sie die frühere Geschichte der Erde kennzeichneten, seien jederzeit möglich, entwirft er auf der Folie ehemaliger kosmischer, geogonischer und mythischer Vorgänge Szenarien möglicher Umkehrungen, Revolutionen im Naturgang selbst. Diese Möglichkeit der Natur setzt er, aufgrund des von ihm angenommenen Fundierungsverhältnisses zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte, als Anzeige für

verzweifelt erwartete, einschneidende Veränderungen in der geschichtlichen Welt an.

Während das Herumirren der Gewässer auf der phänomenalen Naturebene kaum mehr als ein deskriptives, topographisches Element ist, bietet es sich für den Dichter sowohl im Rahmen der ehemaligen Naturgeschichte Thessaliens als auch in den Entwürfen kosmischer Auseinandersetzungen⁴⁶ als ein Mittel an, prospektiv auf das Veränderungspotential für die Gegenwart aufmerksam zu machen.⁴⁷

⁴⁶ Dem Irren der Ströme in 'Mnemosyne' entspricht auf der Ebene der Morphologie der Erde „die unbeholfene Wildniß“ (im hymnischen Entwurf „Wenn aber die Himmlischen ...“, StA II, 223, v. 41), deren Aufschließen, Bedecken des Gartens Erde, irrendes Sichwinden ebenfalls keine gegenwärtigen phänomenalen Gegebenheiten darstellen.

⁴⁷ Es wäre zu überlegen, ob nicht auch zwischen den Versen 8–12 der sogenannten Früchte-Strophe von 'Mnemosyne', wo Hölderlin das Szenario eines katastrophalen Weltzustandes noch einmal variiert, und dem Herumirren und Durchbrechen des Stroms in 'Das Belebende' unterschwellige Beziehungen bestehen. Wenn es dort heißt: „[...] Aber böse sind / Die Pfade. Nämlich unrecht, / Wie Rosse, gehn die gefangenen / Element' und alten / Geseze der Erd. [...]“ (StA II, 197), lassen die gefangenen Elemente, zu denen auch das Wasser gehört, auf eine gewisse Ähnlichkeit mit der ehemaligen Lage der Gewässer im thessalischen Kessel und mit deren ‚Sehnsucht‘ (vgl. v. 12f.) schließen. Wenn sie mit ‚(durch-)gehenden Rossen‘ verglichen werden, könnte an die Kentauren gedacht sein, deren Wesen ‚Das Belebende‘ im Stromgeist erkannte. Die negative Qualifizierung der Pfade, vielleicht auch als Flußbett zu verstehen, als „böse“ und der Aktion der Elemente als „unrecht“ entspräche der negativen Einschätzung der Kentaurengewalt in Pindars Text als *Movens* eines Streits. – Wenn die Deutung aufgrund der Anklänge an Ovid tatsächlich richtig wäre, daß nämlich der Anfang der Früchte-Strophe sich auf Herakles' Tod bezieht, dann wäre auch darin eine wenngleich sehr lockere Verbindung mit den Kentauren gegeben, insofern das mit dem Blut des Kentauren Nessos durchtränkte Gewand diesen Tod veranlaßte. Die Hypothese, daß die mythologische Gestalt der Kentauren hinter den ‚Rossen‘ steht, gewänne dadurch an Plausibilität.

Rosenzweig und Hölderlin

Von

Stéphane Mosès

I

Aus Anlaß des 60. Geburtstags von Stefan George hatte die Zeitschrift 'Die literarische Welt' eine Reihe von bedeutenden Schriftstellern gefragt, welche Rolle George in ihrer geistigen Entwicklung gespielt habe. Am 13. Juli 1928 veröffentlichte die Zeitschrift unter anderem die Antwort des deutsch-jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, des Verfassers des 1921 erschienenen Werkes 'Der Stern der Erlösung'¹, in der es hieß: „Damals, 1907, bewegte ich mich schon, ob auch blind, auf den Pol des geistigen Kraftfelds zu, der jenem anderen Pol, um den George kreist, genau entgegenliegt [...]. [Von den] früheren Sprechern, die meine Sprache gebildet haben [...] sind es, wie wohl für die ganze Generation der heute Vierzigjährigen, Hölderlin und der letzte Goethe [gewesen]“.²

1907 war das Erscheinungsjahr von Georges 'Der siebente Ring'. Das „geistige Kraftfeld“, auf das Rosenzweig sich damals, „ob auch blind“, zubewegte, war das der jüdischen Tradition. Rosenzweig war 1886 in Kassel in einer assimilierten jüdischen Familie geboren. Von 1909 bis 1913 studierte er in Freiburg Geschichte und Philosophie bei Friedrich Meinecke, dessen 1907 erschienenes Buch 'Weltbürgertum und Nationalstaat'³ eine entscheidende Rolle in der Entstehung seiner Philosophie spielen sollte. Meineckes Werk schilderte die Entwicklungsgeschichte der Idee des Nationalstaates in Deutschland, vom Universa-

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 353–364.

¹ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1921.

² Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 1, Briefe und Tagebücher*, 2. Band, 1918–1929, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Den Haag 1979, 1191.

³ Friedrich Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München 1907.

lismus der Aufklärung bis zur Gründung des deutschen Reichs im Jahre 1871. Meineckes These war, daß das deutsche Reich erst in jenem Augenblick entstehen konnte, da die weltbürgerlichen Ideale der Goethezeit von der Anerkennung der zentralen Rolle der Realpolitik abgelöst worden waren. So wurde Bismarcks Auffassung des notwendigen Egoismus des nationalen Staates nicht nur tatsächlich, sondern auch ideologisch legitimiert.

Ein Kapitel in Meineckes Buch war der Idee des Staates bei Hegel gewidmet. Dieses Kapitel wurde zum Ausgangspunkt von Rosenzweigs, schon 1911 abgeschlossener, aber erst 1920 veröffentlichter Dissertation über 'Hegel und der Staat'.⁴ In seiner Arbeit verhehlt Rosenzweig keineswegs seine Vorbehalte in bezug auf Hegels Staatsphilosophie. Im Gegensatz zu Meinecke, der Hegels Staatstheorie vorgeworfen hatte, sie bleibe in einer metaphysischen, und daher immer noch universalistischen Geschichtsauffassung gefangen, war Rosenzweig der Ansicht, daß gerade diese metaphysische Tendenz den Hegelschen Staatsgedanken umso gefährlicher machte. Denn für Rosenzweig war Hegels Auffassung der absoluten Autorität des Staates nur die logische Folge seiner Vorstellung der Allmacht der Vernunft. Für ihn stellten die historischen Staaten die jeweilige Verkörperung des Weltgeistes im Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung dar. Somit erscheine der Staat bei Hegel als die irdische Inkarnation des Absoluten. Damit verleiht er ihm eine metaphysische Würde, in deren Namen auch der Mißbrauch der staatlichen Gewalt im voraus gerechtfertigt wird.

Dazu kam die Tatsache, daß im Jahre 1920 Rosenzweigs Weltauffassung sich von Grund aus geändert hatte. Zwischen dem Hegel-Buch und dem 1921 erschienenen 'Stern der Erlösung' liegt ein wahrer Abgrund. Schon während seiner Freiburger Studienjahre hatte Rosenzweig sich nämlich einem Kreis junger christlicher Historiker angeschlossen, zu dem auch zwei seiner zum Christentum übergetretenen Vettern gehörten. 1913 hatte er in Leipzig den jungen Juristen Eugen Rosenstock kennengelernt, ebenfalls jüdischer Herkunft, dessen glühender christlicher Glaube ihn tief beeindruckt hatte. Nach einem langen nächtlichen Gespräch im Juli 1913 gelang es Rosenstock, die immer noch relativistische Weltanschauung seines Freundes zu widerlegen und ihm die,

nicht so sehr spekulative als viel eher existentielle Zentralität des Begriffes der Offenbarung klarzumachen. Daraufhin entschließt sich Rosenzweig, zum Christentum überzutreten: dies nicht so sehr, weil das Christentum ihm wahrer erscheint als das Judentum, sondern weil er, ganz im Geiste Hegels, feststellt, daß das Christentum die Religion des Abendlandes ist, und die spezifische Form darstellt, die die Offenbarung im Rahmen der europäischen Kultur annimmt. Jedoch beschließt er, noch vor dem entscheidenden Schritt einem Jom Kippur-Gottesdienst in einer orthodoxen Synagoge Berlins beizuwohnen. Hier kommt es zu seiner wahren Bekehrung, die ihn zum Judentum zurückführt. Dies entscheidende Ereignis seiner geistigen Biographie erwähnt Rosenzweig unmittelbar in keiner seiner Schriften. Aber in dem Kapitel des 'Sterns', der der Beschreibung der rituellen Strukturen des Judentums gewidmet ist, wird das Jom Kippur-Fest als die einzigartige Erfahrung gedeutet, in dem die betende Gemeinde sich schon in ihrem hic und nunc (Walter Benjamin hätte gesagt: in ihrer Jetztzeit) in der unmittelbaren Gegenwart Gottes befindet. Dies führt dann zum zentralen Thema der Dialektik von Judentum und Christentum im 'Stern der Erlösung': während die historische Aufgabe des Christentums darin bestehe, die Völker auf ihrem Weg zur Erlösung zu leiten, erlebt die jüdische Gemeinschaft – die hier in ihrer rein liturgischen Dimension erfaßt wird – schon jetzt, wenn auch nur symbolisch – die Wirklichkeit der Erlösung.

Aber Rosenzweigs geistige Umkehr wurde auch entscheidend von der Erfahrung des ersten Weltkrieges bestimmt, den er als Soldat an der Balkan-Front miterlebte. Hier kam es zu seinem endgültigen Bruch mit Hegels Geschichtsphilosophie. Denn für Rosenzweig bedeutet der blutige Zusammenstoß der europäischen Völker im Namen ihrer jeweiligen Nationalmythen die grauenhafte Bestätigung von Hegels Auffassung der Geschichte als Schauplatz der Selbstverwirklichung des Weltgeistes durch den Prozeß des Kampfes der souveränen Staaten. Schon im Jahre 1916 hatte er in seinem Briefwechsel mit Eugen Rosenstock den quasi-religiösen Charakter jenes neuzeitlichen Nationalismus betont, der auf dem Glauben jedes einzelnen Volkes an seine weltgeschichtliche Sendung beruht. Im völligen Gegensatz zu Hegels Geschichtsphilosophie sieht Rosenzweig dagegen in der meta-historischen Zurückgezogenheit des jüdischen Volkes von der Bühne der Geschichte die prinzipielle Garantie seines ewigen Fortbestehens.

⁴ Franz Rosenzweig: Hegel und der Staat, 2 Bände, München/Berlin 1920.

II

Der 'Stern der Erlösung', den Rosenzweig in sechs Monaten verfaßte, und zwar vom Herbst 1918 bis zum Frühjahr 1919, geht von der Feststellung aus, daß der Weltkrieg den Kerngedanken der philosophischen Tradition des Abendlandes „von Ionien bis Iena“⁵ widerlegt habe, nämlich daß die Welt vernünftig sei, daß sie Gesetzen gehorche, die auch die Gesetze des Denkens sind, und daß dieses, vom Logos regierte Universum dem Menschen seinen harmonischen Platz in der allgemeinen Ordnung aller Dinge anweise. Im Gegensatz zu dieser philosophischen Tradition, die ihren Höhepunkt im deutschen Idealismus erreichte, gründet Rosenzweig sein Denken auf ein anderes Beziehungssystem, das ihm stärker mit den konkreten Erfahrungstatsachen verknüpft scheint als die klassische Philosophie, und zwar der Sphäre des religiösen Denkens, so wie es sich zuerst in der mythischen Weltanschauung des Altertums geäußert hatte und später dann im Glauben des Judentums und des Christentums.

Für Rosenzweig besteht zwischen Mythos und Glauben eine grundlegende Verwandtschaft, aber zugleich auch ein wesentlicher Gegensatz. Die philosophische Bedeutung des mythischen Weltbildes liegt in dessen Fähigkeit, die Wirklichkeit in ihrer konkreten ‚Tatsächlichkeit‘ unmittelbar zu erfassen. Mit dem Begriff der Tatsächlichkeit meint Rosenzweig die Vielfältigkeit des Wirklichen, im Gegensatz zu jener, von der klassischen Philosophie vorausgesetzten Totalität des Seins. Diese Vielfältigkeit gibt sich aber dem Mythos zuerst in der ursprünglichen Entdeckung der drei Grundelemente der Wirklichkeit: die Welt, der Mensch und Gott. Diese drei Ur-Intuitionen bilden auch die Grundlage des jüdisch-christlichen Glaubens, der dank ihnen immer noch in der Wirklichkeit verwurzelt bleibt. Aber zugleich erleben Judentum und Christentum eine radikale Umkehrung der heidnischen Kategorien, insofern als die drei Grundelemente der Wirklichkeit, die der Mythos nur in ihrer Getrenntheit erfaßt hatte, nun zueinander in Beziehung treten: Gott wendet sich der Welt zu im Akt der *Schöpfung*, und zugunsten des Menschen im Augenblick der *Offenbarung*, der Mensch durchbricht seine

⁵ Rosenzweig [Anm. 2], 10.

ursprüngliche Einsamkeit und verschreibt sich der Welt, indem sein Handeln auf das Kommen der *Erlösung* hinzielt.

Dieses Bild des Menschen als eines Wesens, das sich der doppelten Alterität Gottes und der Welt hinwendet, hat seine historische Verkörperung in den beiden Erlösungsmodellen gefunden, die das Judentum und das Christentum entworfen haben. Den Sinn dieser beiden Modelle entziffert Rosenzweig aber nicht etwa in den Theologumena der beiden Religionen, sondern in den Formen ihres Gemeinschaftslebens, ihres Kalenders, ihrer Liturgie und ihrer Institutionen. Beide kennzeichnet die Erschaffung einer „sakralen Zeit“, die ihnen ermöglicht, den Zufälligkeiten der Geschichte zu entgehen und schon hier auf Erden in einer Art Ewigkeit zu leben. Dabei besteht aber ein grundlegender Gegensatz zwischen der Zeiterfahrung des Judentums und der des Christentums: dieses war seit je mit dem historischen Geschick der christlichen Völker verbunden, es begleitet sie gleichsam auf dem langen Wege der Geschichte und strebt danach, sie allmählich dem Gottesreich näher zu bringen. So hat es sowohl an der Ewigkeit wie an der Zeitlichkeit teil; indem es stets am Scheidepunkt zwischen diesen beiden Dimensionen der Zeit steht, befindet es sich immerzu „auf dem Kreuzwege“⁶. Das jüdische Volk ist dagegen – zumindest prinzipiell – dazu bestimmt, außerhalb der Geschichte der Völker zu leben, in der sich ständig erneuernden Ewigkeit seiner liturgischen Zeitlichkeit. Seine höchste Bestimmung besteht darin, der Menschheit das Modell eines schon „hic et nunc“ erlösten Gemeinschaftslebens zu zeigen. Daher könnte man Rosenzweigs Darstellung der Dialektik zwischen Judentum und Christentum mit dem Verhältnis eines Paradigmas zu dessen Verwirklichung vergleichen. Beide gehören ebenbürtig zum Gesamtbild der Einen Wahrheit.

III

Es versteht sich also, daß für Rosenzweig das verspätete Erscheinen seines Hegel-Buches, zwei Jahre nach dem Zusammenbruch Deutschlands, etwas höchst Unzeitgemäßes hatte. In einem 1920 geschriebenen Zusatz zum ursprünglichen Vorwort schreibt Rosenzweig: „Das vorliegende

⁶ Ebd., 395.

Buch, in seinen frühesten Teilen bis ins Jahr 1909 zurückreichend, war im wesentlichen fertig, als der Krieg ausbrach [...] Im Jahre 1919 [konnte] es nur noch abgeschlossen [werden]; begonnen hätte ich es heute nimmermehr. Ich weiß nicht, wie man heute noch den Mut hernehmen soll, deutsche Geschichte zu schreiben“.⁷ Und in einer 1919 verfaßten Schlußbemerkung heißt es: „In jenen Jahren des ausgehenden Jahrhunderts [d.h. des 18.] erwuchs [bei Hegel] in Hölderlins Nähe die neue Staatsidee. Als dem Traum 1871 die erste große geschichtliche Erfüllung wurde, als ‚aus Gedanken die Tat‘ sprang, da kam sie nicht wie der Dichter gehofft hatte, nicht so ‚geistig und reif“.⁸ Hölderlin, auf dessen Gedicht ‚An die Deutschen‘ (1800) Rosenzweig sich hier beruft, hatte von einer Zukunft geträumt, in der

[...] unsere Städte nun
Hell und offen und wach, reineren Feuers voll
Und die Berge des deutschen
Landes Berge der Musen sind,

Wie die herrlichen einst, Pindos und Helikon,
Und Parnassos, und rings unter des Vaterlands
Goldnem Himmel die freie,
Klare, geistige Freude glänzt. (StA II, 10, v. 33–40)

Diese Strophen bezeichnen für Rosenzweig den Inbegriff von Hölderlins Vorstellung einer idealen, vom Geist der Poesie durchdrungenen Volksgemeinschaft. „Dieser Traum“, heißt es weiter bei Rosenzweig, „blieb schon auf dem Weg vom Untergang des alten zur Gründung des neuen Reichs – von Hegel zu Bismarck – unerfüllt“.⁹ Denn das Bismarcksche Reich verkörperte für Rosenzweig das genaue Gegenbild zu Hölderlins Utopie. Mit dem Weltkrieg und der Niederlage Deutschlands war dann für ihn dieser Traum einer harmonischen, weltoffenen Staatsgemeinschaft zusammengebrochen. „Wenn der Bau einer Welt zusammenkracht“, heißt es im Nachwort zu ‚Hegel und der Staat‘, „werden auch

⁷ Rosenzweig [Anm. 4], Bd. I, S. XII.

