

Hölderlin-Jahrbuch

*Begründet von
Friedrich Beißner und Paul Kluckhohn*

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

*Sechsdreißigster Band
2008–2009*

Edition Isele

„Was bildet aber, stiften die Dichter“
Zu Hölderlins Konzeption von „Bildung“

Von

Lawrence Ryan

Dass auch der einsame Sänger Friedrich Hölderlin von einer Vorstellung von allgemeiner, nationaler Bildung geleitet war, dürfte keinem Zweifel unterstehen. „Viel Bildung“¹ sei im „stillen“, „bescheidenen“ Deutschland anzutreffen, schreibt er am 10. Januar 1797 an Johann Gottfried Ebel, „und noch unendlich mehr! bildsamer Stoff!“ (StA VI, 229). 1799 unternimmt er einen kurzlebigen, eigentlich von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch, ein „humanistisches Journal“ namens 'Iduna' zu gründen, das „in seinem gewöhnlichen Charakter ausübend poetisch, dann auch historisch und philosophisch belehrend wäre über Poesie, endlich im Allgemeinen historisch und philosophisch belehrend aus dem Gesichtspuncte der Humanität“; sein „Nachdenken über Bildung und Bildungstrieb überhaupt“ habe ihn davon überzeugt, dass er den „Gesichtspunct der sogenannten Humanität [...] vester und umfassender gesetzt“ habe, als ihm „bisher bekannt“ (so im Werbebrief an Schelling vom Juli 1799, StA VI, 346 f.) sei. Er gibt mit dem Hinweis auf den „Gesichtspunct der sogenannten Humanität“ an, dass er sich der allgemeinen Ausrichtung des Denkens seiner Zeit auf „das Vereinigende und Gemeinschaftliche in den Menschennaturen und ihren Richtungen“ (StA VI, 346) anschließt, offenbar glaubt er jedoch, einen eigenen und besseren Weg zu gehen.

Schon die Vorrede zum 'Fragment von Hyperion', der frühesten überlieferten Fassung seines Romans, entwirft die Entwicklung der Menschheit so, dass sie von einer innigen Verbindung aller Bedürfnisse und Kräfte „durch die bloße Organisation der Natur“ ausgeht,

HÖLDERLIN-JAHRBUCH [HJb] 36, 2008–2009, Tübingen 2009, 30–52.

¹ Zitiert wird nach Hölderlin. Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe [StA], hrsg. von Friedrich Beißner und Adolf Beck, 8 in 15 Bdn., Stuttgart 1943–1985 mit Angabe von Band- und Seiten-, gegebenenfalls Verszahl.

um sich immer mehr einem Zustand der „mehr oder weniger vollendeten Bildung“ anzunähern, bei der die „unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnisse und Kräfte“ eine „Organisation“ eingehen, „die wir uns selbst zu geben im Stande sind“ (StA III, 163). Im Verlauf des 'Fragments von Hyperion' wird eine ähnliche Konzeption umrissen: An der „Grotte Homers“ (StA III, 177) findet eine „Todtenfeier von allem, was einst da war“ (StA III, 178) statt, bei welcher der „Einfalt und Unschuld der ersten Zeit“ nachgetrauert wird, die nur „erstirbt“, damit sie „in der vollendeten Bildung“ als „errungnes Eigentum der Menschheit“ (StA III, 180) wiederkehre.

Mit dieser Aussage scheint sich Hölderlin in das Bildungsdenken seiner Zeit einzuordnen, das – um Herder anzuführen – der Entwicklung der Bildung eine „in allen ihren Hervorbringungen“ bis zur „höchsten Höhe ihrer Wirkung“, nämlich zur „Vollkommenheit“ des Menschen aufsteigende Natur zugrunde legt. Dabei hätten die alten Griechen als Gipfel der Menschheit „alles Schöne, Vortreffliche, Würdige im Menschen“ noch zur „Gottheit“ „hinaufgeläutert“, die Menschheit somit „theifiziert“².