⁸ Ebd., Bd. II, 245.

⁹ Ebd.

die Gedanken, die ihn erdachten, werden auch die Träume, die ihn durchwebten, unter dem Einsturz begraben“.¹⁰

So erklärt sich die Tatsache, daß Rosenzweig seinem Hegel-Buch zwei verschiedene Mottos vorausgeschickt hat, die aus zwei verschiedenen Strophen des Gedichtes ‚An die Deutschen‘ bestehen. Das erste Motto, aus dem Jahre 1909, entspricht der zweiten Strophe:

*Aber kommt, wie der Stral aus dem Gewölke kommt,
Aus Gedanken vielleicht, geistig und reif die That?
Folgt die Frucht, wie des Haines
Dunklem Blatte, der stillen Schrift? (StA II, 9, v. 5–8)*

Die Formel: „wie der Stral aus dem Gewölke kommt“ hat Rosenzweig in dem 1919 verfaßten Zusatz zum ursprünglichen Vorwort von ‚Hegel und der Staat‘ auf die Reichsgründung bezogen, und auf den „harte[n] und beschränkte[n] Hegelsche[n] Staatsgedanken [...], aus dem am 18. Januar 1871 die weltgeschichtliche Tat sprang“.¹¹ Aber im Jahre 1909, als er die soeben zitierte Strophe zum Motto seines Buches wählte, „war [noch] Hoffnung, dass die innere wie äussere atemversetzende Engigkeit des Bismarckschen Staats sich ausweiten werde zu einem, freie Weltluft atmenden Reich.“ Dies war aber nicht der Fall: „Es ist anders gekommen“, heißt es bei Rosenzweig. „Ein Trümmerfeld bezeichnet den Ort, wo damals das Reich stand“.¹² Das zweite Motto, das Rosenzweig 1919 hinzufügte, zitiert die elfte Strophe desselben Gedichtes:

*Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,
Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
Doch die Jahre der Völker,
Sah ein sterbliches Auge sie? (StA II, 10, v. 41–44)*

‚An die Deutschen‘, dem Rosenzweig seine beiden Mottos entnommen hatte, kreist um ein zentrales Motiv, und zwar um die Feststellung des Dichters, daß seine Zeitgenossen immer noch „tatenarm und gedankenvoll“ seien:

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., Bd. I, S. XII.

¹² Ebd.

*Schon zu lange, zu lang irr ich, dem Laien gleich,
In des bildenden Geists werdender Werkstatt hier,
Nur was blühet, erkenn ich,
Was er sinnet, erkenn ich nicht.* (StA II, 9, 13–16)

IV

Welches war aber der utopische Zustand, nach dem der Dichter sich vergebens sehnt, weil seine Zeitgenossen unfähig seien, ihn zu verwirklichen, und auf den auch Rosenzweig sich im Hintergrund seines Hegel-Buches zu beziehen scheint? Um dies näher zu verstehen, müssen wir einen Umweg in Richtung eines anderen Textes machen, und zwar des sogenannten 'Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus', jenes von Franz Rosenzweig entdeckte Fragment, das er 1917 veröffentlicht und mit einem bedeutenden Kommentar versehen hatte.¹³ Rosenzweig hatte die These vertreten, daß dieses zweiseitige, aphoristische Fragment (das wohl in den Jahren 1796–1797 entstanden ist) zwar zweifellos von Hegel abgeschrieben worden, daß dessen ursprünglicher Verfasser aber kein anderer als Friedrich Wilhelm Schelling war. Zugleich wies er auch auf den Einfluß von Hölderlins Gedanken hin und besonders auf das fast gleichzeitig erschienene 'Hyperion-Fragment'. Im Jahre 1926 hatte dann der Germanist und Hölderlin-Herausgeber Wilhelm Böhm Rosenzweigs These der Verfasserschaft Schellings bestritten und das Programm für Hölderlin beansprucht. Vierzig Jahre später argumentierte Otto Pöggeler, daß der Text nicht nur von Hegels Hand stamme, sondern daß dieser auch dessen Verfasser sei. Zugleich hoben aber sowohl Böhm als auch Pöggeler, wie Rosenzweig, den zentralen Einfluß Hölderlins auf die Grundgedanken des Programms hervor. Alle waren sich also darüber einig, daß das Fragment unzweideutig die geistige Atmosphäre des im Entstehen begriffenen deutschen Idealismus ausdrückt, und im besonderen den Geist der Konstellation Hölderlin –

¹³ Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund von Franz Rosenzweig, Heidelberg 1917 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1917, 5. Abhandlung, 5–7), zitiert nach 'Mythologie der Vernunft', hrsg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider, Frankfurt a.M., 1984, 13.

Hegel – Schelling, jener Gruppe von drei Freunden, die sich einige Jahre vorher im Tübinger Stift zusammengefunden hatten.

Was den Grundgedanken des Fragments betrifft, so liegt er in der Hervorhebung der Schönheit als derjenigen Instanz, die die beiden Bereiche der theoretischen und der praktischen Vernunft vereinigt: „der höchste Akt der Vernunft“, schreibt der Autor des 'Programms', „[ist] [...] ein ästhetischer, und Wahrheit und Güte sind nur in der Schönheit verschwistert“.¹⁴ Es ist klar, daß es sich hier um eine Fortsetzung des zentralen Gedankens von Kants 'Kritik der Urteilskraft' handelt, nämlich daß das ästhetische Urteil die vermittelnde Instanz zwischen den beiden Welten der Erkenntnis und der Moral darstelle. Diesen Gedanken hatte Schiller in seinen 'Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen' dann weiter entwickelt, indem er das Schöne zum Prinzip des geistigen Fortschritts der Menschheit machte. Dieses erzieherische Prinzip taucht im 'Systemprogramm' in der Form jenes, für den deutschen Idealismus so kennzeichnenden dreistufigen Schemas wieder auf, in dem das letzte Stadium des historischen Prozesses die dialektische Rückkehr zum ersten Stadium vollzieht: „Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der Geschichte“.¹⁵ Genau diesen Gedanken drückt Hölderlin am Schluß des ersten, 1797 herausgekommenen 'Hyperion'-Bandes aus, in dem es heißt:

Die Dichtung [...] ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft [d. h. der Philosophie]. Wie Minerva aus Jupiters Haupt, entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seyns. Und so läuft am End' auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnißvollen Quelle der Dichtung zusammen. (StA III, 81)

In seinem 'Hyperion'-Roman ist es das moderne Griechenland, das dieses Ideal einer vom Geiste der Poesie durchdrungenen Nation verkörpert. Die geistige Wiedererweckung des griechischen Volkes in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, seine unentwegten Versuche, die verlorene Unabhängigkeit gegen die türkischen Besatzer zu erkämpfen,

¹⁴ Ebd., 12.

¹⁵ Ebd., 13.

sind für Hölderlin Metaphern der zeitgenössischen Lage Deutschlands. Dabei geht es ihm nicht so sehr um den Kampf für die politische Unabhängigkeit der Heimat, als um die Bildung einer deutschen Nation, nach dem Vorbild der Freiheitsideologie der Französischen Revolution. Am Ende des ersten Teils des 'Hyperion'-Romans hält Hyperion vor den Ruinen Athens eine begeisterte Rede, in der es heißt:

[...] liege nur ruhig, schlummerndes Land! Bald grünt das junge Leben aus dir, und wächst den Seegnungen des Himmels entgegen. [...] Du fragst nach Menschen, Natur? [...] Sie werden kommen, deine Menschen, Natur! Ein verjüngtes Volk wird dich auch wieder verjüngen [...]. Es wird nur Eine Schönheit seyn; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit. (StA III, 90)

Für Hölderlin fungiert hier Griechenland als eine Metapher für das zeitgenössische Deutschland. Die Hoffnung auf ein „verjüngtes Volk“ ist nichts anderes als Hölderlins Hoffnung auf eine bessere Zukunft für die Deutschen. Im 'Ältesten Systemprogramm' mündet der Gedanke der ursprünglichen Einheit von Menschheit und Natur, aber auch von Poesie und Denken, in den Begriff der „Mythologie der Vernunft“. Dort heißt es: „wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden. [...] die Mythologie muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. dann herrscht ewige Einheit unter uns.“¹⁶

Es ist die Idee der Einen Schönheit und der „Mythologie der Vernunft“, die im Hintergrund von Hölderlins Gedicht 'An die Deutschen' steht, allerdings als ein rein theoretisches Ideal, das die Deutschen immer noch unfähig seien, in die Tat umzusetzen:

*Schöpferischer, o wann, Genius unsers Volks,
Wann erscheinst du ganz, Seele des Vaterlands, (StA II, 10, v. 25 f.)*

¹⁶ Ebd.

In diesem Geiste drückt auch jene zweite Strophe von Hölderlins Gedicht, die Rosenzweig im Jahre 1909 zum Motto seines Hegel-Buchs gewählt hatte:

*Aber kommt, wie der Stral aus dem Gewölke kommt,
Aus Gedanken vielleicht, geistig und reif die That? (StA II, 9, v. 5 f.)*

seine eigne Sehnsucht nach einem deutschen Kultur-Staat aus, in dem (um den Titel von Meineckes Buch aufzugreifen) Weltbürgertum und Nationalstaat sich harmonisch vereinigen würden. Dies im völligen Gegensatz zu Hegels Staatsgedanken, den Rosenzweig schon in 'Hegel und der Staat' heftig kritisiert hatte. Zwar war für Rosenzweig der Einfluß von Hölderlins Einheitsgedanken in Hegels frühen Frankfurter Schriften besonders bemerkbar, z.B. was die Entstehung von dessen Begriff der „Totalität“ betrifft.¹⁷ Später habe Hegels politische Philosophie sich aber in völlig anderer Richtung entwickelt. Was Rosenzweig Hegels Staatstheorie vorwirft, ist vor allem, daß der Staat hier den absoluten Vorrang über das Individuum erhält. „Der Einzelmensch“, schreibt Rosenzweig, „[wird] nur hervorgerufen, damit er in den Staat eingehe“.¹⁸ In der Tat verwirklicht sich bei Hegel der Mensch als vernünftiges Wesen erst, wenn er seine Individualität den Gesetzen des Staates freiwillig unterwirft. Ebenso wird das Volk erst dann zur vernünftigen Gemeinschaft, wenn es in die objektive Form des Staates eingeht. „Beide, der Einzelne wie die Nation“, heißt es bei Rosenzweig, „können erst in ihm das werden, was sie sind, der Einzelne erst im Staat wahrhaft sittlich, die Nation erst im Staat wirklich Volk“.¹⁹ Damit scheint er die radikale Kritik des Staatsgedankens im Namen der Einzigartigkeit des Subjekts, die er acht Jahre später im 'Stern der Erlösung' entwickeln sollte, schon vorwegzunehmen. Was aber die Hegelsche Vorstellung des Volks betrifft, das im Grunde nur in der Symbiose mit dem Staat zum vernunftgemäßen Dasein gelangt, so bildet sie den genauen Gegenpol zur Theorie des Judentums im 'Stern der Erlösung', der zufolge das jüdische Volk nur in völliger Abwendung von der Weltgeschichte und von der

¹⁷ Ebd., Bd. I, 66.

¹⁸ Ebd., Bd. II, 243.

¹⁹ Ebd.

Sphäre des politischen Aktivismus sein geistiges Wesen verwirklichen kann.

Die unerbittliche Formel, in der Rosenzweig in seinem Hegel-Buch seine Ablehnung des Hegelschen Staatsgedankens zusammenfaßt, hätte auch im 'Stern der Erlösung' stehen können: „Beide, Einzelmensch und Nation, sind in gewissem Sinne dem Staat zu opfern, dem vergötterten Staat das Eigenrecht des Menschen wie die Ganzheit der Nation“. ²⁰ Wenn es aber darum ginge, jenseits Rosenzweigs prinzipieller Trennung zwischen der meta-historischen Bestimmung des jüdischen Volkes und der historischen Sendung der „Völker der Erde“ eine allgemein geltende Staatsauffassung abzuzeichnen, so müßte man sie in 'Hegel und der Staat' und nicht im 'Stern der Erlösung' suchen. Zweifellos würde sie viele Züge der hölderlinschen Utopie eines liberalen, weltoffenen Kultur-Staates tragen. Aber nach dem ersten Weltkrieg konnte Rosenzweig nicht mehr an die Verwirklichung dieses Ideals glauben. Dazu war ihm der Staat als solcher zu verdächtig geworden. An den Schimmer von Hoffnung, den das Motto aus dem Jahre 1919 (das der 11. Strophe von 'An die Deutschen' entspricht) vielleicht noch enthält, scheint er in seinen Schlußworten selber nicht mehr zu glauben: „Ein Schimmer nur, – doch dem Gefangenen im Kerker bleibt es unverwehrt, den Blick auf ihn zu heften“. ²¹ Was aus der nahen Zukunft Deutschlands werden sollte, konnte Rosenzweig damals kaum ahnen. So erhalten die Verse des zweiten Mottos, mit denen auch das Hegel-Buch endet, eine bedenklichere Färbung als Rosenzweig es sich selbst in 1919 vorstellen konnte, eine Färbung, die dem heutigen Leser wohl nicht entgehen kann:

*Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,
 Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
 Doch die Jahre der Völker,
 Sah ein sterbliches Auge sie? (StA II, 10, v. 41–44)*

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., Bd. II, 246.

Edition und Interpretation moderner Lyrik seit Hölderlin

Eine internationale Fachkonferenz im Hölderlinturm

Von

Dieter Burdorf

Vom 7. bis zum 10. Oktober 2004 fand im Hölderlinturm in Tübingen die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Internationale Fachkonferenz „Edition und Interpretation moderner Lyrik seit Hölderlin“ statt. Die Tagung wurde von Dieter Burdorf (Universität Hildesheim) in Zusammenarbeit mit der Hölderlin-Gesellschaft organisiert und geleitet. Referentinnen und Referenten aus fünf europäischen Ländern (Frankreich, Italien, Niederlande, Finnland und Deutschland) trugen zum Gelingen der Veranstaltung bei. An historischem Ort widmeten sich die Editoren und Lyrikexperten neben dem Werk Hölderlins vor allem der Lyrik von Autoren des 20. Jahrhunderts wie George, Borchardt, Rilke, Trakl, Benn, Brecht und Celan. Die Hölderlin-Philologie und die Konzepte der Edition und Interpretation der Werke moderner Lyriker konnten sich so wechselseitig befruchten. Dabei ging es einerseits darum, durch ein Fachgespräch der Herausgeber neue Maßstäbe für die Edition von Lyrik in historisch-kritischen Ausgaben, aber auch in Studien- und Leseausgaben zu erarbeiten. Andererseits wurde danach gefragt, welches Bild vom Leser oder Benutzer in den Lyrikeditionen enthalten ist und welche Konsequenzen die verschiedenen Editionsweisen für die Interpretation von Lyrik haben. Eine öffentliche Lesung des Berliner Lyrikers und Literaturwissenschaftlers Hans-Michael Speier, zur Zeit der Tagung Hesse-Stipendiat in Calw, rundete die Veranstaltung ab.

Hölderlin ist ein wichtiger Katalysator der modernen deutschen Lyrik, ein Vorläufer Nietzsches und der Expressionisten, ein zentraler Bezugspunkt für George und Celan. Zugleich stellt er seine Editoren und Interpreten vor besonders komplexe Probleme. Neunzig Jahre nach

der erstmaligen editorischen Erschließung der späten Hymnen durch Norbert von Hellingrath ist Hölderlin mit vier historisch-kritischen Editionen und zahlreichen anspruchsvollen Studienausgaben der wohl am intensivsten edierte Autor deutscher Sprache, und doch sind wesentliche Probleme der Edition und Interpretation des Spätwerks noch immer ungelöst. Die Konkurrenz der Editoren droht immer wieder zum Selbstzweck zu werden und dabei das Ziel der Erschließung und Tradierung von Hölderlins Texten aus den Augen zu verlieren. Die ebenso wegweisende wie umstrittene „Frankfurter Hölderlin Ausgabe“ D.E. Sattlers, an die sich seit dem Erscheinen ihres Einleitungsbandes 1975 hochgesteckte Erwartungen besonders in bezug auf Hölderlins nur handschriftlich überliefertes lyrisches Spätwerk knüpften, liegt mit der Publikation der beiden Bände 'gesänge' 2001 weitgehend abgeschlossen vor. Sattler modifiziert in diesen Bänden sein zuvor auf Überprüfbarkeit jeder editorischen Entscheidung durch den Leser hin angelegtes Verfahren stark und mißt nunmehr allein noch dem Editor die Fähigkeit und Berechtigung zur Konstruktion des „integralen gesangs“ zu, die dem Dichter selbst nicht gelungen sei.¹ Sattlers Vorgehen wurde in der Forschung einhellig als mißlungen bewertet.² Das Scheitern dieses anspruchsvollen Editionsprojekts an seinem zentralen Gegenstand, Hölderlins späten Hymnen und Gedichtfragmenten, zwingt den Hölderlin-Leser und -Forscher, nach alternativen Editionen zu suchen: Gleichzeitig mit den 'gesänge'-Bänden erschien eine Studienausgabe mit hohem Anspruch, die zweisprachige Edition Luigi Reitani.³ Diese wurde in mehreren Beiträgen der Tagung vorgestellt und diskutiert.

In den Beiträgen und Diskussionen schälten sich eine Reihe gemeinsamer Problemperspektiven heraus, die für die Edition und Interpretation der Lyrik der letzten zwei Jahrhunderte als relevant anzusehen sind.

¹ Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe. Historisch-Kritische Ausgabe, hrsg. von D.E. Sattler. Bd. 7 und 8: gesänge, Frankfurt a.M./Basel 2000 [ausgeliefert 2001], hier Bd. 8, 535.

² Vgl. als Überblick Dieter Burdorf: Wege durch die Textlandschaft. Zum Stand der Edition von Hölderlins später Lyrik. In: *Wirkendes Wort* 54, 2004, 171–190.

³ Friedrich Hölderlin: *Tutte le liriche*. Edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di Luigi Reitani. Con uno scritto di Andrea Zanzotto, Milano 2001.

So wurde vor allem deutlich, daß in heutigen Editionen nicht nur die Textgenese zu rekonstruieren ist, sondern daß auch die *Materialität* und die *Topographie des Überlieferungsträgers* angemessen zu berücksichtigen sind. Heutige Leser haben – wie der Verkaufserfolg vieler Faksimile-Editionen ausweist – ein zunehmendes Interesse an der Faktur und der Struktur der Handschrift oder des Typoskripts; sie wollen nicht editorisch gegängelt werden, sondern mindestens passagenweise selber in den reproduzierten Handschriften lesen. Man war sich daher einig darin, daß es gilt, Verfahren zu entwickeln, die es erlauben, die Aspekte Textgenese und Materialität gleichermaßen darzustellen. Elektronische Editionen bieten zunehmend zu nutzende Möglichkeiten, diese Intentionen besser umzusetzen, als das bislang möglich war. Ferner sind – worauf Gunter Martens (Hamburg) hinwies – auch die Möglichkeiten des heute nicht mehr so kostspieligen Mehrfarbendrucks verstärkt zu nutzen, der im Gegensatz zu der üblichen Verwendung fetter und leichter Typen keine Hierarchisierung der Textbestandteile suggeriert. In der von Martens mit herausgegebenen historisch-kritischen Edition der Lyrik Georg Heyms wird dieses Verfahren bereits praktiziert.

Weiterhin spielte der Aspekt der Subjektivität bei der Lyrikedition eine zentrale Rolle auf der Tagung. Neben der *Subjektivität des Autors* ist in Editionen auch die unvermeidliche *Subjektivität des Editors* zu reflektieren; editorische Objektivität ist nach heutigem Erkenntnisstand immer nur näherungsweise möglich. Die wiederum subjektiven Zugriffe des Lesers auf die benutzte Ausgabe dürfen nicht so gelenkt werden, daß dieser die der Edition zugrundeliegenden subjektiven Operationen des Editors nicht durchschaut. Es darf daher keine Textkonstitutionen ohne Erklärungen und Begründungen geben. Soweit das überlieferte Textmaterial Alternativen (z. B. verschiedene Fassungen oder Varianten) enthält, sollten diese auch in die Edition eingehen – was nicht heißt, daß nicht editorisch strukturiert und ausgewählt werden dürfte. Jede Edition sollte funktional, mit einem klaren Adressatenbezug, konzipiert sein. Um das zu gewährleisten, ist – wie vor allem Ulrich Bubrowski (Hamburg) einforderte – in künftigen editionswissenschaftlichen Arbeiten eine *Theorie des Lesers oder Benutzers von Editionen* zu entwickeln. Daran sind auch empirische Leserforschungen anzuschließen. Um angesichts knapper wissenschaftlicher Ressourcen einen nicht funktionalen editorischen Maximalismus zu vermeiden, wurden von den Teil-

nehmern der Tagung auch exemplarische Editionen einzelner Texte oder Textgruppen (z. B. Gedichtzyklen) als sinnvoll angesehen, wie sie etwa in Frankreich weitverbreitet sind.

Bei lyrischen Texten, dem zentralen Gegenstandsbereich der Tagung, ist auf den Überlieferungsträgern häufig eine intensive Textarbeit im Detail zu beobachten, die autorspezifisch stark differiert. Die individuelle Arbeitsweise eines Autors erfordert daher die Entwicklung je verschiedener Editionstechniken, die nicht ohne weiteres auf Editionen anderer Lyriker übertragen werden können, wie sich an den historisch-kritischen Ausgaben z. B. Celans oder Hölderlins zeigen läßt. Bei Lyrik genügt es ferner nicht, sich editorisch und interpretatorisch auf den Einzeltext zu konzentrieren. Vielmehr ist die Reflexion über größere Einheiten unabdingbar: Aspekte wie Zyklusbildung und Umstellungen sowie die Erstpublikationskontexte, z. B. in Zeitungen und Zeitschriften, sind editorisch darzustellen oder zumindest problemlos nachvollziehbar zu machen, da sie für die Interpretation jedes Einzelgedichts, das in solchen Entstehungs- und Publikationskontexten steht, relevant sind.

Gegenüber diesen weitgehend konsensuell diskutierten Gesichtspunkten konnte in wenigen anderen Punkten keine Übereinstimmung gefunden werden: So erwies sich die Funktion des Kommentars in kritischen und historisch-kritischen Ausgaben als strittig. Allein die Kommentierung von Bezügen innerhalb des jeweiligen Autor-Œuvres wurde einhellig für sinnvoll gehalten. Inwieweit Bildungswissen einerseits und Interpretationsansätze andererseits in den Kommentar hineingehören, wurde kontrovers beurteilt. Allgemein konnte keine Einigung darüber erzielt werden, wie stark wissenschaftlich anspruchsvolle Editionen auf breitere, auch auf erst noch zu gewinnende Leserschichten Rücksicht nehmen sollten.

In diesem dichten Geflecht gemeinsamer Fragestellungen und Problemlösungsversuche bewegten sich alle Einzelbeiträge. Der Eröffnungsvortrag von Rüdiger Nutt-Kofoth (Amsterdam/Hamburg) stellte die Geschichte der Lyrik-Edition von Bodmers und Breitingers Opitz-Ausgabe von 1745 bis zur Gegenwart in einem souveränen Überblick dar. Dabei wurden auch die in der heutigen Diskussion maßgeblichen editionstheoretischen Positionen herausgearbeitet. In der ersten Hälfte der Tagung wurden dann Probleme der Edition und Interpretation von

Lyrik des 20. Jahrhunderts abgehandelt, während sich die zweite Hälfte der Konferenz auf den Umgang mit dem Werk Hölderlins konzentrierte.

Vier Beiträge waren der Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts gewidmet. Ute Oelmann (Stuttgart) untersuchte die seit 2004 in einer Faksimile-Edition vorliegende Reinschrift von Georges 'Teppich des Lebens'⁴ und davon ausgehend Georges Ideal des „handgeschriebenen Buchs“. Kai Kauffmann (Bielefeld) konzentrierte sich auf Rilkes nicht realisiertes Projekt eines zweiten Teils der 'Duineser Elegien', der „Fragmentarisches“ überschrieben sein sollte. Der Referent machte darin eine der Intention auf Abschluß der Elegien zuwiderlaufende Tendenz zur Fragmentierung bei Rilke aus. Lars Korten (Kiel), Mitherausgeber der Neuedition von Borchardts Gedichten, rekonstruierte die Produktionsprozesse von Borchardts Lyrik, die in zahlreichen, bislang weitgehend unpublizierten handschriftlichen Fassungen überliefert sind, und schloß daran grundsätzliche Überlegungen zur Edierbarkeit eines solchen Materials an. Lothar Bluhm (Oulu) konzentrierte sich auf eine kritische Würdigung der neuen Innsbrucker Trakl-Ausgabe. Während er deren Entscheidung für einen ausführlichen Kommentar begrüßte, arbeitete er Mängel der vorliegenden Kommentare im Detail heraus.

Die Lyrik des späteren 20. Jahrhunderts stand in drei weiteren Vorträgen im Mittelpunkt. Bodo Plachta (Amsterdam) zeigte die Editionsprobleme im Umgang mit Brechts Lyrik im Überblick wie an konkreten Beispielen auf. Dabei begründete er eine äußerst kritische Einschätzung der Berliner und Frankfurter Brecht-Ausgabe und plädierte für die exemplarische Edition von Zyklen wie den 'Svendborger Gedichten'. Thorsten Ries (Hamburg) rekonstruierte exemplarisch die komplexen Entstehungszusammenhänge von Benns Gedichten in seinen Notizheften und schloß daran Überlegungen zur Edierbarkeit solcher Prozesse an. Axel Gellhaus (Aachen) stellte an Materialien aus der von ihm verantworteten Bonner Celan-Edition exemplarisch die Genese von Texten aus der 'Niemandrose' und deren Interpretierbarkeit vor. In der Diskussion wurden die Bonner und die Tübinger Celan-Ausgabe überein-

⁴ Stefan George: Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod mit einem Vorspiel, hrsg. von Elisabeth Höpker-Herberg, 2 Bde., Stuttgart 2004.

stimmend nicht als konkurrierend, sondern als komplementär beurteilt, eine alles andere als selbstverständliche Einschätzung, die für die Editionen anderer Autoren, besonders auch Hölderlins, wegweisend sein könnte.

Die Beiträge zu Hölderlin konzentrierten sich auf dessen lyrisches Spätwerk. Marion Hiller (Tübingen) vertiefte sich in die interpretatorische Relevanz der Rekonstruktion textgenetischer Prozesse in der fragmentarischen Hymne „Wie wenn am Feiertage ...“. Bruno Pieger (Tegernau) stellte in seinem Beitrag die provozierende Frage, welchen Nutzen die gegenwärtig vorliegenden Editionen von Hölderlins Lyrik für den Leser haben. Er bezweifelte, ob es sinnvoll sei, den Leser in jedem Fall den Entstehungsprozeß der Texte nachvollziehen zu lassen.⁵ Luigi Reitani (Udine) stellte die Prinzipien seiner zweisprachigen Studienausgabe von Hölderlins Lyrik dar und verortete sie in der Editions-geschichte. So wies er darauf hin, daß das für ihn maßgebliche topographische Verfahren bei der Lektüre handschriftlich überlieferter Gedichte und Gedichtfragmente schon von Peter Szondi in seiner interpretierenden Rekonstruktion der Genese von 'Hälfte des Lebens' entwickelt worden ist.⁶ Ganz neu in der Geschichte der Hölderlin-Ausgaben ist dagegen in Reitanis Edition die konsequente Berücksichtigung der Erstpublikationskontexte bei zu Lebzeiten Hölderlins erschienenen Texten. Jean-Pierre Lefebvre (Paris) stellte in einem ebenso kundigen und gedankenreichen wie amüsanten Beitrag die Vorzüge von Reitanis Edition gerade aus der Sicht eines Auslandsgermanisten heraus. Gunter Martens (Hamburg) zeigte die fast unlösbaren Probleme auf, die sich dem Editor und Interpreten bei Hölderlins nur handschriftlich überlieferter Hymne 'Mnemosyne' stellen. Jeder Objektivitätsanspruch wäre hier vermessen; der Schatten des Herausgebers wirft sich bereits auf die typographische Umschrift, um so mehr auf jeden weiteren Schritt der Rekonstruktion. Martens setzte sich auch mit den problematischen

Textkonstitutionen der 'gesänge'-Bände der FHA auseinander. Enrico De Angelis (Pisa) bestand in seinem derselben Hymne gewidmeten Vortrag darauf, daß auch ein solches Textmaterial auf Verstehensversuche angewiesen ist und nicht im Sinne der romantischen Theorie des Fragments idealisiert werden darf.

In einer eingehenden Abschlußdiskussion wurden die im Verlauf der Tagung gewonnenen Perspektiven gebündelt und Überlegungen für eine Fortsetzung der Diskussion angestellt. Dabei wurden Planungen für mehrere weitere Tagungsprojekte entwickelt, die etwa nichtlinearen Fixierungszuständen in Dichterhandschriften des 18., 19. und 20. Jahrhunderts und dem Prozeß ihrer Transformation (Gellhaus) oder dem Thema des Lesens von Texten anhand von Editionen gewidmet sein sollen.

Die Ergebnisse der Tübinger Tagung werden in einem von Dieter Burdorf herausgegebenen Sammelband dokumentiert, der in der Reihe „Beihefte zu editio“ im Max Niemeyer Verlag (Tübingen) erscheinen wird.

⁵ Vgl. die zwischenzeitlich erschienene Druckfassung: Bruno Pieger: Hölderlin-Ausgaben – aus der Sicht eines Lesers. In: *Castrum Peregrini* 266/267, 2005, 154–180.

⁶ Vgl. Peter Szondi: Der andere Pfeil. Zur Entstehungsgeschichte des hymnischen Spätstils. In: Ders.: *Hölderlin-Studien*. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, Frankfurt a.M. 1977 (zuerst 1967), 37–61.

Der dichtende Stiftler im Schlafrock

Von

Michael Franz

Adolf Beck hat im ersten der Dokumentenbände der Stuttgarter Ausgabe auf eine „karikaturistische Federzeichnung“¹ aufmerksam gemacht, die dann in der Hölderlin-Chronik von 1970 erstmals abgebildet wurde.² Er beschreibt sie folgendermaßen: „Ein Stipendiat in Kniehosen, Schlafmütze und geblütem Schlafrock, an seinem Pult mit einem aufgeschlagenen Buche sitzend, vor einer Bücherwand mit dicken Bänden, deren Rücken z.T. fingierte Aufschriften tragen, z.B.: Virgil. v. Neuffer. – Ged: von Masch <Magenau> – Epigra<mmata> Haug. – Hymni Holz.“³ Eine Signatur über dem Kopf des sitzenden Studenten nennt den Urheber der Zeichnung: „fec[it]. Praec[eptor]. Schönlin, v. / Gröningen.“ Ob ein bestimmter Stiftler gemeint ist, läßt sich nicht so ohne weiteres sagen, dazu sind die Gesichtszüge zu wenig aussagekräftig, und die Mütze verhüllt das Haupthaar fast vollständig. Da aber in der „Humoristisch-poetischen Epistel“ (StA VII 1, 197) Magenaus an Neuffer vom 15. November 1790, der die Zeichnung wahrscheinlich beilag, davon die Rede ist, daß Hölderlin „oft“ „in deinem [sc. Neuffers] Schlafrok“⁴ aus dem Fenster seines Schlafsaals hinausblickt, wird man annehmen müssen, daß Hölderlin selbst keinen solchen Schlafrock besaß, und vermuten dürfen, daß dieses Kleidungsstück für den ‚feschen‘ Stuttgarter Neuffer typisch war. So wäre also Neuffer, dem die Zeichnung ja geschickt wird,⁵ auch der Abgebildete.

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 372–376.

¹ StA VII 1, 200.

² Hölderlin. Eine Chronik in Text und Bild, hrsg. von Adolf Beck und Paul Raabe, Frankfurt a.M. 1970, 158 (Abb. 55), vgl. auch 353 f.

³ Beck [Anm. 1], 200.

⁴ StA VII 1, 198, Z. 16.

⁵ An ihn richten sich auch die Verse auf der Rückseite: „Heb dieses Blatt fein artig auf / So bunt ist manches *Autors* Lebens-Lauf.“ (StA VII 1, 200).

Plante Neuffer eine Abhandlung, eine Monographie zu Virgil, oder handelt es sich nur um eine versehentliche Doublette des Zeichners? Schließlich weist noch eine dritte Rückenaufschrift Neuffer als Autor aus: am linken Rand des rechten unteren Teils der Wand steht ein Band „Ovid. übers. v. Neuff[er].“

Der lesende Student ist also zunächst einmal von seinen eigenen Buchprojekten umgeben, hat aber auch Platz für die Arbeiten seiner Freunde. Da sind die „Hymni“⁷ von „Holz“, wie Hölderlin bekanntlich unter seinen Stiftsfreunden hieß,⁸ und die Gedichte von „Masch“, wie Magenau sich gern nannte.⁹ Ein weiterer Stuttgarter Freund Neuffers findet sich rechts unten mit einem Werk, das erst viel später tatsächlich in Buchform vorliegen wird: die Epigramme von Friedrich Haug erschienen erst 1805 gesammelt.¹⁰ Daß es sich bei dem Studenten um einen poetisch ambitionierten handelt, wird aus der Tatsache deutlich, daß einzig der Archipoet „Homer“ sich unter den versammelten Büchern hervortun darf. Das theologische Studium auf der anderen Seite wird repräsentiert durch die Autoren „Luther“, der keines Kommentars bedarf, und „Anselm“, dessen Gottesbeweis¹¹ zu Zeiten der Kantischen Kritik, die, wie Magenau fand, die „meisten Köpfe schwindeln“¹² machte, die ständige Greifbarkeit verdiente.

Es bleiben noch zwei Titel, die nicht selbstredend sind: rechts oben „Weissmann“ und rechts in der Mitte „Janua.“. Bei beiden handelt es sich um Lexika, die ein Übersetzer natürlich zur Hand haben muß. „Ehrenreich Weissmann“ ist die deutsche Namensform des Verfassers des überaus gebräuchlichen lateinischen Lexikons mit dem Titel ‘Eryci

Erstes Stück, Zürich und Leipzig 1794, 130–143, und in Schillers ‘Neue Thalia’ 4.1793, 227–253. Erst eine noch spätere Fassung konnte 1816 in Gänze erscheinen, eine letzte gab er 1830 heraus.

⁷ Wie Beck bemerkt, ist es auffallend, „daß Hölderlin seinen Freunden schon damals, an der Schwelle der Tübinger Hymnen, vornehmlich als Hymnendichter galt.“ (StA VII 1, 201)

⁸ Vgl. VII 1, 22 und 199.

⁹ StA VII 1, 201.

¹⁰ Vgl. Johann Christoph Friedrich Haug: Epigrammen und vermischte Gedichte, Berlin 1805.

¹¹ Anselm von Canterbury: Proslogion, cap. 2; Ausgaben der ‘Opera omnia’ Anselms waren erschienen z. B. 1560 und 1612 in Köln.