Trotz gewisser Berührungspunkte übernimmt Hölderlin jedoch einen solchen Gesichtspunkt nicht, denn seine weiteren Äußerungen sprechen eine andere Sprache. Die ihm eigene Akzentuierung ist schon an der wohl 1790 entstandenen, unvollendeten 'Hymne an den Genius Griechenlands' (StA I, 125–127) abzulesen, nach der der griechische Genius nicht aus der „hinaufgeläuterten“ Menschheit hervorging, sondern als „Erstgeborener“ der allumfassenden „Natur“ (v. 3 f.) gegründet wurde, als „der Donnerer [...] sein königlich Haupt“ neigte:

*Aus Kronos Halle
Schwebst du herab,
Zu neuen, geheiligten Schöpfungen
Hold und majestätisch herab. (v. 5–8)*

Der griechische Genius hat „im Angesichte der Götter“ sein Reich „auf Liebe“ gegründet, auf eine Liebe, die Orpheus „empor zum Auge der

² Johann Gottfried Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität, hrsg. von Hans Dietrich Irmscher. In: Werke in zehn Bänden (Deutscher Klassiker Verlag), Bd. 7, 1991; 63. Brief, 363 und 66. Brief, 374.

Welt“ (der Sonne) schweben und „nieder zum Acheron“ wallen ließ und auch den „trunkenen Mäoniden“ (v. 36–42) Homer beseelte. Von dieser frühen Äußerung ausgehend könnte man einen Bogen spannen bis zum Brief Hölderlins an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 (StA VI, 425–428): Ursprung des Griechisch-Nationellen ist das „Feuer vom Himmel“, und es war die Leistung Homers, sich jene „Darstellungs-gaabe“ (ebd., 426) zu erarbeiten, die den griechischen Bildungsweg anbahnte. Ist für Herder die innige Verwandtschaft von Göttern und Menschen der Gipfel einer langen Entwicklung der über sich hinaussteigenden Natur, so ist sie für Hölderlin nicht Endpunkt, sondern eher Ausgangspunkt der griechischen kulturellen Entwicklung.

Anlässlich des Athenbesuchs im 'Hyperion' (StA III, 76–90) wird diese Sicht des griechischen Genius expliziert und ausgeweitet. Der griechische Genius wurzelt in einem ‚Mysterium‘ („Ich spreche Mysterien, aber sie sind“, sagt Hyperion), in einem unvordenklichen Geheimnis der „ewigen Schönheit“: „im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war“. Der begnadete Grieche kam „schön [...] aus den Händen der Natur“ (StA III, 79). Die einzelnen Ausprägungen der athenischen Kultur entwickeln sich gleichsam nicht als Aszendenz des Menschlichen zum Göttlichen, sondern eher als Deszendenz der ursprünglichen ‚göttlich-menschlichen‘ Schönheit in die Fasslichkeit der menschlichen Formgebung. Die erste Stufe dieser Progression ist die Kunst, in welcher der Mensch „seine Schönheit gegenüber sich“ stellt; darauf folgt die Religion, die „Liebe der Schönheit“ (StA III, 79), die entweder den mannigfachen Göttergestalten gilt (so beim Volk), oder der unendlichen, allumfassenden Schönheit selbst, die vom „Weisen“ erkannt wird. Aus der „Geistes-schönheit“ geht auch die Staatsverfassung hervor, indem der „Sinn für Freiheit“ (StA III, 80) entwickelt wird, und vor allem auch die Dichtung, die „Dichtung eines unendlichen göttlichen Seyns“ ist, da in ihr „das Unvereinbare“ zusammenläuft. Hyperion umreißt die Leistung der Philosophie im Gesamtgefüge der griechischen Kultur, indem er das „große Wort“ des Heraklit – „das Eine in sich selber unterschiedne“ – als Bestimmung des „Wesens der Schönheit“ (StA III, 81) anführt. Dieses Eine ist keine aus Gegensätzen sich herstellende Einheit, sondern eher als so etwas wie „das Eine, das sich in sich selbst unterscheidet“ zu verstehen. In diesem Sinne wird das „Unendlicheinige“ in den einzelnen

Entwicklungsstadien ‚zergliedert‘, ‚auseinandergesetzt‘, ‚zerteilt‘, „in des Geistes mannigfaltigen Gebieten“ immer mehr „zum Geseze“ gegeben (StA III, 82).