¹² StA VII 1, 386

Weismanni Lexicon Bipartitum Latino-Germanicum et Germanico-Latinum’.¹³ Und mit „Janua“ ist die berühmte ‘Janua linguarum’ des Johann Amos Comenius¹⁴ gemeint, die in immer wieder neuen Überarbeitungen und zahlreichen Auflagen – eine davon auch in Tübingen gedruckt¹⁵ – ihren Autor in ganz Europa berühmt gemacht hatte.

Wer hat nun dieses humorvolle Portrait¹⁶ Neuffers gezeichnet? Adolf Beck konnte den „Praeceptor Schönlin von Gröningen“ noch nicht identifizieren.¹⁷ Es handelt sich um Johann Heinrich Schönlin (1729–1808), der 1753, mit 24 Jahren, an der Markgröninger Lateinschule als „Collaborator“ angestellt wurde, 1761 zum „Praeceptor“ aufstieg und sich in der Folge als „guter grammaticus“ einen Namen machte, dem bald darauf bescheinigt wurde, daß er „»munter und fleißig« informiere, und daß er »gegen Vorgesetzte submiß sei und wahre Gottesfurcht in die Herzen zu pflanzen suche«“.¹⁸ Er war Ende der sechziger Jahre sogar so erfolgreich als Lehrer, daß von seinen insgesamt zwölf Schülern sieben zum Landexamen zugelassen wurden und fünf sogar bestanden.¹⁹ Gegen Ende der siebziger Jahre ließ sein Erfolg jedoch nach, „mit dem Ergebnis, daß Markgröninger Kinder, die später

¹³ Vgl. die Abbildung des Titelblatts in: „... so hat mir / Das Kloster etwas genüzet“. Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen, hrsg. von Michael Franz und Wilhelm G. Jacobs, Tübingen/Eggingen 2004, 267; auch in: Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp, Violetta Waibel: Hölderlin Texturen 1.1: „Alle meine Hofnungen“. Lauffen, Nürtingen, Denkendorf, Maulbronn 1770–1788; Tübingen 2003, 194.

¹⁴ Die erste Ausgabe erschien 1631 im polnischen Leżno (Lesniae); weitere Ausgaben wurden gedruckt z. B. in Hamburg 1638, Leiden 1643, Genf 1643, Amsterdam (Elzevir) 1661.

¹⁵ Janua linguarum novissima Joh. Amos Comenii tripartita: nempe lexicon, grammaticam, contextum exhibens. Nunc primum sic edita, Tübingen 1659.

¹⁶ Es parodiert vielleicht auch den gängigen Bildtyp des gelehrten Humanisten vor seiner Bücherwand.

¹⁷ Vgl. StA VIII, 183.

¹⁸ Vgl. Thomas Schulz: Die ehemaligen Lateinschulen im Kreis Ludwigsburg. Ihre Geschichte bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Eigenverlag des Landkreises Ludwigsburg 1995, 193.

¹⁹ Ebd.

einmal studieren sollten, jetzt von ihren Eltern auf auswärtige Schulen geschickt wurden“.²⁰ So erging es auch dem zehnjährigen Rudolf Magenau, der 1777 zu seinem Onkel nach Ebingen verbracht wurde, um die dortige Lateinschule zu besuchen,²¹ bevor er 1782 in die Klosterschule Denkendorf aufgenommen wurde.²² Offenbar hat sich Magenau dann aber doch später soweit mit dem von seinen Eltern verschmähten Lehrer angefreundet, daß er ihn auch mit seinen Studienfreunden bekannt machte. Vermutlich hat Schönlin Hölderlin schon bei dessen längerem Aufenthalt in Markgröningen im März/April 1788 kennengelernt, Neuffer wird die Heimatstadt seines Freundes Magenau sicher in der einen oder anderen Vakanz seit 1787 besucht haben. Auch in den Sommervakanz 1789 oder 1790 war Gelegenheit für die Tübinger Studenten gewesen, das kleine Oberamtsstädtchen mit dem berühmten Schäferlauf zu besuchen und bei dem einen oder andern „Gesellschäftchen“ (Magenau²³) können sie dort auch mit dem Präzeptor zusammengekommen sein. Jedenfalls zeigt sich der Markgröninger Lehrer sehr gut informiert über die Pläne und Projekte des dichtenden Stiftlers im Schlafrock und seines Freundes Hölderlin.

²⁰ Ebd., 194.

²¹ Ebd., 294 Anm. 89.

²² Vgl. StA VII 1, 332 (‘Skizze meines Lebens’).

²³ StA VII 1, 396 (‘Skizze meines Lebens’).

„mit Waffenklang“

Eine Metapher in Hölderlins Feiertagshymne

Von

Michael Franz und Martin Vöhler

Daß Hölderlin mit der Rede von den „Thaten der Welt“, an denen „jezt / Ein Feuer angezündet“ ist „in Seelen der Dichter“,¹ auf „das revolutionäre Kriegsgeschehen [...], insbesondere nun den Krieg des ersten Konsuls“ Bezug nimmt, darf seit den Untersuchungen von Werner Kirchner² als gesichert gelten. Gelegentlich wird jedoch auch der Vers

Die Natur ist jezt mit Waffenklang erwacht (MA I, 262, v. 23)

auf die kriegerischen Ereignisse des Frühjahrs 1800 bezogen.³ Dieser Deutung steht freilich entgegen, daß der Dichter die Koalitionskriege oder den heroischen Italienfeldzug Bonapartes wohl kaum der „Natur“ zugerechnet hätte. Hinzukommt, daß unter dieser Interpretation die Rede vom „Waffenklang“ ihre metaphorische Valenz verlöre und statt dessen wörtlich verstanden werden müßte: es wären wirkliche Waffen, deren Klang vernommen würde, nicht Donnerschläge, die wie Waffen (Kanonen) klingen. Auch die Parallele im ‘Archipelagus’, wo es vom Nil heißt, daß er

HÖLDERLIN-JAHRBUCH 34, 2004–2005, Tübingen 2006, 377–380.

¹ „Wie wenn am Feiertage ...“, MA I, 262, v. 30f.

² Hölderlins Entwurf ‘Die Völker schwiegen, schlummerten’ und die Ode ‘Der Frieden’. In: Werner Kirchner: Hölderlin. Aufsätze zu seiner Homburger Zeit, hrsg. von Alfred Kelletat, Göttingen 1967, 7–33; 32.

³ So schreibt z.B. Peter Szondi von dem „Kriegsgeschehen, das er [sc. Hölderlin] auch in der Feiertagshymne meint, wenn er vom Erwachen der Natur mit *Waffenklang* spricht“ (Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, Frankfurt a.M. 1967, 38); vgl. auch Wolfgang Heise: Hölderlin. Schönheit und Geschichte, Berlin/Weimar 1988, 228.

izt

*Hochherschreitend aus fernem Gebirg, wie im Klange der Waffen,
Siegreich kömmt [...] (MA I, 297, v. 51–53)*

spricht schon gegen diese Auffassung. Denn auch diese Stelle bezieht sich vermutlich auf ein natürliches Ereignis, nämlich auf die jährliche Nilflut, die um die Zeit der Sommersonnenwende beginnt.⁴ Hölderlins Verständnis der Nilschwelle ist möglicherweise auch beeinflusst durch die folgenden Verse in des Marcus Manilius 'Astronomica', in denen Naturereignisse mythologisch und astronomisch ausgelegt werden:

tunc et bella fero tractantur Marte cruenta
nec Scythiam defendit hiems; Germania sicca
iam tellure fugit Nilusque tumescit in arva.
Hic rerum status est, Cancri cum sidere Phoebus
Solstitium facit et summo versatur Olympo.⁵

Dann auch werden blutige Kriege betrieben vom wilden Mars und nicht verteidigt Skythien der Winter; Germanien flieht mit trockener Erde und der Nil schwillt an in der Flut. Dies ist der Stand der Dinge, wenn Phoebus [= die Sonne] im Gestirn des Krebses die Sonnenwende erreicht und sich im höchsten Olymp aufhält.⁶

⁴ Vgl. Ptolemaios: Tetrabiblos II.7, 81 (Ptolemy: Tetrabiblos. Edited and translated into English by F.E. Robbins, The Loeb Classical Library; 435, Cambridge, Mass. and London 1980, 175). Dieser Zeitpunkt muß nicht im Widerspruch stehen zu der Frühlingsszenarie, die den gesamten 'Archipelagus' prägt. Denn der griechische Frühling, der hier besungen wird, ist ein „immerlebender“ (v. 255), also ewiger, und zudem wird mit dem „Tag an Salamis Ufern“ (v. 104) ein Ereignis in Erinnerung gerufen, das ebenfalls nicht im Frühling stattfand, sondern vielmehr im Herbst.

⁵ Manilius: Astronomica 3, 632–636 (Manilius: Astronomica. Edited and translated by G.P. Good, The Loeb Classical Library; 469, Cambridge, Mass. and London 1992, 214). Hölderlin zitiert – wenn auch vermittelt durch die Loesner'sche Hesiod-Ausgabe – den Autor der 'Astronomica' schon in seinem Magisterspecimen über die 'Geschichte der schönen Künste unter den Griechen', vgl. MA II, 14.

⁶ Übersetzung von Michael Franz.

Insbesondere aber läßt sich belegen, daß der Ausdruck „mit Waffenklang“ ein klassischer Topos ist, der metaphorisch zur Hervorhebung festlicher Momente dient.

So heißt es in der Geburtstagskantate 'Tönet, ihr Pauken, erschallet, Trompeten', die Johann Sebastian Bach für die sächsische Königin geschrieben hat (BWV 214):

3. ARIE

Sopran Bellona
Blast die wohlgegriffnen Flöten,
Daß Feind, Lilien, Mond erröten,
Schallt mit jauchzendem Gesang,
Tönt mit eurem Waffenklang,
Dieses Fest erfordert Freuden,
Die so Geist als Sinnen weiden.

Hier wird der jubelnde Klang von „Pauken und Trompeten“ metonymisch als „Waffenklang“ gedeutet.

Der Topos, der besonders zu festlichen Anlässen bemüht wird, läßt sich bis in die lateinische Rhetorik zurückverfolgen, wie sie sich zu Jubiläen auch in den Titeln barocker Festschriften findet. So hat beispielsweise die Tübinger Universität zu ihrem 200jährigen Jubiläum im Jahre 1677 – wegen des im gleichen Jahr erfolgten Todes des Herzogs Wilhelm Ludwig erst später als geplant – einen Prachtband in Folio herausgebracht, der den folgenden Titel trug:

Eberhardina Altero Iubilaeo Felix: Seu Celebrati Ab Universitate Tubingensi, In Laudem Dei Praepotentis, Ac Honorem Domus Augustae Wirtembergicae, Sub Rectoratu Magnificentissimo Serenissimi Principis Ludovici, Ducis Wirtembergici Et Teccii, &c. Quintum continuato, Festi secularis, Quale inde à primo Natali Secundum, Ad d. XI. Cal. Novembr. MDCLXXVII. Inter Armorum strepitus, Luctumque ex Ducali funere publicum, Academia, non ut voluit, sed ut potuit, adornavit, historica descriptio.⁷

⁷ Universitätsbibliothek Tübingen, Signatur L XV 1. 2°.

Die ob ihres zweiten Jubiläums glückliche Eberhards[universität]: Oder Historische Beschreibung des Jahrhundertfests gefeiert von der Universität Tübingen zum Lobe Gottes des Allmächtigen und zur Ehre des erhabenen Hauses Württemberg, Unter dem höchst prunkvollen Rektorat des erlauchten Prinzen Ludwig, Herzogs von Württemberg und Teck usw.[.] zum fünftenmal in Folge, wie es die Akademie vom ersten Geburtstag an zum zweiten, am 11. Tag vor den Kalenden des November 1677 [= 21. Oktober], unter Waffenklingen, aber auch unter öffentlicher Trauer wegen des herzoglichen Begräbnisses, nicht wie sie es wollte, sondern wie sie es vermochte, ausgerichtet hat.

Hier könnte zwar mit der Erwähnung von „Waffenklingen“ auch auf die Beteiligung des Herzogtums am Holländischen Krieg (1672–1678) angespielt sein, doch befanden sich die Kriegsschauplätze in einiger Entfernung vom württembergischen Territorium. Wahrscheinlicher ist, daß auch hier das Motiv des Jubiläums, und zwar des zweiten hundertjährigen Geburtstags („Altero Jubilaeo“), die Metapher hervorgerufen hat.

Vielleicht enthält dieser Gebrauch der Wendung zur rhetorischen Ausschmückung der Beschreibung einer Jahrhundertfeier auch einen Hinweis auf die Entstehungszeit von Hölderlins erster Hymne nach pindarischem Vorbild im Centenar-Jahr 1800.

Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni: Analecta Hölderliniana II. Die Aufgabe des Vaterlands, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 216 S. ISBN 3-8260-2713-2

Am 28. September 1803 behauptete Friedrich Hölderlin in einem Brief an Friedrich Wilmans, er könne „jezt [...] mehr aus dem Sinne der Natur und mehr des Vaterlandes schreiben [...] als sonst“ (Nr. 241, StA VI, 434, Z. 21 f.), und im Dezember versprach er seinem Verleger konkreter „einzelne lyrische größere Gedichte“, deren Inhalt „unmittelbar das Vaterland [...] oder die Zeit“ angehen solle (Nr. 242, ebd., 435, Z. 23–25) und deren Andersheit gegenüber den „Nachtgesängen“ bzw. nicht näher bestimmten „Liebesliedern“ als „das hohe und reine Frohloken vaterländischer Gesänge“ zu bezeichnen sei (Nr. 243, ebd., 436, Z. 11; 17). Schon fast ein Jahr zuvor hatte der Dichter im zweiten Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff die eigenen Bemühungen um eine neue „Sangart“ in der Absicht zusammenfassen können, „vaterländisch und natürlich, eigentlich originell zu singen“ (Nr. 240, ebd., 433, Z. 49; 51 f.). Die zwei Sphären der „Natur“ und des „Vaterlands“ erwähnte also Hölderlin selbst als die Brennpunkte seiner späten, nach der Rückkehr aus Frankreich entstandenen Dichtung.

Befaßten sich die Verf. im vorigen Band mit dem ersten genannten Pol, dem „Hauptthema von Hölderlins später Lyrik [...]: »der Natur / Gang und Geist und Gestalt«, der als „der unterschwellige durchgängige Gegenstand“ der Untersuchung galt (Ana I, 8; Zitat: StA II, 335, Fr. 67, v. 9 f.), verrät schon der zweideutige Untertitel der hier zu besprechenden Studie die Beschäftigung mit der problematischen, „zwischen Auftrag und Verzicht“ schwankenden „Aufgabe des Vaterlands“ in den späten Gedichtfragmenten, also mit dem Flechtwerk von politischen Erfahrungen, kulturellen Ansprüchen, dichterischem Engagement und zukünftigen Erwartungen, die Hölderlin mit dem Begriff verband und, so die These der Arbeit, aufgrund zunehmender Skepsis immer weniger „in die ideale Gestalt [...], die der hymnischen Dichtung angemessen ist“, habe

überführen können (Ana II, 7). Im Unterschied zu den sogenannten „Vaterländischen Gesängen“ vermöge der Dichter in den Entwürfen den nach wie vor erstrebten Anspruch hinsichtlich des Vaterlands nicht mehr vor dem „Stachel des Zweifels“ zu bewahren (ebd.). Die von Hölderlin schon im Brief an den Bruder vom Juni 1799 geäußerte Notwendigkeit, auch das sonst gescheute Dissonante, das „Rohe, Schiefe, Ungestalte [...] als das was es ist, [...] zu erkennen“ und in seine Dichtung einzubeziehen (Nr. 179, StA VI, 327), münde in den Fragmenten in eine „Veränderung seiner Erfahrung der Realität“, bei der das Mangelhafte die Oberhand gewinne und die nicht mehr aufzuhebende Fraglichkeit, ja Aussichtslosigkeit des „Projekts Deutschland“ letztendlich „ein Versagen der bisherigen lyrischen Sprache, der Dichtung selbst“ bedinge: „Wie ein vaterländischer Gesang durchzuführen sei, dessen wird der Dichter nicht mehr habhaft. Ansätze hierzu kommen nicht zur Entfaltung, werden durch Einwände, Bedenken konterkariert, es kommt zu Brüchen und Verwerfungen in der Struktur, der Wortwahl und der Syntax, die die harte Fügung an Härte überholt.“ (Ana II, 203 f.)

Methodologisch ist die Studie der „Philologie im alten Sinne, als Arbeit am Text, einschließlich der Quellen-Suche“ verpflichtet, zu der sich die Verf. schon im ersten Band ausdrücklich bekannnt (Ana I, 10). Immer noch gültig ist auch die Auffassung, die Fragmente seien zwar formell kaum oder erst hypothetisch zu größeren Textbeständen zusammenzufassen, geschweige denn in pindarische Gesänge nachträglich zu montieren, aber nichtsdestoweniger hermeneutisch „als Teil eines Ganzen zu behandeln“, da sie „einen erschließbaren kohärenten Sinn enthalten“ würden (Ana II, 8). Die Verbindung zwischen der „Reverenz an das Bruchstückhafte“ (ebd.) und dem Haften an der Möglichkeit einer Gesamtdeutung ist in dezidierter Abgrenzung von Tendenzen der (Hölderlin-)Forschung geübt, die „die Fragmente zum Spielfeld des Möglichkeitssinnes machen“ (Ana I, 11) oder die Hermetik derselben durch deduktivistisch angehängte, idealistisch-anthropologische Interpretationsschemata herunterzufahren versuchen würden. Das unter dem Motto „im Konkreten und durch das Konkrete“ (Ana I, 10) erprobte Deutungsverfahren sucht höchst kompetent, vorsichtig und *en détail* in allen Winkeln der sich häufenden Lesarten nach den Scherben eines Sinn-Bildes, das es erst progressiv, nicht notwendig harmonisch und am allerwenigsten endgültig zu rekonstruieren gilt – eine *herme-*

neutica in fieri, wie man sie zu nennen versucht ist, die der kulturellen Tragweite, der poetischen Dichte und dem fragmentarischen Zustand von Hölderlins späten Entwürfen Rechnung zu tragen vermag.

Die Arbeit ist in sieben Kapitel unterteilt, wobei das erste eher als Vorspiel zu den folgenden zu lesen ist. Nach der einleitenden Analyse der „Nachtgesänge“ als „Prälodierung einer sich wandelnden Einschätzung von Lage und Möglichkeiten des Vaterlandes“ (Ana II, 11) widmet sich nämlich die Studie der Erörterung auserlesener (*analecta*) Fragmente aus dem ‘Homburger Folioheft’ in einzelnen Kapiteln, die jeweils mit emblematisch auf die Fragestellung hinweisenden Zitaten betitelt sind: „Der andere Rat“ (ebd., 33–59) befaßt sich mit ‘Sonst nemlich, Vater Zeus’ [HF 36 f.] unter Heranziehung der thematisch verwandten Entwürfe ‘Die Titanen’ [HF 28–32] und ‘Wenn aber die Himmlischen’ [HF 47–50], „Der kleine Raum“ (ebd.: 83–106) mit ‘Heidnisches / Jo Bacche’ [HF 76], „Der Jäger“ (ebd., 107–134) mit ‘Einst hab ich die Muse gefragt’ [HF 45 f.], „Die Barbaren“ (ebd., 147–171) mit einigen Versen von ‘Das nächste Beste’ [HF 74] und „Die andere Bewandnis“ (ebd., 173–190) mit ‘... meinst du / Es solle gehen ...’ [HF 84]. Eine Ausnahme bildet die Analyse von dem in einer anderen Handschrift überlieferten Fragment ‘Der Adler’ im gleichnamigen Kapitel (ebd., 61–82). Ein Exkurs und zwei Anhänge über leicht der Fragestellung exzentrische Themenkreise runden schließlich die Studie ab.

Die rhetorisch im Vorwort vorausgeschickten *excusationes* für die „gewisse Kleinlichkeit der philologischen Betrachtung“ und für die unablässige „Abwägung der Deutungsmöglichkeiten“, die durch die Hermetik des Textbestandes bedingt seien und „die Lektüre sicherlich mühsam“ machen würden (ebd., 9), seien für die Unmöglichkeit wiederholt, hier die umsichtig mit editorischen Vorschlägen und kritischen Deutungen umgehende Argumentation sowie das nüchterne und liebevolle Gespräch mit den Worten des Dichters und seinen Quellen angemessen und für jede Einzelinterpretation wiederzugeben. Es scheint eher ratsam, ein in unseren Augen repräsentatives Kapitel eingehend zu behandeln und sich mit Hinweisen auf andere wichtige Erläuterungen zu begnügen; nach manchem Überlegen ist die Wahl auf das letzte, „Die andere Bewandnis“, gefallen, welches besonders stringent der zentralen Fragestellung der Arbeit nachgeht und deren methodisches Vorgehen am besten zum Vorschein bringt.

Wie durchgängig in der Studie, wird am Anfang der Text des zu erörternden Fragments dargeboten, und zwar in der Form, die den Verf. „unter den vorhandenen kritischen Ausgaben als die sinnvollste erscheint“ (ebd.), und mit differenzierten Schriftarten, welche die Niederschriftstufen kenntlich machen sollen.¹ Die Frage, die das Fragment einleitet („meinst du / Es solle gehen, / Wie damals?“, StA II, 228, v. 1–3), und der später angebrachte Vermerk „zum Dämon“ (StA II, 861) werden durch lexikalische Mikroanalyse auf ihre mögliche Referenz hin befragt, so daß die Verf. die Identifizierung des „Dämon“ mit dem Adressaten der Frage ausschließen und für die *lectio difficilior* von „zu“ als Zugehörigkeits- statt Adressatenmerkmal eintreten können: Der noch nicht näher bestimmte Gesprächspartner des Dichters wiederhole dessen Frage, wie auch das „solle“ nahelege, und gebe sogleich auch seine Antwort, die bekanntlich den Untergang der Antike als Folge eines Versäumens des Vaterländischen deutet: „Nemlich sie wollten stiften / Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber / Das Vaterländische von ihnen / Versäumt und erbärmlich gieng / Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.“ (StA II, 228, v. 3–7) Dem Dämon wird auch die folgende Aussage zugeschrieben: „Wohl hat es andere / Bewandtniß jezt“ (ebd., v. 8 f.), um die der Deutungsversuch der Verf. kreist. Die Andersheit vom „jezt“ gegenüber dem „damals“ könne unmöglich dem Versäumen des Vaterländischen und dem erbärmlichen Untergang gelten, da nach Hölderlin in der Gegenwart noch kein Reich der Kunst existiere; die assertorische Valenz, welche die Verf. dem „wohl“ beimessen, die Gesprächskonstellation, die sie rekonstruiert haben, und die für Hölderlin typische Struktur des „Zeiten-Vergleichs“ (Ana II, 175) – die im Anhang zu diesem Kapitel näher auf das Thema des Untergangs der Antike moduliert wird (ebd., 191–202) –, würden nur eine ironische

¹ Im Unterschied zum ersten Band der ‘Analecta’ (Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni: *Analecta Hölderliniana*. Zur Hermetik des Spätwerks, Würzburg 1999; wird im folgenden zitiert als Ana I) konnten hier auch die jüngsten Bände der Frankfurter Ausgabe berücksichtigt werden. Manchmal konstituieren die Verf. selbst einen Text (vgl. ‘Die Barbaren’); für die Anwendung unterschiedlicher Schriftarten wie für die Entzifferung der Handschrift im allgemeinen erklären sich die Verf. D.E. Sattlers und Emery E. Georges Transkription des Homburger Folioheftes verpflichtet.

Lesart der Behauptung gestatten, die wie folgt zu paraphrasieren sei: „Es steht nicht zu erwarten, daß es uns wie den Griechen ergehe, denn bei uns liegen die Dinge wahrlich ganz anders.“ (ebd., 177)² Bekräftigt werde die Deutung durch die sogar ins Sarkastische gehenden folgenden Versbruchstücke: die Nennung von „Frommen“ (StA II, 228, v. 10), die in ihrer Deplaziertheit an ähnliche ironische Wendungen anderer Fragmente erinnern, und die Alltäglichkeit des Fests („und alle Tage wäre / Das Fest“, ebd., v. 11 f.), deren Negativität andere Hölderlinsche Stellen belegen würden.

Der Analyse des Textbestandes läuft hier wie in den anderen Kapiteln parallel der Versuch, durch Heranziehung heterogener Quellen einen Sinnhorizont für das Fragment zu gewinnen, der zu den im *close-reading* erwogenen Möglichkeiten einige nähere Vermutungen erlaubt. In diesem Fall gelingt eine politische Lektüre des Entwurfs, die auf die entscheidende Rolle der Regensburger Reise für den Wandel von Hölderlins Auffassung des Vaterlands und seiner „Aufgabe“ hinweist und im ironisch-bitteren Ton des Fragments einen konkreten Bezug zur Gegenwart aufspürt³. Vor dem Hintergrund dieser Deutung wagen die Verf. durch Heranziehung biographischer Quellen und Vermutungen auch eine Identifizierung des in der Textanalyse nüchtern unbestimmt gehaltenen Gesprächspartners des Dichters mit Wilhelm Heinse. Der Rekurs auf den kurz zuvor Verstorbenen, hier als „ehrlich Meister“ (ebd., v. 14) und möglicherweise schon im Vermerk „zum Dämon“ angesprochen, finde im Sinne einer gemeinsamen, desillusionierten Sicht über Lage und Zukunft, über die „andere Bewandtnis“ des deutschen Vaterlands statt: Hölderlin zitiere in Heinse sozusagen einen Gleichgesinnten, dessen Meinung über die politischen Verhältnisse er gerade in der Regensburger Reise habe erfahren können.

Diese *analecta* der *Analecta* vermögen natürlich kaum den vielen Deutungsvorschlägen einzelner Stellen und der Fülle an Quellen gerecht zu werden, welche die Studie vorführt und meist überzeugend für die

² Das Aufspüren von ironischem Ton in Hölderlins später Lyrik gehört gewiß zu den Verdiensten dieser Studie: Vgl. auch die Kapitel „Die Nachtgesänge“, vor allem die Analyse von ‘Blödigkeit’, und ‘Die Barbaren’, insbesondere die Erwägungen über die Bedeutung der Wendung „freundliche Geister“.

³ Vgl. dazu auch das Kapitel „Der kleine Raum“.

zentrale, wohl als nachgewiesen zu betrachtende These heranzieht, „daß Hölderlin in den Gedichtfragmenten des Spätwerks seine Auffassung von Möglichkeit und Zukunft des Vaterlands radikal ändert.“ (Ana II, 7) Ebensovienig taucht hier der zweite, in seiner Virulenz wichtigere Ertrag der Untersuchung auf: Die Verf. zeigen nämlich, wie der Dichter die überlegene Position verliert, die ihm in der früheren Lyrik Übersicht und Perspektive zur Ausübung seines Berufs gewährleistete. Es sind in diesem Fall vor allem die Kapitel „Die Nachtgesänge“, „Der Adler“ und „Der kleine Raum“, die diesem mit der leitenden Fragestellung eng verbundenen Sachverhalt nachgehen und bis zur These führen, in den Gedichtfragmenten scheine „die Aufgabe des Dichters behelligt, ihr Soll irritiert und die Bewältigung durch den Tönwechsel fraglich.“ (Ebd., 206)

Obwohl in manchem Fall die angestrenzte Quellensuche bis zu unsicheren Vermutungen führt, die nicht zu einem besseren Verständnis der betreffenden Stelle notwendig scheinen⁴, und auch wenn einzelne rasche Schlußfolgerungen die vorsichtige Nüchternheit der Wort-für-Wort-Analyse vermissen lassen⁵, bildet die Arbeit insgesamt eine höchst verdienstvolle Leistung bei dem schwierigen Versuch, Hölderlins späte

⁴ Man nehme z. B. die Suche nach einer Quelle für die Verse von 'Der Adler': „Will einer wohnen, / So sei es an Treppen, / Und wo ein Häuslein hinabhängt / Am Wasser halte dich auf.“ (StA II, 230, v. 27–30). Die begriffliche Distanzierung von Deutungen, die in den erwähnten Zeilen eine prophetische Vorwegnahme des Aufenthalts im Autenriethschen Klinikum bzw. im Neckarturm und den Beweis für eine späte Entstehung des Gedichts erblicken, braucht wohl nicht durch die Vermutung einer Lektüre der von den Verf. herangezogenen 'Malerischen Ansichten des Rheins von Mainz bis Düsseldorf' bekräftigt zu werden, da das Bild in seiner lyrisch intensiven Reinheit überhaupt keiner Quelle bedarf.

⁵ Manchmal bewirkt das Streben nach einer Gesamtdeutung des jeweiligen Fragments eine allzu energische Entscheidung für die mit der Fragestellung kohärentere unter den in der Textanalyse erarbeiteten Interpretationsmöglichkeiten: Thematische Erwägungen gewinnen letztlich dadurch über editorische bzw. formale Fragen die Oberhand. Besonders auffallend ist der Kurzschluß in den Rahmentexten der Untersuchung, wo die Verf. von der üblichen Vorsicht abkommen und einen kausalen Zusammenhang zwischen der „Aufgabe des Vaterlands“ in den späten Entwürfen und ihrem fragmentarischen Zustand herstellen. Vgl. „Vorwort“ (Ana II, 7–9) und „Nachwort“ (ebd., 203–206).

Entwürfe zu interpretieren, ohne Vorurteilen oder Mythisierungen verschiedenster Couleur zum Opfer zu fallen: Die Präzisierung bzw. Berichtigung älterer Forschungsergebnisse, die Aufstellung reizvoller Hypothesen und der Hinweis auf noch zu erforschende Fragen gehen immer vom Text aus, wo die Verf., Philologen im alten und besten Sinne, das herausfordernde Ärgernis von Hölderlins Dichtung wahrzunehmen wissen: „Untrügbarer Krystall an dem / Das Licht sich prüfet“ (StA II, 251, v. 36 f.).

Marco Castellari

Winfried Menninghaus: *Hälfte des Lebens. Versuch über Hölderlins Poetik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 143 S. ISBN 3-518-41717-7

Seit Hellingraths Dissertation zu Hölderlins Pindarübertragungen (1911) und seiner Edition dieser Texte ist der Name des Dichters eng mit der pindarischen Tradition verbunden. Die Hölderlin-Forschung hat diesen Einfluß mittlerweile gut erschlossen, so daß Pindar als Vorbild insbesondere für die „Vaterländischen Gesänge“ unstrittig ist. Die geniale Begeisterung und sprachliche Gewalt des späten Stils, das Streben, die Rolle des Dichter-Sehers oder des *vates* einzunehmen, wurde der Orientierung an Pindars Siegeshymnen zugeschrieben. Im Gegensatz zu dem *genus grande* des „Dirkäischen Schwans“ bildet Sapphos Stil das Vorbild eines lyrischen *genus tenue*, das eher privat als öffentlich ist. Statt der ehrgeizigen, fast stolzen Einbeziehung von Mythos und Geschichte findet sich in Sapphos Gedichten und Fragmenten eine sanftere Poetik der Weichheit, der persönlichen Obsession und des individuellen Schmerzes. Wie Horaz in seinem in sapphischen Maßen gehaltenen Pindargedicht (Carm. IV.2) beschreibt, erweist sich das Pindarisieren als eine kaum zu bewältigende, künstlerische Herausforderung: Der Nacheiferer Pindars wird, wie Daidalos Sohn, „seinen Namen dem Meer“ (*nomina ponto*) geben. Auf dieses Bild rekurrieren Hellingrath und der George-Kreis, wenn sie Hölderlins ikarisches Schicksal, den Wahnsinn, als Opfer des Priestersehers deuten.

Winfried Menninghaus zeigt, daß diese romantisierende Tradition teilweise auch die wissenschaftliche Forschung geprägt hat, so daß „Heidegger, Adorno und die ‚dekonstruktive‘ Hölderlin-Rezeption [...] auf je unterschiedliche Weise diesen von Hellingrath inaugurierten Trend verstärkt [haben]“ (102). Pindarische Begriffe wie „harte Fügung“ (Hellingrath nach Dionysios von Halikarnassos) und „Parataxis“ (Adorno) bestehen gewissermaßen als anerkannte Voraussetzungen fort. Gegen die These vom überragenden Einfluß Pindars macht Menninghaus auf eine korrigierende Tendenz aufmerksam, die bislang nicht be-

rücksichtigt wurde: Er lenkt den Blick auf die sapphische „liebliche Fügung“ in Hölderlins Poetologie. Diese Trajektorie, die einfache Oppositionen komplizieren will, soll die herkömmlichen Interpretationen um neue Einsichten erweitern. Indem er aber den weicheren Ton in den Vordergrund stellt, läßt Menninghaus seinerseits gegenstrebige Nuancen außer Acht. Seine Argumentation gegen die von der Forschung behauptete Dominanz des Pindarischen erscheint zuweilen überzogen (vgl. z.B. 100–103). Freilich bleibt die Aufmerksamkeit auf die sapphischen Elemente, die bereits Hölderlins Zeitgenossen (d.h. vor Hellingrath) als Vorbild der Lyrik entdeckt hatten, wichtig und sehr hilfreich.

Die Studie unternimmt im wesentlichen eine sorgfältige Lektüre von Hölderlins berühmtem Gedicht ‚Hälfte des Lebens‘. Mit diesem reichen *close reading* verbindet der Verfasser die Gelegenheit, verschiedene Themen, Ideen, und kompositionelle Merkmale der poetologischen und theoretischen Arbeit des Dichters zu diskutieren. Die Auslegung, die hier entsteht, eröffnet zahlreiche literaturgeschichtliche und theoretische Bezüge, die von der Opposition zwischen Alkaios und Sappho bis zu der metrischen Arbeit Klopstocks und der kritischen Philosophie Kants reichen.

Obwohl es keine direkte Anspielung auf Sappho gibt, läßt sich eine rhythmisch-metrische Spur der lesbischen Poesie bemerken, nämlich im fünfsilbigen „Adoneus“ (— ∪ ∪ — —), den man etwa im Titel („Hälfte des Lebens“) und im Schlußvers („klirren die Fahnen“) heraushören kann. Das Kolon ist das prägnanteste Merkmal der sapphischen Form; es steht traditionell als Klausel im vierten Vers, z.B. in dem unheimlichen – und von Menninghaus nicht erwähnten – *nómīna pónto* des Horaz. Das metrische Muster, das man aus Sapphos Klagefragment *ó ton Adónin* ableiten kann, soll Hölderlins Spätherbstgedicht eine mythologische Resonanz verleihen. Der Name Adonis wird so zu einem zentralen, wenn auch unausgesprochenen, Wort im Gedicht, insofern es dessen Bedeutung organisiert. Auf dieser Theorie des „Hypogramms“, die Saussure auf die lateinische Poesie angewendet hat, beruhen Methode und Innovationsanspruch dieser Studie: „Die metrische Diagnose eröffnet zugleich neue Perspektiven auf Bildfeld, Sachgehalte und innere Dynamik des Gedichts.“ (39)

Zugleich evoziert der Adonis-Mythos auch die Geschichte des Narziß, der, wie Hölderlins „holde Schwäne“, das Haupt „ins heilignüch-

terne Wasser“ eintauchte. Im Rekurs auf die antiken Texte zu Adonis und Narziß entsteht eine Interpretation, die das Problem der Selbstreflexion, die Gefahr der Schönheit und die fatale Sprachlosigkeit betont. Mittels kurz gehaltener Verweise auf die Forschung zu Narzißmus und Autoerotismus gelingt es Menninghaus zu zeigen, wie die männliche *imago* des Dichters bedroht wird und wie der weibliche Ton hinzutritt: Die Hälfte des Lebens vereint „Ende (der ersten Hälfte) und Beginn (der zweiten Hälfte) gleichzeitig“ (51). Der neue Anfang kehrt die Geschlechterrollen des 18. Jahrhunderts um: Sappho nimmt bei Hölderlin eine sprechende bzw. männliche Rolle ein, die sie mit Platons philosophierender Seherin, wie sie Friedrich Schlegel (‘Über die Diotima’, 1795) dargestellt hatte, teilt.