Diese einmalige Entfaltung der ‚ewigen‘ Schönheit kann sich aber nicht wiederholen, und in seinem ‚Hyperion‘ geht Hölderlin den Entstehungsbedingungen von Bildung in ‚götterloser‘ Zeit nach. Er geht von der Prämisse aus, dass im Gegensatz zu den von der ‚göttlich-menschlichen‘ Schönheit nach wie vor umfangenen Griechen das moderne Denken durch die Reflexion des Subjekts geprägt ist, das sich in seiner Selbstbezüglichkeit konstituiert: „Wir reißen uns los vom friedlichen $\text{Ev \kappa\alpha\i \Pi\alpha\nu}$ der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst.“ In diesem Sinne nennt Hölderlin den Weg des neueren Menschen ‚exzentrisch‘, da er sich vom ‚Zentrum‘ des „Seyns, im einzigen Sinne des Worts“ (StA III, 236) losreißt. Die exzentrische Bahn unterliegt aber einer „Zurechtweisung“ (wie es Hölderlin in der Vorrede zum ‚Fragment von Hyperion‘ ausdrückt [StA III, 163]), da die selbstzentrierte Entfremdung von der Natur doch nicht verabsolutiert werden kann, sondern mit dem gerade durch die Entfremdung neu ins Leben gerufenen „Ziel all‘ unseres Strebens“, „uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen“ (StA III, 236), in einem schwer lösbaren Widerstreit verbunden wird, der sich im ständigen Hin und Her zwischen Entfremdung von der Natur und dem Drang zur Wiedervereinigung mit ihr äußert. Am Anfang des Romans versetzt die „Fülle der allebendigen Welt“ der Natur den enttäuscht in sein Vaterland zurückkehrenden Hyperion in einen Zustand der ekstatischen „Trunkenheit“:

mir ist, als öffnet‘ ein verwandter Geist mir die Arme, als löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf in’s Leben der Gottheit.

Eines zu seyn mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. (StA III, 8f.)

Die Wiederkehr in das durch die ‚Exzentrizität‘ verlorene Einssein mit der Natur kann aber nur ein momentanes Erlebnis sein: „Auf dieser Höhe steh‘ ich oft [...] Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab.“ Hyperion ist dann wieder „allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit“ (StA III, 9). Das Zerfallensein mit der Natur samt dessen ‚Zurechtweisung‘ bedingt demnach ein Oszillieren zwischen den Augenblicken

der ekstatischen Begeisterung und dem Rückfall in die ernüchternde Reflexion, das im ersten Buch des ersten Bandes des Romans in einer „langen kranken Trauer“ (StA III, 39) endet: „bleibt unten, Kinder des Augenblicks! strebt nicht in diese Höhen herauf, denn es ist nichts hier oben“ (StA III, 46).

Das Dilemma wird anhand von zwei weiteren, einander ergänzenden Impulsen – Hölderlins Platon-Lektüre und seiner Auseinandersetzung mit dem im Entstehen begriffenen Deutschen Idealismus, insbesondere mit den Ansätzen Fichtes und Schellings – einer Lösung angenähert. Hölderlin beruft sich ausdrücklich auf Platon: „Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergieb! man hat schwer an dir gesündigt.“ (StA III, 237) Dessen Schönheitslehre deutet er allerdings um, insofern er die „undarstellbare, unerreichbare Schönheit“ (An den Bruder, März 1796, StA VI, 206) nicht mehr bloß als Vorstufe auf dem Weg zur Idee, sondern als (augenblickliche, ekstatisch erlebte) Präsenz des Absoluten verstanden wissen will. Hinzu kommt der Begriff der ‚intellektuellen Anschauung‘³, der in dem Kontext, in dem Hölderlin ihn aufnimmt, einem bedeutsamen Wandel unterzogen wird. War sie für Kant als ‚intellectus archetypus‘⁴ „allein dem Urwesen“⁵ vorbehalten, da sie ‚Spontaneität‘ (Selbsttätigkeit) und ‚Sinnlichkeit‘⁶ vereinigt, während jede menschliche Anschauung mit Sinnlichkeit behaftet und mithin „abgeleitet“⁷ ist, so gewinnt die intellektuelle Anschauung in der ‚Ich-Philosophie‘ Fichtes wie Schellings eine eminente Bedeutung: bei Fichte als Selbstanschauung des absoluten Ich, bei Schelling eher als Erfassung eines transzendenten Grundes im Ich. Für Hölderlin schließt die intellektuelle Anschauung in sich den Anspruch, den allen Gegensätzen vorausliegenden Grund alles Seins zu erfassen, aber nicht als gesicherte philosophische Erkenntnis, sondern als Erscheinung und Erkenntnis des Schönen, und das heißt, als zeitliche, historische Erfahrung. So wird im

³ Zur intellektuellen Anschauung bei Hölderlin siehe Annette Hornbacher: „Eines zu seyn mit Allem, was lebt ...“. Hölderlins „intellektuelle Anschauung“. In: Turm-Vorträge 5, 1992–1998. Hölderlin: Philosophie und Dichtung, hrsg. von Valérie Lawitschka, Tübingen 2001, 24–47.

⁴ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 723.

⁵ Ebd., B 72.

⁶ Ebd., B 69.

⁷ Ebd., B 72.

Roman die Begegnung mit Diotima als Verkörperung der überzeitlichen Vollendung in der Schönheit gerühmt:

Ich hab' es Einmal gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinaus-schieben bis an's Ende der Zeit, die hab' ich gegenwärtig gefühlt.

(StA III, 52)

Schon diese Formulierung markiert den Unterschied zu jenem ekstatischen ‚Einssein mit Allem‘, das Hyperion am Romananfang erlebt hatte. Die Begeisterung ist keine flüchtige Stimmungsaufwallung mehr, sondern erlebt das ‚gegenwärtig gefühlte‘ Schöne als eine die Zeitlichkeit transzendierende Erfahrung: Das so erfahrene Schöne „war in der Welt, es kann wiederkehren in ihr, es ist jetzt nur verborgener in ihr“ (StA III, 52), und in der immerwährenden Potentialität seiner geschichtlichen Erfahrbarkeit, als Einbruch des Überzeitlichen in die Zeit, kann es einen Umbruch der Zeit bewirken. So offenbart sich für Hyperion an Diotima das Wesen der Schönheit; und ihr versichert er, sie habe ihm gleichsam den Einblick in die Schönheit der Athener eingegeben („Du hast noch nie so tief aus meiner Seele gesprochen, rief Diotima. Ich hab' es von dir, erwiedert' ich.“ [StA III, 79]). Aus dieser Eingebung geht die ganze ekstatische Vision Hyperions von der Schönheit Athens hervor, aus welcher dann die überbordende Begeisterung gespeist wird, die sein Vorhaben begleitet, die göttlich-menschliche, die ursprünglich athenische Schönheit neu ins Leben zu rufen und der Aufforderung Diotimas, „Erzieher unsers Volks“ (StA III, 89) zu sein, Genüge zu tun. Durch das begeisterte Bekenntnis zur Wiederherstellung der „Einen Schönheit“ (StA III, 90) wird Hyperion in die Welt des Handelns mit weit ausgreifenden Reformplänen getrieben, die aber am Unverstand der Zeitgenossen und an der Herrschaft von kriegerischer Gewalt scheitern. Doch am Schlusspunkt seiner Entwicklung gewinnt der seinen „dichterischen Tagen“ (StA III, 149) entgegenreifende Hyperion eine höhere ‚Ruhe‘, die einer göttergleichen Schau des Ganzen gleichkommt („ich will nichts bessers haben, als die Götter“ [StA III, 150]) und dank derer er zu dem Punkt heraufsteigt, der in Hölderlins späterer Umschreibung als „göttlicher Moment“ bezeichnet wird und „einmal Scheidepunkt des Einigen als Einigen, dann aber auch Vereinigungspunkt des Einigen als Entgegen-

gesetzten, endlich auch beedes zugleich ist“; hier wird das „Eine“ in seiner gegensätzlichen Unzertrennlichkeit auch „gefühlte“ und „als gefühltes“ neu „erfunden“ (StA IV, 251).