Viele Aspekte dieser Lektüre verweisen zurück auf den Mythos von der Geburt des Eros, den Diotima in Platons ‘Symposion’ erzählt. Die Verbindung von Poros (Reichtum) und Penia (Armut) erinnere an das Verschwinden der Schönheit als Objekt des ewigen Begehrens. Im Nachdenken über das erotische Verhältnis zwischen dem Schönen und dem Tod, zwischen der Sommerwärme der Nähe und dem kalten Winter der Unnahbarkeit, werde Hölderlins Theorie der wechselnden Töne erfahrbar. Die Dynamik des Gedichts, die von den „gelben Birnen“ und „wilden Rosen“ zu den „sprachlos[en] und kalt[en]“ Mauern führt, wiederhole sich in Pindars Technik der raschen metrischen Wechsel. In vergleichbarer Weise entfalte auch ‘Andenken’, das viele Adoneus-Gruppen verbindet und in dem berühmten Schluß („Was bleibt aber, stiften die Dichter“) kulminiert, ein Wechselspiel zwischen antithetischen Kräften: „Das metrische Hypogramm gibt den großen pindarischen Gebilden ganz buchstäblich eine sapphisch-adoneische Unterschrift.“ (99) Der rhythmische Wechsel bringt Hölderlins Verständnis des platonischen Eros zum Ausdruck. Angesichts solcher Befunde schlägt Menninghaus vor, eine neue „Sub-Disziplin der Rhetorik“ anzunehmen, eine „allegorische Metrik“, die das semantische Gewicht des rhythmischen Musters berücksichtigt: „Denn sie [die metrischen Allegorien] wandeln unerhört diskret, grundsätzlich inkognito und unsichtbar durch die Gedichte, »wie in Homers Schlachten die nur von wenigen gesehenen Götter«.“ (84) Das Wort Klopstocks rechtfertigt diesen metrisch-allegorischen Versuch, der überzeugend zeigt, daß

die sanfte Stimme in Hölderlins Spätgedichten gehört werden muß. Ohne sich mit der problematischen Voraussetzung eines Unbewußtseins oder einer Intention des Autors auseinanderzusetzen, beweist Menninghaus, daß Hölderlins ‘Hälfte des Lebens’, weit davon entfernt, ein Nebenprodukt des pindarisierenden Hymnen-Projekts zu sein, auf das Zentrum seines poetologischen Denkens verweist.

John T. Hamilton

Grußwort zur Eröffnung der Jahresversammlung der
Hölderlin-Gesellschaft am 4. Juni 2004 in Leipzig

Von

Marion Eckertz-Höfer
Vizepräsidentin des Bundesverwaltungsgerichts

*„... überhaupt kommt den feinen Sitten
der Leipziger nichts gleich ...“*
(Brief Hölderlins an die Schwester
vom 20. April 1795 aus Jena)

Sehr geehrte Mitglieder der Hölderlin-Gesellschaft, sehr geehrter Herr
Präsident, meine Damen und Herren,

Ich habe mich gefragt, was Hölderlin mit Leipzig verbindet und die
Hölderlin-Gesellschaft somit vielleicht veranlaßt haben könnte, ihre 29.
Jahresversammlung in Leipzig abzuhalten. Sie hat eine Antwort auf die-
se Frage in ihrem Programm durch das Zitat einer Briefstelle selbst an-
gedeutet. Wir entnehmen diesem Brief vom 20. April 1795 an die
Schwester: Hölderlin hat Leipzig besucht, allerdings wohl nur ein einzi-
ges Mal und dies auch nur im Rahmen einer gerade einmal siebentägi-
gen Reise, die ihn Anfang April 1795 zu Fuß von Jena – über Halle,
Dessau und Wörlitz – denn schließlich auch nach Leipzig führte. Leider
kann man nicht gerade sagen, daß Leipzig als Stadt auf ihn einen über-
wältigenden, oder auch nur besonderen Eindruck gemacht hat. Kein
Gedicht zeugt von Leipzig, in seinen Briefen findet sich kaum mehr als
die in Ihrem Programm zitierte Stelle. Woran lag das, fragt man sich als
(Neu-)Leipzigerin natürlich neugierig? Zugegeben: Diese Frage wird
den Germanisten wenig bedeutsam erscheinen. Für die Leipziger und
Leipzigerinnen aber ist auch dies ein Stück ihrer eigenen Geschichte, die
an einem Tag im April verbunden ward mit dem Lebensweg Hölderlins
– vor langer Zeit.

Jedenfalls: Es lag wohl nicht allein an Leipzig selbst. 1795, dem
Jahre des Hölderlin'schen Kurzbesuchs, also vor deutlich mehr als 200
Jahren, war Leipzig bereits eine sehr lebendige Stadt, eine Stadt der
Messe und der Musik – das Wirken des Thomaskantors Bach hatte Spu-
ren hinterlassen (1723 bis 1750). Aber Leipzig war auch eine Stadt des
Buches und des universitären Geistes. Wie können wir uns das Erschei-
nungsbild Leipzigs damals vorstellen? Nun, es existierte immerhin
schon das heutige Zentrum mit dem prächtigen alten Renaissance-Rat-
haus und schönen Bürgerhäusern, einige davon sind heute noch zu
bewundern.

Von all dem schreibt Hölderlin nichts in seinen beiden bekannten
Briefen, in denen er Leipzig erwähnt. Woran liegt das? Läßt sich den
spärlichen Quellen eine Begründung entnehmen? Ich wage dazu zwei
Thesen – der notwendigen Kürze eines Grußwortes angepaßt:

These 1: Es liegt an Hölderlins damaliger körperlicher Verfassung.

Er machte diese Reise ja, um seine zum Ende des Winters schlechte Ge-
sundheit zu kurieren. Seinen üblen Gesundheitszustand führte er selbst
– wie er in einem Briefe vom 28. April 1795 an seinen Freund Ludwig
Neuffer beschreibt – auf Bewegungsmangel und die schlechte Kost in Je-
na zurück – schlechte Kost, die er in dem gleichen Schreiben an Neuffer
euphemistisch als „Nektar- und Ambrosiakost“ umschreibt. Er kann
sich darauf verlassen, daß der Freund durchaus weiß, wie das gemeint
ist. Denn er hatte ihm schon im Januar des gleichen Jahres geschrieben
(Brief vom 19. Januar 1795), daß er wintersüber „des Tags nur einmal
ziemlich mittelmäßig“ essen wollte. Da wir ja aus anderen Briefen um
seine damalige Situation wissen, liegt der Schluß nahe, daß er das
schlechte und damit auch billige Essen – ungeachtet der damit verbun-
denen Selbstschädigung – auf sich nahm, um mit seinen geringen Geld-
reserven länger auszukommen. Es handelte sich dabei um ein kleines
Sümmchen, das er nach dem plötzlichen, aber durchaus einvernehm-
lichen Ende seiner ersten Hauslehrerstelle bei der Familie von Kalb zur
Jahreswende 1794/95 von dieser erhalten hatte. Dieses Geld hätte nor-
malerweise nur für ein Vierteljahr gereicht. Hölderlin war indessen be-
strebt, damit länger auszukommen; offenbar deshalb, weil er die Zeit in

Jena lieber mit Denken, Schreiben und Lernen ausfüllen und sich nicht mit der Suche nach einer neuen Stelle belasten wollte. Seine entsprechenden Arbeitspläne hatte er im Januar 1795 einigermaßen ausführlich an seinen alten Studienfreund aus Tübinger Stiftszeiten, an Georg Wilhelm Friedrich Hegel, geschrieben (Brief vom 26. Januar 1795). Aus dem Brief an Neuffer vom Januar 1795 wissen wir auch, wie sehr sich Hölderlin durch die Erziehtätigkeit in seiner „Selbstbildung“ gestört fühlte. Den Winter in Jena verbrachte Hölderlin also wohl vor allem an seinem Schreibtisch. Wie fruchtbar diese Zeit war, hat die Hölderlin-Gesellschaft bereits thematisiert. Sie hat dieser Zeit einen eigenen Band unter dem Titel: 'Das „Jenaische Project“ – Das Wintersemester 1794/95 mit Vorbereitung und Nachlese' gewidmet.

Daß Hölderlin mit seinem schlechten Gesundheitszustand zum Winterende 1795 nicht hadert oder ihn bejammert, sondern ihn auf der Grundlage kluger Selbstbeobachtung auch auf Bewegungsmangel zurückführt, und sich dann auch noch gleich die richtige Therapie – eine 7tägige Fußreise – verschreibt, erscheint aus heutiger Sicht erstaunlich modern und lebensklug. Unser Gesundheitssystem heute beklagt ja eher das Fehlen von Patienten wie Hölderlin, genauer gesagt: Nicht-Patienten, die ihrer zeitweisen ungesunden Lebensweise selbst zu einem natürlichen Ausgleich verhelfen. Aber meine Ausgangsfrage war ja, warum erwähnt er nirgendwo die damaligen Besonderheiten Leipzigs oder schreibt überhaupt etwas über die Stadt selbst. Meine erste These ist also, es ging ihm nicht so gut. Die sicherlich anstrengende Fußreise wird ein Übriges dazu beigetragen haben, daß er in Leipzig nicht rechts und nicht links geschaut hat.

These 2 als Alternative: Leipzig gefiel Hölderlin nicht.

So könnte es ja auch sein, daß er Leipzig nicht recht nach seinem Geschmack fand, er aber darüber nicht schreiben mochte, weil – wie er seinem Freunde Neuffer im April 1795 ebenfalls schreibt – er Reisebeobachtungen noch „nie recht leiden“ mochte. Sich allzu bescheiden gebend ergänzt er, daß er zu Reisebeobachtungen keine Gabe habe, meist mit dem Totaleindruck einer Örtlichkeit zufrieden sei und auch da, wo

ihm etwas aufstoße, denke, es sei mißlich, so im Vorübergehen ein Urteil zu fällen. „Besonders“ – so fügt er hinzu – „ist unsereinem nicht zu trauen, der alle Tage, die Gott gibt, durch eine andre Brille sieht, die ihm, wer weiß woher? aufgesetzt wird.“

Die eigene Antwort von Hölderlin dazu, daß er Leipzig in seinen Briefen nicht beschreibt, lautet also: Ich kann nicht, und ich will nicht und außerdem, ein dann kaum vermeidbares Urteil stünde unter einem gar zu kurzen Verfallsdatum! Oder sind das alles nur Umschreibungen, weil des Dichters Höflichkeit nichts Unfreundliches – über Leipzig – sagen möchte?

Die Behauptung jedenfalls, zu Reisebeobachtungen keine Gabe zu haben, ist in ihrer Allgemeinheit wenig glaubhaft – so beschreibt er in dem Brief an die Schwester (20. April 1795) plastisch die im Verhältnis zu seiner schwäbischen Heimat eher unfruchtbaren Gegenden um Halle, erwähnt auch das eine oder andere Gebäude wie das Waisen- und Erziehungsheim in Halle, das später Teil der Francke'schen Stiftungen wurde, um schließlich die Stadt Dessau – nach anschaulicher Beschreibung seines Rundgangs dort – als „schön“ zu beurteilen.

Aber: Daß Hölderlin Leipzig mißfallen hätte oder ihm Leipzig auch nur unsympathisch gewesen wäre, dafür gibt es keinen greifbaren Anhaltspunkt. Dies dürfte schon deshalb eher fern liegen, weil – wie schon angedeutet – wenig dafür spricht, daß Hölderlin in Leipzig überhaupt Zeit gehabt hatte, sich umzusehen. Die Zeit seiner Anwesenheit – vielleicht ein Tag, vielleicht weniger – war wahrscheinlich damit gefüllt, daß er sich vom Staub des langen Fußmarsches befreit hat – über die Frage, ob er Kleidung zum Wechseln dabei hatte, finden wir nichts überliefert – sich ausgeruht und dann schließlich dem Philosophen Professor Heydenreich sowie dem für Leipzig noch heute berühmten Verleger Göschen – oder beiden zusammen – den namentlichen Besuch abgestattet hat, der schließlich zu Hölderlins freundlicher Bemerkung über die feinen Sitten der Leipziger führte. *Die Leipziger*, von denen er spricht, waren also wohl allein Heydenreich und Göschen, sehr viel mehr Kontakte dürfte er hier kaum gehabt haben. Aber – Glück für die Leipziger – von diesen beiden fühlte er sich hervorragend aufgenommen und behandelt. In dem schon erwähnten Briefe an Neuffer schreibt er, wie vergnügt er mit den beiden war. Und rühmt Heydenreichs Welterfah-

rung und Göschens Kultur des Verstandes, seinen Geschmack und am meisten von allen dessen Herzlichkeit und Unbefangenheit (was dafür spricht, daß dem verschwitzten und verstaubten Wanderer wohl auch ganz praktisch geholfen ward: Waschgelegenheit, Kleidung standen sicher oben an). Insgesamt also erweist sich der Leipzig-Trip als eine kurze, aber doch für Hölderlin einprägend erfreuliche Erinnerung: Denn er fand, was ihm wohl stets besonders wichtig war, interessante und freundliche Menschen sowie gehaltvolle Gespräche.

Mehr und Besseres kann ich – um behutsam im Hier und Jetzt anzukommen – Ihnen für Ihre Tagung eigentlich auch kaum wünschen. Das gute Programm haben Sie ja schon, interessante Menschen und gehaltvolle Gespräche in Räumlichkeiten, die erst 100 Jahre nach Hölderlins Besuch entstanden, tragen hoffentlich ein Übriges zum Gelingen Ihrer Tagung bei. Alles Gute dafür!

Bericht des Präsidenten über die 29. Jahresversammlung vom 3. bis 6. Juni 2004 in Leipzig

Von

Peter Härtling

Im Jahr 2004 tagte die Hölderlin-Gesellschaft zum ersten Mal in ihrer Geschichte in Leipzig. Die Gesellschaft achtete in den vergangenen Jahren darauf, in den neuen Bundesländern zu tagen – im Jahr 2002 in Dessau / Wörlitz, 1992 bereits in Jena – und die Zusammenarbeit zu fördern.

Leipzig ist der Ort, der nach dem Aufenthalt in Jena (1795) für Hölderlin von Bedeutung war. Hölderlin lernte hier durch die Vermittlung Schillers den Verleger und Buchhändler Göschchen kennen, und er besuchte den Gedichte schreibenden Philosophieprofessor Karl Heinrich Heydenreich. Von Leipzig aus ging Hölderlin nach Dessau und in die Wörlitzer Gärten, wo er den „Friedensstaat“ anschaulich erfuhr. Diese neue Erfahrung der Natur gab seinem Werk einen entscheidenden Impuls.

Aus Hölderlins Brief an seine Schwester, den er am 20. April 1795 von Jena aus schrieb, haben wir als *hommage* an Leipzig die Stelle gewählt:

In Leipzig macht' ich die interessante Bekantschaft des Prof. Heydenreich und Buchhändlers Göschchen. Ich wurde von beiden sehr gut aufgenommen; überhaupt kommt den feinen Sitten der Leipziger nichts gleich, was ich in diesem Punkte bis jertz bemerken konnte.

(StA VI, 167)

Das Thema der Jahrestagung *Hölderlins Briefe und die Briefkultur um 1800* nennt die beiden Schwerpunkte, denen sich die Hauptvorträge und Arbeitsgruppen widmeten. Zum einen: Hölderlins Briefen und seinem Briefwechsel (mit der Mutter, der Schwester, dem Bruder Karl, den Freunden Böhlendorff und Seckendorf, mit seinem ästhetischen „Erzieher“ Schiller, schließlich mit Susette Gontard), dazu dem Briefroman

'Hyperion', mit dem er eine *terra incognita* in der Romanliteratur betreten wollte. Zum anderen wurden Brieftypen und Adressatenproblematik in historischer und theoretischer Sicht behandelt. Das Tagungsprogramm zeigt, daß wir hervorragende Forscher für unser Thema gewinnen konnten.

Am Freitagabend, dem 4. Juni 2004, rezitierte der große Schauspieler Heinz Bennent auf beeindruckende Weise aus dem 'Hyperion'.

Wir tagten an einem ungewöhnlichen Ort: im historischen Reichsgerichtsgebäude, einem Neurenaissancebau von 1888, in den erst jüngst das Bundesverwaltungsgericht Berlin einzog. Wir genossen die Gastfreundschaft des Präsidenten des Bundesverwaltungsgerichts Herrn Eckart Hien und haben Herrn Präsidialrichter Michael Groepper und Herrn Richter Dr. Martin Pagenkopf sehr zu danken für ihr großes Engagement. Frau Vizepräsidentin Dr. Marion Eckertz-Höfer führte mit ihrer Begrüßungsrede lokal- und themenbezogen in die Tagung ein.

Eine Exkursion zum Göschen-Haus in Grimma stand am Sonntag, 6. Juni, auf dem Programm. Die Tagung endete mit einem kleinen Matinée-Konzert im Gohliser Schloßchen: vier späte Gedichte Hölderlins in der Vertonung des Leipziger Komponisten Karl Ottomar Treibmann, der eine Einführung dazu gab.