Der Sinn hierfür ist „eigentlich poetischer Charakter“ (ebd.), und die Äußerung des so ‚Gefühltes‘ ist die poetische Sprache. In diesem Sinne wird die intellektuale Anschauung, der Hölderlin ausdrücklich einen ‚ästhetischen‘ Charakter⁸ zuspricht, zur Grundlage des Dichtertums, und damit – wie sich zeigen wird – auch der Bildung.

Unter diesem Aspekt läßt sich der Unterschied zwischen der griechischen und der neueren, der von Hölderlin so genannten ‚hesperischen‘ Bildung bestimmen. Lag dem Griechentum das ‚Mysterium‘ des ursprünglichen göttlich-menschlichen Einsseins zugrunde, so ist der moderne Mensch, dem die Entfremdung von dieser ursprünglichen Einigkeit zum Schicksal geworden ist, auf die zeitlich gebundene Erfahrung der Schönheit angewiesen, die in poetischer Vermittlung den Blick auf Überzeitliches ermöglicht.

Im unvollendeten Drama ‚Der Tod des Empedokles‘ wird in diesem Sinne dem letztlich tragisch geopfertem Helden eine ursprüngliche Befähigung zum Dichten zuerkannt:

Er scheint nach allem zum Dichter geboren, scheint also in seiner subjectiven thätigern Natur schon jene ungewöhnliche Tendenz zur Allgemeinheit zu haben, die [...] zu jener ruhigen Betrachtung, zu jener Vollständigkeit und durchgängiger Bestimmtheit des Bewußtseyns wird, womit der Dichter auf ein Ganzes blickt. (StA IV, 156)

Die genauere Bestimmung der Befähigung zum Dichten wird zum Ausgangspunkt der Abhandlung ‚Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes‘ (StA IV, 241–265), die gleichsam dort anfängt, wo der Roman aufhört: Sie bietet eine umfassende Begründung des bildungsstiftenden Anspruchs, den Hölderlin für seine Dichtung erhebt. Die Abhandlung beginnt mit dem überlangen Bedingungssatz: „Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist [...]“, der erst zwei Seiten später in dem Hauptsatz einmündet: „so kommt ihm alles an auf die Receptivität des Stoffs zum idealischen Gehalt und zur idealischen Form“ (StA IV, 241–43). Schon

⁸ Siehe hierzu den Brief an Schiller vom 4. September 1795 (StA VI, 180f.) und den Brief an Immanuel Niethammer vom 24.2.1796 (ebd., 202f.).

der Formulierung ‚Rezeptivität des Stoffs‘ ist zu entnehmen, dass der Stoff nicht bloß als Materie der Selbstverwirklichung des Geistes dient, sondern eine je eigene Tendenz hat, indem er „aus dem Zusammenhange der lebendigen Welt genommen“ der „poetischen Beschränkung widerstrebt“ (StA IV, 245). Geist und Stoff stehen einander zunächst einmal im Verhältnis des Widerstreits gegenüber, sie sind nur durch ein transzendierendes (in Hölderlins Terminologie ‚hyperbolisches‘) Verfahren zu vermitteln, das auf den Fluchtpunkt der intellektualen Anschauung zielt und so die metaphorische Vereinigung des Entgegengesetzten ins Leben ruft. Die Möglichkeiten dieses Wechselverhältnisses werden im Aufsatz ‚Über den Unterschied der Dichtarten‘ (StA IV, 266–272) nach Gattungen unterschieden, und auch die ideale Gedichtstruktur wird als Sukzession von ‚Tönen‘⁹ bestimmt, die nach dem gleichen Prinzip definiert sind (vgl. StA IV, 238–240). Den Tonfolgen ist gemeinsam, dass das Gedicht nach dem Durchgang durch den ‚unendlichen Augenblick‘ der intellektualen Anschauung in seinen „Anfangston“ (StA IV, 149) zurückgeht, wodurch die (individuelle) poetische Realisierung einen ‚höheren‘ Zusammenhang als zeitliche Erscheinung vergegenwärtigt. Der dadurch entstehende „poetische Charakter“ ist „weder [nur] Genie noch [nur] Kunst“ (StA IV, 251) – ‚Kunst‘ ist hier im Sinne von Reflexion, Bewusstsein zu verstehen –, er verbindet „Genie“ und „Reflexion“ und „Erfahrung“, ist also „idealisch und systematisch und individuell“ (An Schelling, Juli 1799, StA VI, 346), er ist „poetische Individualität“ – Individualität, weil zu dem „unendlichen Gesichtspunct“ eine „durchgängige charakteristische [individuelle] Beziehung“ (StA IV, 251) hergestellt wird.

Bei der Herausbildung der poetischen Verfahrungsweise unterscheidet Hölderlin drei Stufen der ‚Vollendung‘. Die erste Vollendung ist als Anfangspunkt die „unreflectirte reine Empfindung des Lebens“ (StA IV, 261), die „ursprüngliche Einfalt“ (StA IV, 262); die zweite Vollendung ist das „geistige Ganze im lebendigen Ganzen“ (StA IV, 261), die „errungene Einfalt des Geistes“, die sich als „Ideal“ (StA IV, 262) konstituiert; und die dritte Vollendung kommt dadurch zustande, dass sich das „geistige Ganze im lebendigen Ganzen“ wiederfindet und als „aus dem unendlichen Leben wiederbelebter Geist, nicht Glück, nicht

⁹ Zu diesem Komplex siehe Lawrence Ryan: Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960.

Ideal, sondern gelungenes Werk, und Schöpfung ist“ (StA IV, 262). Diese ‚schöpferische Reflexion‘ ist „belebende Kunst, wie sie zuvor vergeistigende Kunst war“, so „ruft sie das verlorene Leben schöner hervor, bis es wieder so ganz sich fühlt, wie es sich ursprünglich fühlte“ (StA IV, 261). Das „gelungene Werk, und Schöpfung“ ist sprachlichen Charakters; mit ihr wird auch der „höchste Punct der Bildung“ (StA IV, 261f.) erreicht. Hier fallen „der Gang und die Bestimmung aller und jeder Poësie“ und „der Gang und die Bestimmung des Menschen überhaupt“ (StA IV, 263) zusammen, und zwar in dem Sinne, dass die poetische Verfahungsweise als exemplarisch für die Bestimmung des Menschen überhaupt angesehen wird.

Wird in der ‚Verfahungsweise des poetischen Geistes‘ die allgemein menschliche Bedeutung der poetischen Verfahungsweise herausgearbeitet, so wird sie in der Abhandlung ‚Das Werden im Vergehen‘ (StA IV, 282–287) unter zeitlichem Aspekt dargestellt.¹⁰ Es geht um den Prozess von Auflösung und Herstellung, um den Übergang von einer alten zu einer neuen „Verbindung der Dinge“ – Hölderlin spricht vom „Untergang oder Übergang des Vaterlandes“ (StA IV, 282), in dem die Präsenz des Ewigen in der Zeit gegeben ist:

die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist, stellt sich nur in aller Zeit – oder im Untergange, oder im Moment, oder genetischer im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt dar [...].

(StA IV, 282)

Die Verbindung dieser beiden Momente geschieht in der Sprache, deren besonderer Charakter darin besteht, dass sie „Ausdruck Zeichen Darstellung eines lebendigen aber besondern Ganzen“ ist, dass aber zugleich in ihr „alles zu liegen scheint“ (ebd.). Die metaphorische Präsenz des Unendlichen in der (poetischen) Sprache, die auch Bewahrerin der „Erinnerung des Aufgelösten“, des Untergegangenen ist, bietet die Grundlage dafür, dass auch und gerade in der als ‚Untergang‘ empfundenen Auflösung die Kontinuität des ‚Übergangs‘ aufscheint. Am Wen-

¹⁰ Wegen der allgemeineren Thematik scheint es mir nicht gerechtfertigt, den Aufsatz ‚Das Werden im Vergehen‘ nicht den eher theoretisch ausgerichteten Abhandlungen, sondern dem ‚Empedokles‘-Textkorpus zuzuordnen, wie es in der Hölderlin-Edition des Deutschen Klassiker-Verlags (Bd. 2, 1994) geschieht.