Die Mitgliederversammlung am Samstag, 5. Juni 2004, eröffnete der Präsident. Anwesend waren 65 Mitglieder (einschließlich der Mitglieder des Vorstands) und ein Gast. Das Gedenken an die verstorbenen Mitglieder stand am Beginn. Seit der letzten Jahresversammlung am 25. Mai 2002 sind gestorben:

2002

Dietgard Zinsser, Tübingen

Tankred Müller, Berlin

Prof. Dr. Ernst Homann-Wedeking, München

Dr. Karl Klemens Adolf Vogt, Bad Sooden-Allendorf

Felicitas Barg, Hamburg

Dr. Rainer Pohl, Tübingen

2003

Thomas M. Wellens, Wielenbach

Prof. Dr. med. Hans-Werner Janz, Wedemark-Bissendorf

D. Dr. Gerhard Schäfer, Nürtingen-Hardt

Prof. Dr. Walter Höllerer, Berlin

Helmut Weber, Offenburg

Günter Poser, Bonn

Dr. Hubert Arbogast, Waiblingen

Prof. Dr. Renate Böschenstein-Schäfer, Corseaux

Hildegard Schweickhardt, Tübingen

Dr. Siegfried Sichtermann, Kiel-Schulensee

Dr. Ida Peters-Wernsdörfer, Erlangen

Prof. Dr. Herbert Wiegand, Stuttgart

2004

Prof. Dr. h.c. Heinz Friedrich, München

Catharina Fick, Wuppertal

Rolf Georgi, Köln

Der Präsident hob nochmals den ungewöhnlich schönen Ort hervor, an dem wir tagen konnten. Er dankte allen, die zum Gelingen der Tagung beigetragen haben: der Stadt Leipzig, die uns einen Empfang bereitete, namentlich Oberbürgermeister Wolfgang Tiefensee, Kulturdezernent Dr. Georg Girardet und Renate Berger vom Kulturstadtrat; Birgit Schneider von der Deutschen Bücherei Leipzig und allen, die vor Ort die Tagung mit vorbereiten halfen: Günter Mieth, Kerstin Keller-Loibl, Nils Kahlefeldt, Daniela Danz, Nils-Christian Engel, Oliver Jan Jost sowie allen, die die Tagung betreuten, Ute Allmendinger, Klaus Bruckinger, Ralf Neubauer und *last but not least* Valérie Lawitschka.

Die Arbeitsgemeinschaft für literarische Gesellschaften und Museen, Berlin, unterstützte das kulturelle Begleitprogramm finanziell.

Mit rund 180 Teilnehmern an der Leipziger Tagung konstatierte der Präsident ein erfreuliches Ergebnis. Vom Präsidium entschuldigte er Herrn Privatdozent Dr. Michael Franz, der aus familiären Gründen seine Teilnahme an der Tagung absagen mußte. Das Thema war auf der Dessauer / Wörlitzer-Mitgliederversammlung 2002 besprochen und mit

großer Mehrheit befürwortet worden. Der Präsident dankte auch den Mitgliedern und besonders dem Beirat für die Mitwirkung am Programm.

Der Präsident begann seinen Bericht mit einigen kurzen Nachrichten und hieß Frau Hölscher-Lohmeyer besonders willkommen.

Frau Dr. Dorothea Hölscher-Lohmeyer feierte am 6. November 2003 ihren 90. Geburtstag.

Frau Dr. Margarete Dierks feierte am 7. März 2004 ihren 90. Geburtstag. Vor kurzem übergab sie der Turmbibliothek in Tübingen etliche Bücher zur Hölderlin-Forschung. Dafür ist ihr sehr zu danken.

Michael Hamburger feierte am 22. März 2004 seinen 80. Geburtstag.

Der Tübinger Hölderlin-Preis 2003 ging an den Lyriker und Romancier Marcel Beyer. Die Preisvergabe war am 21. Oktober 2003 in Tübingen.

Der Künstler Peter Lenk schuf ein *Hölderlin*-Denkmal im Auftrag der Stadt Lauffen. Die Skulptur wurde am 1. Juni 2003 in Lauffen eingeweiht. Sie steht auf der Kreisverkehrsinsel unweit des Klosters.

Herr Gerhard Böltz, Berlin, hat in einer testamentarischen Verfügung vom 17. September 2003 der Hölderlin-Gesellschaft Teile seiner Berliner Privatbibliothek zugesprochen. Die Schenkung bezieht sich auf etwa 1000 Titel und versteht sich als Ergänzung der früheren Schenkung seiner *Hölderlin-Bibliothek*, die in der Lauffener Stadtbibliothek ihren vorläufigen Standort erhielt. Bei der Einweihung des Lenk-Denkmal war Herr Böltz Gast der Stadt Lauffen.

Für eine neue Gestaltung der *Diotima-Insel* und des *Hölderlin-Hains* im Bad Driburger Kurpark engagierte sich Dr. Torsten Enge, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf; daran beteiligt waren der Berliner Gartenbauarchitekt Klaus von Krosigk und die Landschaftsarchitektin Lady Arabella Lennox-Boyd. Die Einweihung war am 20./21. September 2003.

Auf dem Hölderlinplatz in Stuttgart soll eine Lichtskulptur mit Hölderlin-Texten entstehen. Den Planungsauftrag hat Prof. Dr. Michael Trieb vom Stadtbauatelier Stuttgart. Die Hölderlin-Gesellschaft wurde gebeten, für dieses Projekt die Textauswahl zu besorgen.

Es folgten einige Informationen zu Publikationen und Tagungen:

Das *Hölderlin-Jahrbuch* 33 erscheint voraussichtlich im Juli 2004.

Herr Böschstein bekommt nach über 37 Jahren Mitherausgeberschaft einen Nachfolger in Dr. Martin Vöhler. Damit sind wieder drei Herausgeber für das Hölderlin-Jahrbuch verantwortlich: Michael Franz, Ulrich Gaier, Martin Vöhler. Herr Gaier würdigte die Arbeit von Herrn Böschstein und überreichte im Namen des Vorstands ein Geschenk. Dann stellte er den Mitgliedern Herrn Vöhler vor.

Der Band „... so hat mir / Das Kloster etwas genüzet“, herausgegeben von Michael Franz und Wilhelm G. Jacobs, ist als erster Band der auf drei Bände angelegten Reihe in den *Schriften der Hölderlin-Gesellschaft* erschienen. Das zweite DFG-Rundgespräch zur Universitätsbildung von Hölderlin, Hegel und Schelling fand vom 5. bis 8. Mai 2002 in der Fortbildungsstätte Kloster Denkendorf statt. Zum dritten Denkendorfer Rundgespräch über das Theologiestudium der drei Stiftler (1790–1795) wurde im März 2004 eingeladen. Band 2 soll Ende 2005 erscheinen, Band 3 ein Jahr danach.

Der Nachdruck der Turm-Vorträge 2 *Hölderlin und die Griechen* ist erschienen. In dieser Neuauflage sind die Beiträge von Jacques Taminioux und von Jean-Pierre Lefebvre von Valérie Lawitschka ins Deutsche übersetzt worden.

Der Band *Hölderlin Texturen 4: „Wo sind jetzt Dichter?“ 1798–1800* und die dazugehörige Ausstellung wurden im Februar 2003 in der Württembergischen Landesbibliothek erstmals gezeigt, danach in Lauffen am Neckar und in Homburg vor der Höhe anlässlich der Verleihung des Homburger Hölderlinpreises am 7. Juni.

Der Band *Hölderlin Texturen 1.1: Alle meine Hoffnungen. 1770–1788* erschien im Mai 2003, und die dazugehörige Ausstellung wurde im Kloster Maulbronn gezeigt.

Der Teilband 1.2 zu Hölderlins Tübinger Zeit kann voraussichtlich 2006 erscheinen.

Ausstellungstermine für die bereits fertiggestellten *Texturen* im Jahr 2004 sind geplant: Juni Bad Homburg vor der Höhe, Juli bis September Nürtingen (Literatursommer mit ausführlichem Begleitprogramm), September bis Oktober Landkreis Biberach.

Das neue *Mitgliederverzeichnis 2004* liegt vor und wird mit dem Hölderlin-Jahrbuch 33 versendet. Es enthält auch die Satzung mit der auf der letzten Mitgliederversammlung beschlossenen Änderung.

Das Kolloquium *Edition und Interpretation moderner Lyrik seit*

Hölderlin findet vom 7. bis 10. Oktober 2004 im Hölderlinturm statt. Konzipiert und durchgeführt wird die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte internationale Fachkonferenz von Prof. Dr. Dieter Burdorf, Universität Hildesheim, in Zusammenarbeit mit der Hölderlin-Gesellschaft. Fünf europäische Länder sind vertreten. Editoren und Lyrikexperten werden sich einerseits dem Werk Hölderlins widmen, andererseits werden Lyriker des 20. Jahrhunderts im Zentrum stehen: George, Borchardt, Rilke, Trakl, Benn, Brecht und Celan.

Die *Arbeitsgemeinschaft für literarische Gesellschaften und Museen e.V., Berlin (ALG)* tagte vom 14. bis 16. November 2003. Die ALG hält ihre Jahrestagung üblicherweise im September ab; diesmal, zu ihrem 15jährigen Bestehen, tagte sie in Berlin. Valérie Lawitschka vertrat die Gesellschaft. Die ALG ist ein wichtiges Organ: sie ist der Dachverband der literarischen Gesellschaften in Deutschland. Die ALG wurde im Zuge der Sparmaßnahmen – wie auch andere Einrichtungen des Bundes – hinsichtlich ihrer Wirksamkeit und ihres Nutzens geprüft. Voraussichtlich ist aber der vom Bund geförderte Dachverband nicht von Kürzungen betroffen. Prof. Solms wird im kommenden Jahr für das Amt des Vorstandssprechers nicht mehr zur Verfügung stehen. Nachfolger wird Dr. Hans Wißkirchen vom Buddenbrook-Haus und Heinrich- und Thomas-Mann-Zentrum, Lübeck. Die Jahrestagung diente wieder der Aufnahme neuer Mitglieder. Es kamen elf weitere literarische Gesellschaften und Museen hinzu. Inzwischen zählt die ALG 191 Mitglieder. Die nächste Mitgliederversammlung ist vom 24. bis 26. September 2004 im Gleim-Haus in Halberstadt.

Über Zuschüsse und Spenden wird eine kurze Übersicht gegeben:

Von der ALG wurde für die Jahresversammlung 2004 ein Zuschuß in Höhe von 2.500 Euro bewilligt.

Der Zuschuß der Universitätsstadt Tübingen zu den Personalkosten wurde nicht gekürzt mit der Begründung: Komplementär geförderte Institutionen wurden generell nicht gekürzt, auch solche Institutionen nicht, mit denen die Stadt eine vertragliche Vereinbarung hat. Letzteres gilt für die Hölderlin-Gesellschaft.

Die *Hölderlin Texturen* wurden durch die Kulturstiftung der OEW (Oberschwäbischen Elektrizitätswerke) gefördert, das Landratsamt Tübingen, die Stiftung Richterich, Laufen/Schweiz und die Universitätsstadt Tübingen.

Den zweiten Tagesordnungspunkt *Kassenbericht* übergab der Präsident dem Vizepräsidenten. Die Rechnungslegungen 2002 und 2003 lagen den Mitgliedern vor.

Die finanzielle Situation der Hölderlin-Gesellschaft bleibt nach wie vor schwierig. Etwa ein Drittel des Etats muß über allgemeine Spenden und Projektmittel eingeworben werden. Bittschreiben, Anträge und Verwendungsnachweise sind zeit- und kostenaufwendig. Dennoch ist es gelungen, ein ausgeglichenes Haushaltsergebnis zu erreichen.

Das Rechnungsprüfungsamt der Universitätsstadt Tübingen hat die Rechnungslegungen geprüft und die satzungsgemäße Verwendung der Gelder bestätigt. Beanstandungen haben sich nicht ergeben. Der Mitgliederversammlung wird die Entlastung für die beiden Haushaltsjahre 2002 und 2003 empfohlen.

Der Antrag auf Entlastung des Vorstands und der Geschäftsführung wird aus den Reihen der Mitglieder gestellt. Die Abstimmung darüber ergibt bei Enthaltung der Vorstandsmitglieder sowie der Geschäftsführung und keiner Gegenstimme die Entlastung des Vorstands und der Geschäftsführung für die beiden Haushaltsjahre 2002 und 2003.

Zum Tagesordnungspunkt *Verschiedenes* kommen Vorschläge und Anregungen:

Es besteht der Wunsch nach einem einführenden Hölderlin-Seminar auf den Jahresversammlungen, etwa unter dem Titel *Hölderlin für Anfänger*.

Wie die junge akademische Öffentlichkeit und vor allem Studierende für die Teilnahme an unseren Tagungen zu gewinnen wären, wurde ausführlich diskutiert. Daß dies in Leipzig nicht gelungen ist, wird zum einen den schwierigen Themen zugeschrieben, ebenso den Tagungsgebühren. Es wurde angeregt, ein spezielles Spendenkonto einzurichten. Damit soll Studierenden vor Ort die unentgeltliche Teilnahme an der Tagung ermöglicht und Studierenden aus Osteuropa zudem eine Kostenübernahme für Fahrt und Unterkunft gewährt werden.

Frau Bennholdt-Thomsen berichtete im Auftrag des Präsidiums über den Gesprächsstand (Sitzungen von Vorstand und Beirat am 3. Juni 2004) zur kommenden Tagung 2006 in Tübingen.

Zwei schriftliche Vorschläge waren beim Vorstand eingegangen:

Hölderlin und die Wissenschaften (Medizin, Astronomie, Rechtswis-

senschaften u. a.) und Hölderlins *Turmgedichte* ist als Doppelthema der erste Vorschlag, der zweite *Erdbeschreibung / Geographie*.

Wichtige Teilaspekte des Themas „Hölderlin und die Wissenschaften“ seien auf der Jahresversammlung 1996 behandelt worden: die Naturauffassung Hölderlins, Naturphilosophie und Naturwissenschaften seiner Zeit (vor allem Medizingeschichte). Dieses ertragreiche Thema ist im Hölderlin-Jahrbuch 30, 1996–1997 dokumentiert. Eine der Wissenschaften, die Astronomie, ließe sich verbinden mit dem Thema „Erdbeschreibung“, so daß der Vorschlag von Herrn Franz erweitert werden könnte zum Thema „Erd- und Himmelsbeschreibung“.

Prospektiv wurde für dieses Thema der Vorschlag von Alexander Honold (über Hölderlins Werk im Zusammenhang mit Ökologie, Jahreslauf und Zeitgeist), den er für die Tagung 2004 einbrachte, nicht berücksichtigt und für 2006 zurückgestellt. Dasselbe gilt für den Vorschlag von Erika Schellenberger-Diederich (über Hölderlins Vorstellung von Geographie; Einflüsse von J. G. Ebel).

Nach dem Vorschlag von Herrn Franz hätte man sich insbesondere mit geographischen und kartographischen Werken zu befassen, mit der Geologie und schließlich, ausgehend von den „Realien“, mit Hölderlins Strom-Dichtungen.

Auch die beiden auf der letzten Mitgliederversammlung 2002 vorgeschlagenen Themen wurden nochmals in Erinnerung gebracht: *Hölderlin und die Pädagogik um 1800* (in Verbindung mit dem Tagungsort Coburg und einer Exkursion nach Waltershausen) und *Hölderlins Rezeption in der Musik*.

Weitere Vorschläge wurden in der Beiratssitzung und in der Mitgliederversammlung diskutiert: *Hölderlins „Heimat“ und Exil* („Heimath / Und niemand weiß“), *Hölderlin in der bildenden Kunst* und *Hölderlin in der literarischen Rezeption des 20. Jahrhunderts*.

Die Diskussion im Plenum läßt ein sehr großes Interesse für den Vorschlag von Herrn Franz erkennen. Da Herr Franz nicht anwesend ist, fehlt eine genauere Kommentierung; er soll um ein ausführliches Papier gebeten werden.

Mit dem Dank an die Mitglieder für Vorschläge und Anregungen und dem Wunsch für einen weiteren guten Verlauf der Tagung schließt der Präsident die Mitgliederversammlung.