depunkt zwischen Auflösung und Herstellung entsteht eine „Lücke“, ein „Zustand zwischen Seyn und Nichtseyn“ (StA IV, 283), ein „mythischer Zustand“ (StA IV, 286) – quasi eine momentane Aufhebung der Zeit, die aber die „Möglichkeit aller Beziehungen“ in sich schließt, aus der eine „besondere“ Beziehung zu „schöpfen“ ist, so dass durch die Unendlichkeit „die endliche Wirkung hervorgeht“ (StA IV, 282). In diesem Augenblick wird das sich auflösende Alte durch die Überbrückung der Lücke mit dem „unendlichen Lebensgefühl“, dem „Totalgefühl der Auflösung und Herstellung“ in der Weise vereinigt, dass aus dieser Vereinigung der „eigentlich neue Zustand“ (StA IV, 284) hervorgeht. In dem ‚unendlichen Lebensgefühl‘, das gleichsam als Scharnier der Zeitenwende dient, ist die in der intellektualen Anschauung wahrgenommene Ganzheit wiederzuerkennen, allerdings nicht nur als Gefühl des momentanen ‚Einsseins mit allem, was lebt‘, auch nicht nur als die innere ‚Ruhe‘ des Einseins mit der auch im Wechsel sich äußernden Einigkeit, sondern so, dass sie sich mit einem Überblick auch über die wechselnden Zeiten der Geschichte paart. Diese Erkenntnis nicht nur der Ganzheit von Mensch und Natur, sondern auch der Ganzheit von Auflösung und Herstellung im zeitlich-historischen Ablauf ist zur richtigen Lenkung des ‚Bildungstrieb‘ erforderlich. Darauf weist Hölderlin im Aufsatz ‚Der Gesichtspunct aus dem wir das Altertum anzusehen haben‘ (StA IV, 221f.) hin: Um die Gefahr zu vermeiden, dass der Bildungstrieb eine „falsche Richtung“ nimmt, „sich verirrt“ (indem seine „Originalität“, seine „eigene lebendige Natur [...] unter den positiven Formen“ erliegt, die seine „Väter“ hervorgebracht haben)¹¹, muss der Bildungstrieb „mit Bewußtseyn“ wirken, das heißt, in Kenntnis seiner „wesentlichsten Richtungen“; womit aber nicht akkumuliertes Wissen gemeint ist, sondern das Bewusstsein vom „Ursprung alles Bildungstrieb“, von dessen „gemeinschaftlichem ursprünglichem Grunde“. An die Stelle der einen, sich in sich unterscheidenden göttlich-menschlichen Schönheit der alten Griechen tritt nun in götterloser Zeit als jeweilige Ausprägung des ‚Bildungstrieb‘ eine aus der unendlichen Potentialität

¹¹ Dieser Gefahr sind nach Hölderlins Vorstellung die Griechen erlegen, indem sie die Vermenschlichung der Götter zu weit trieben: „sie machten zu sehr zu Menschen die Götter“ (StA II, 645), 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).

des Übergangs entstehende „neue Welt“ (StA IV, 282), der das vom „Totalgefühl“ (StA IV, 284) getragene poetische ‚Zeichen‘ das Gepräge verleiht. – Dass die Modalitäten des Übergangs vom untergehenden Vaterland zu einer „neuen Welt“ auch den poetischen Ausdrucksformen und den diesen zugrundeliegenden Denkmustern entsprechen, geht übrigens aus Hölderlins Herausarbeitung des ‚tragischen‘ Moments im Übergang hervor, das lyrische und epische Elemente überformt, macht doch der Untergang des Einzelnen im Hervortreten des Unendlichen im Übergang gerade den Kern des Tragischen¹² aus.