Programm der 29. Jahresversammlung
vom 3. bis 6. Juni 2004 in Leipzig

Thema der Tagung: Hölderlins Briefe und die Briefkultur um 1800

Donnerstag, 3. Juni 2004

- 14.00 Uhr Treffpunkt: Leipzig Tourist Service, Richard-Wagner-Straße 1
Stadtrundfahrt mit literarischem Spaziergang durch die Altstadt
- 15.30 Uhr Bundesverwaltungsgericht Leipzig (BVG)
Simsonplatz 1, Konferenzraum, 2.015
Sitzung des Beirats
- 16.30 Uhr BVG, Foyer, 1. Stock
Führung durch die Ausstellung mit Ulrich Gaier
Hölderlin Texturen: „Wo sind jetzt Dichter?“
- 17.30 Uhr Treffpunkt: Eingangshalle des BVG
Führung durch das Bundesverwaltungsgericht mit Martin Pagenkopf
- 18.00 Uhr BVG, Plenarsaal
Vortrag von Günter Mieth, Leipzig
DER TOD IN HÖLDERLINS BRIEFEN UND GEDICHTEN
- 19.15 Uhr Neues Rathaus, Lotterstraße 1, Ratskeller
Empfang der Mitglieder durch die Stadt Leipzig
Begrüßung durch den Oberbürgermeister der Stadt
Wolfgang Tiefensee
- Im Anschluß Treffen der Mitglieder
im Thüringer Hof, Burgstraße 19, Leipzig

Freitag, 4. Juni 2004

9.00 Uhr Bundesverwaltungsgericht (BVG), Plenarsaal
Eröffnung der Jahresversammlung durch den Präsidenten
Grußwort der Vizepräsidentin des BVG Marion Eckertz-Höfer

9.15 Uhr Plenarsaal
Vortrag von Paul Raabe, Wolfenbüttel
HÖLDERLINS BRIEFE

10.30 Uhr Plenarsaal
Vortrag von Jacques Berchtold, Paris/Frankreich
VON DER *NOUVELLE HÉLOÏSE* ZU *HYPERION*: ZWEI BRIEFROMANE

13.30–15 Uhr Arbeitsgruppen

Sitzungssaal IV, 2.030
A Hansjörg Bay, Freiburg
„DAS ZEICHEN ZWISCHEN DIR UND MIR“. SCHRIFTLICHKEIT
UND MODERNE IN HÖLDERLINS *HYPERION*

Sitzungssaal V, 2.032
B Luigi Reitani, Udine/Italien
„... IM GEHEIMEN KAMPF MIT IHREM GENIUS“.
HÖLDERLINS BRIEFE AN SCHILLER

Sitzungssaal I, 1.030
C Holger Schmid, Halle
KUNSTWERK, MYTHOS, SCHICKSAL IN HÖLDERLINS BRIEF AN SECKENDORF

Sitzungssaal II, 1.032
D Kerstin Keller-Loibl, Leipzig
LEBENSENTWÜRFE UND UTOPISCHES DENKEN IN HÖLDERLINS BRIEFEN

Sitzungssaal III, 1.034
E Dirk von Petersdorff, Saarbrücken
BRIEFE VON HÖLDERLIN UND NOVALIS. ZWEI DICHTERTYPEN IM VERGLEICH

Plenarsaal
15.30–17.45 Uhr Forum
Moderation: Dieter Burdorf, Hildesheim
Mit Gabriele von Bassermann-Jordan, Patrizia Hucke,
Katharina Jeorgakopulos, Elena Polledri

Thomaskirche
18.00 Uhr Orgelvesper mit Arvid Gast, Leipzig

Schauspielhaus Leipzig, Bosestraße 1
20.00 Uhr Heinz Bennent spricht aus dem *HYPERION*

Samstag, 5. Juni 2004

9.15 Uhr Bundesverwaltungsgericht (BVG), Plenarsaal
Vortrag von Ute Oelmann, Stuttgart
„FÜR DAS ÜBERSCHIKTE DANK' ICH GEHORSAMST.“
HÖLDERLINS BRIEFE AN DIE MUTTER

Plenarsaal
10.30 Uhr Vortrag von Werner Hamacher, Frankfurt a.M.
PARUSIE, MAUERN. MITTELBARKEIT UND ZEITLICHKEIT,
SPÄTER HÖLDERLIN

14–15.30 Uhr Arbeitsgruppen

Sitzungssaal I, 1.030
F Anita Runge, Berlin
DIE BRIEFE SUSETTE GONTARDS AN FRIEDRICH HÖLDERLIN AUS
BRIEFGESCHICHTLICHER UND BRIEFTHEORETISCHER SICHT

Sitzungssaal II, 1.032
G Ulrich Gaier, Konstanz
DER PHILOSOPHISCHE BRIEF

Sitzungssaal III, 1.034
H Charlie Louth, Oxford/England
FREUNDSCHAFTSBRIEFE

Sitzungssaal V, 2.032
I Lawrence Ryan, Tübingen
GRIECHENTUM UND MODERNE:
HÖLDERLINS BRIEFE AN BÖHLENDORFF

- Plenarsaal
- 16.30 Uhr MITGLIEDERVERSAMMLUNG
Tagesordnung:
1. Bericht des Präsidenten
2. Kassenbericht
3. Entlastung des Vorstands und der Geschäftsführung
4. Verschiedenes
- Schaubühne Lindenfels, Karl-Heine-Str. 50
- 18.00 Uhr HÖLDERLIN-TRILOGIE. Filme von Harald Bergmann:
Lyrische Suite / Das untergehende Vaterland (1992)
Hölderlin-Comics (1994); *Scardanelli* (2000)
Und neu: *Passion Hölderlin* (2003)
- Deutsche Bücherei, Deutscher Platz 1
- 19.00 Uhr Führung durch die Ausstellung
„Merkur und die Bücher.“ 500 Jahre Buchplatz Leipzig
des Deutschen Buch- und Schriftmuseums mit Lothar Poethe
- Deutsche Bücherei, Deutscher Platz 1
- 20.00 Uhr Lesung
Peter Härtling liest aus seinem neuen Buch
Leben lernen. Erinnerungen
- Sonntag, 6. Juni 2004
- Treffpunkt: Goethestraße/Schwanenteich
- 9.00 Uhr Fahrt nach Grimma-Hohnstädt
zum Haus des Verlegers Göschen mit Führungen
- Gohliser Schlößchen
- 12.00 Uhr Konzert *TURMGESÄNGE „Der offene Tag“*
nach spätesten Gedichten von Friedrich Hölderlin
von Karl Ottomar Treibmann
Jürgen Kurth, Tenor; Peter Meyer, Klavier
Einführung: Karl Ottomar Treibmann, Leipzig
- 12.30 Uhr Mittagessen im Gohliser Schlößchen

DIE HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT

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 Universitätsstadt Tübingen verwaltet sie das Hölderlinhaus in Tübingen als Gedenk-, Ausstellungs- und Tagungsstätte. Die Gesellschaft wird geleitet von einem von den Mitgliedern gewählten Vorstand unter dem Präsidium von Professor Dr. h.c. 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, Fon +49(0)7071/22040, Fax +49(0)7071/22948 anzumelden. Der Jahresbeitrag beträgt 40 €, für Schüler und Studenten 15 €, für Institutionen 60/80 €. Die Mitglieder erhalten das Hölderlin-Jahrbuch unentgeltlich. (Mitglieder, die kein Jahrbuch wünschen, erhalten eine Ermäßigung von 10 € auf den Jahresbeitrag.) 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 804804 (BLZ 64150020)

Bei Zahlungen aus dem Ausland:

IBAN: DE19641500200000804804 BIC: SOLADES1TUB

Deutsche Bank Tübingen 1513076 (BLZ 64070024)

Bei Zahlungen aus dem Ausland:

IBAN: DE79640700240151307600 BIC: DEUTDEDB640

Postbank Stuttgart 39770-708 (BLZ 60010070)

Bei Zahlungen aus dem Ausland:

IBAN: DE33600100700039770708 BIC: PBNKDEFF

VORSTAND UND BEIRAT DER HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT

Präsident

Prof. Dr. h.c. Peter Härtling, Mörfelden-Walldorf

Stellvertretender Präsident

Prof. Dr. Gerhard Fichtner, Tübingen

Ehrenpräsident

Prof. Dr. Gerhard Kurz, Gießen

Ehrenmitglied

Prof. Dr. Bernhard Böschstein Corseaux/Schweiz

Die weiteren Vorstandsmitglieder

Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Berlin

PD Dr. Michael Franz, Bremen

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

Prof. Dr. Georg Braungart, Tübingen

Klaus Bruckinger, Tübingen

Prof. Dr. Dieter Burdorf, Hildesheim

Dr. Maria Teresa Dias Furtado, Lissabon/Portugal

Prof. Dr. Dieter Henrich, München

Prof. Dr. Kerstin Keller-Loibl, Leipzig

Prof. Dr. Johann Kreuzer, Oldenburg

Prof. Uta Kutter, Stuttgart

Dr. Matias Mieth, Jena

Prof. h.c. Dr. Ulrich Ott, Marbach a.N.

Dr. Martin Pagenkopf, Bonn

Prof. Dr. Luigi Reitani, Udine/Italien

Prof. Dr. Alain Ruiz, Bordeaux/Frankreich
 Prof. Dr. Lawrence Ryan, Tübingen
 Birgit Schneider, Leipzig
 Klaus Schwarz, Jena
 Dr. Dietrich Uffhausen, Tübingen
 PD Dr. Freyr Roland Varwig, Bad Homburg vor der Höhe
 PD Dr. Martin Vöhler, Berlin

Geschäftsführung

Valérie Lawitschka, Tübingen

Sekretariat

Lotte Mayer, Gäufelden

HÖLDERLIN-GESELLSCHAFT

Hölderlinturm
 Bursagasse 6
 72070 Tübingen
 Deutschland

Fon: +49(0)7071/22040
 Fax: +49(0)7071/22948

Internet: www.hoelderlin-gesellschaft.de
 e-mail: info@hoelderlin-gesellschaft.de

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Dr. Hansjörg Bay, Philosophische Fakultät, Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt
 Prof. Dr. Anke Bennholdt-Thomsen, Lohmeyerstr. 23, 10587 Berlin
 Prof. Dr. Jacques Berchtold, 4, rue Richer, 75009 Paris/Frankreich
 Prof. Dr. Bernhard Böschstein, Le Belvédère, 51, Chemin du Grand-Pin, 1802 Corseaux/Schweiz
 Prof. Dr. Dieter Burdorf, Eosanderstr. 11, 10587 Berlin
 Dr. Marco Castellari, Letteratura tedesca, Università degli studi di Milano, Piazza S. Alessandro 1, 20123 Milano/Italien
 Dr. Marion Eckertz-Höfer, Bundesverwaltungsgericht, Simsonplatz 1, 04107 Leipzig
 Privatdozent Dr. Michael Franz, Leopoldstr. 85, 66578 Schiffweiler
 Prof. Dr. Ulrich Gaier, Haydnstr. 17, 78464 Konstanz
 Dr. Alfredo Guzzoni, Lohmeyerstr. 23, 10587 Berlin
 Prof. Dr. h. c. Peter Härtling, Finkenweg 1, 64546 Mörfelden-Walldorf
 Prof. Dr. Werner Hamacher, Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft (Fach 133), Goethe-Universität, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt am Main
 Prof. Dr. John T. Hamilton, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Wallotstr. 19, 14195 Berlin / Department of Comparative Literature, Boylston Hall, G-23 Harvard University, Cambridge, MA 02138/USA
 Prof. Dr. Priscilla A. Hayden-Roy, Department of Modern Languages and Literatures, 1111 Oldfather Hall, University of Nebraska, Lincoln, NE 68588-0315/USA
 Prof. Dr. Kerstin Keller-Loibl, Auf der Höhe 11, 04416 Markkleeberg
 Dr. Charlie Louth, The Queen's College, Oxford OX14AW/England
 Prof. Dr. Günter Mieth, Weinligstr. 3, 04155 Leipzig
 Prof. Dr. Stéphane Mosès, emeritierter Professor an der Hebräischen Universität Jerusalem, 2, Square Adanson, 75005 Paris/Frankreich

Dr. Ute Oelmann, Faullederstr. 11, 70186 Stuttgart

Privatdozent Dr. Dirk von Petersdorff, Rotenbühlerweg 13,
66123 Saarbrücken

Prof. Dr. Paul Raabe, Roseggerweg 45, 38304 Wolfenbüttel

Prof. Dr. Luigi Reitani, Via Colussi, 1, 33100 Udine/Italien

Dr. Anita Runge, Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 45,
14195 Berlin

Prof. Dr. Lawrence Ryan, Im Rotbad 13, 72076 Tübingen

Privatdozent Dr. Martin Vöhler, Freie Universität Berlin, Sfb 626,
Altensteinstraße 2-4, 14195 Berlin

REDAKTION DES HÖLDERLIN-JAHRBUCHS UND INTERNETSEITE

Das HÖLDERLIN-JAHRBUCH veröffentlicht nicht nur die Vorträge und Berichte von den Tagungen der Gesellschaft. Erwünscht sind vielmehr auch substantielle Forschungsbeiträge zu Gegenständen, die in den thematisch gebundenen Tagungen nicht zur Sprache gekommen sind.

Sie schicken uns bitte Ihren Beitrag zur Hölderlin-Forschung. Die Herausgeber des HÖLDERLIN-JAHRBUCHS, Ulrich Gaier, Michael Franz und Martin Vöhler, werden über die Veröffentlichung entscheiden. Ist Ihr Beitrag bereits an anderer Stelle veröffentlicht, kann er nicht mehr ins HÖLDERLIN-JAHRBUCH aufgenommen werden.

Herausgeber und Redaktion bitten, folgende Hinweise zu beachten:
Senden Sie Ihren Beitrag per e-mail oder Diskette *und* einen Ausdruck an:
Geschäftsstelle der Hölderlin-Gesellschaft (z. Hd. Valérie Lawitschka)
Bursagasse 6, D-72070 Tübingen
Fax: +49(0)7071/22948; e-mail: info@hoelderlin-gesellschaft.de

Zitiert wird nach den vier Hölderlin-Ausgaben:

Große Stuttgarter Ausgabe = StA

Frankfurter Hölderlin-Ausgabe = FHA

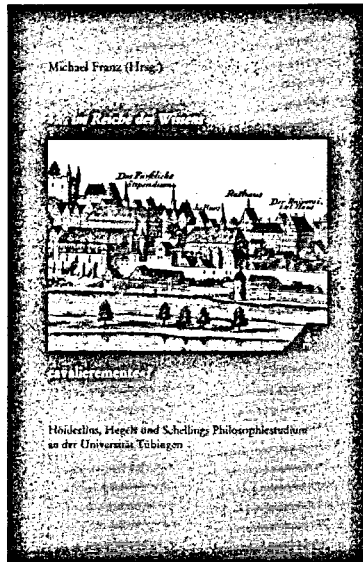
Deutsche Klassiker-Ausgabe (hrsg. von Jochen Schmidt) = KA

Münchner Ausgabe (hrsg. von Michael Knaupp) = MA

Im Internet stehen Ihnen unter www.hoelderlin-gesellschaft.de die redaktionellen Richtlinien zur Textfassung Ihres Beitrags zur Verfügung. Sie erhalten sie auch auf dem Postweg von der Geschäftsstelle.

Die Rubrik *Abstracts*, die bislang im HÖLDERLIN-JAHRBUCH die 'Hölderlin-Forschung außer Hause' versammelte, wird von diesem Band 34 an nicht mehr im HÖLDERLIN-JAHRBUCH abgedruckt. Wir führen sie von den Forschungsbeiträgen 2004 an im Internet auf der Homepage der Hölderlin-Gesellschaft fort, und sie erfährt eine Erweiterung: jetzt können auch die Beiträge des HÖLDERLIN-JAHRBUCHS angezeigt werden. Das *Abstract-Formular* steht im Internet unter www.hoelderlin-gesellschaft.de zur Verfügung. Sie können es auch auf dem Postweg von der Geschäftsstelle erhalten.

Bitte senden Sie den *Abstract* (20 bis 30 Zeilen) Ihres Beitrags zur Hölderlin-Forschung per Diskette oder e-mail, jeweils mit einem Ausdruck, der auch per Fax (+49 (0)7071/22948) übermittelt werden kann, an die Geschäftsstelle der Hölderlin-Gesellschaft, Bursagasse 6, D-72070 Tübingen (e-mail: info@hoelderlin-gesellschaft.de).



Auch die herausragendsten Leistungen genialer Einzelner können nur auf dem Boden und im Rahmen einer Bildungsausstattung verständlich werden, die den Autoren vermittelt worden war. Deshalb müssen Schulbildung und universitäre Bildungsanforderungen möglichst detailliert dokumentiert werden, wenn der Ausgangspunkt deutlich werden soll, von dem eine neue Denkweise sich im Abstoß gebildet hat.

Für die großen Tübinger Drei widmet sich dieser Aufgabe eine dreibändige Buchreihe, deren zweiter Band soeben erschienen ist:

»... im Reiche des Wissens *cavaliereamente*?
Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophie-
studium an der Universität Tübingen

Hrsg. von Michael Franz

Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund
von Hölderlin, Hegel und Schelling, Band 2.

571 Seiten mit 14 Farbbildungen.

Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen / Edition Isele,
Eggingen 2005. ISBN 3-86142-381-2. Preis € 34

Hier sind erstmals die »Inauguralthesen« der Magisterprüfung (für den Zeitraum von 1790-1792) mit deutscher Übersetzung und ausführlichen Kommentaren veröffentlicht. Die Kandidaten mußten diese von den Professoren in den Fächern Metaphysik, Moral, Geschichte, Philologische Kritik sowie Mathematik/Physik geschriebenen Thesen verteidigen. Außerdem enthält der Band die von Hölderlin und Hegel verteidigte Magisterdissertation, erstmalig vollständig übersetzt und kommentiert. Hinzu kommen Beiträge zu Flatts Kant-Vorlesung und Ploucquets Logik-Kalkül.

Bereits erschienen:

»... so hat mir / Das Kloster etwas genüzet«

Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule
und den württembergischen Klosterschulen

Hrsg. von Michael Franz und Wilhelm G. Jacobs. Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling, Band 1. 302 Seiten mit 61 Farbbildungen. Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen / Edition Isele, Eggingen 2004. ISBN 3-86142-308-1. Preis € 28

In diesem Band werden die personellen und institutionellen Ressourcen von Hölderlins und Schellings Bildungsgang durch das Höhere Schulwesen in Württemberg vorgestellt. Lehrer, Professoren und Lehrbücher werden ebenso detailliert beschrieben wie die reichhaltigen Bibliotheksbestände in der wohlhabenden Stadt Nürtingen.

In Vorbereitung:

»... an der Galeere der Theologie«?

Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen

Hrsg. von Michael Franz. Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling, Band 3. [Erscheint Ende 2006]

Der Band bringt Beiträge zu den Professoren LeBret, Storr, Flatt und Süskind sowie zu den Tübinger theologischen Compendien.

VORBESTELLUNGEN ZUM SUBSKRIPTIONSPREIS € 25 (LADENPREIS € 34):

Hölderlin-Gesellschaft, Bursagasse 6, D-72070 Tübingen

Fon +49(0)7071 / 22040, Fax +49(0)7071 / 22948

e-Mail: info@hoelderlin-gesellschaft.de