Wird im ‚Werden im Vergehen‘ so etwas wie ein allgemeines Modell für die Mitwirkung der Dichtung am Prozess des Epochenwandels aufgezeigt, so erläutert Hölderlin im anfangs erwähnten Brief an Johann Gottfried Ebel vom 10. Januar 1797 eingehender die Aufgabe, die in der eigenen Zeit auf die Dichtung zukommt. Denn er war fest überzeugt, dass sein Vaterland vor der Herausforderung einer noch nie dagewesenen Wende stand: Deutschland sei ins „Chaos“ versunken, sei durch „eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Widersprüchen und

¹² Das heißt aber nicht, dass Hölderlin durch die Benennung der intellektuellen Anschauung als Grundton des tragischen Gedichts deren ursprüngliche Bedeutung als Vereinigungspunkt von Identität und Differenz wesentlich reduziere, wie von Annette Hornbacher behauptet wird: seit 1800 benutze Hölderlin den Terminus der intellektuellen Anschauung nicht mehr zur Bezeichnung der „ästhetischen Grunderfahrung insbesondere des Dichters“, sondern „ausschließlich, um ein Moment *innerhalb* des Tönewechsels zu bezeichnen. [...] sie ist jetzt der ‚Grundton‘ des tragischen Gedichts“ (Hornbacher [Anm. 3, 43]). Ein ähnliches Missverständnis bei Winfried Menninghaus: Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt a.M. 1987: „Hölderlin steigert die intellektuelle Anschauung nicht durch ihre Verschiebung aus der theoretischen Philosophie in die Ästhetik, er partikularisiert sie vielmehr. Denn sie figuriert letztlich nur noch als eine quasi-metaphorische Gattungsbezeichnung für den ‚Grundton‘ des ‚tragischen Gedichts‘“ (104). Eher ist das Gegenteil der Fall: Nicht wird die intellektuelle Anschauung reduziert, sondern das tragische Gedicht, dessen Grundton – wie es im Aufsatz ‚Über den Unterschied der Dichtarten‘ heißt – mehr als andere „aus dem Ganzen“ kommt und „der universellste ist“ (StA IV, 270), wird erhöht, es wird zur umfassendsten Repräsentation jenes Moments, der Untergang und Unendlichkeit paart. So fällt gerade in der Tragödie die Auflösung des alten ‚Zeichens‘ („das Zeichen [...] = 0“) und die Schöpfung des neuen mit dem Heraustreten des „Ursprünglichen“ zusammen (so in der Aufzeichnung ‚Die Bedeutung der Tragödien‘ [StA IV, 274]).

Kontrasten“ geprägt. In diesem Brief führt er eine lange Litanei von „Widersprüchen und Kontrasten“ auf, die allerdings „gewiß ein Vorboten außerordentlicher Dinge“ seien. Darauf ist seine Hoffnung gerichtet: „Ich glaube an eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten, die alles bisherige schaamroth machen wird.“ (StA VI, 229) Wie das brachliegende Potential an Bildung sich entfalten soll, wird nun ausführlicher im Brief an den Bruder vom 1. Januar 1799 (StA VI, 302–307) ausgeführt, wo Hölderlin die günstigen Einflüsse aufzählt, die auf den „deutschen Volkscharakter“ einwirken. Hauptbedürfnis der Zeit sei es, der „ziemlich bornirten Häuslichkeit“ der Deutschen entgegenzuwirken und „Allgemeinsinn“ (StA VI, 303) zu kultivieren. In diesem Sinne nennt Hölderlin die von Kant, dem „Moses unserer Nation“ inaugurierte „neue Philosophie“, die allerdings in ihrer Förderung der „Allgemeinheit des Interesses“ sich „zu einseitig“ an die „große Selbstthätigkeit der Menschennatur“ hält. Die „politische Lectüre“ erweitert ebenfalls den „Horizont der Menschen“, sie fördert auch die Ausweitung des Blicks auf die „weitverbreitete Menschengesellschaft und ihre großen Schicksale“ (StA VI, 304) – wobei sicherlich das Ereignis der Französischen Revolution die proklamierte politische Freiheit mit einem realen Nährboden versieht. Allerdings besteht die Gefahr, dass sich das neu erweckte politische Interesse so weit ausdehnt, „daß sich der Einzelne zu sehr im Ganzen verliert“ (StA VI, 305). Da also auch die „philosophisch-politische Bildung“ mit dem Nachteil behaftet ist, dass sie die Menschen nur „zu den wesentlichen, unumgänglich notwendigen Verhältnissen, zu Pflicht und Recht, zusammenknüpft“ (StA VI, 306f.), sei sie an sich „nichts weniger als hinreichend für die Bildung unserer Nation“ und müsse durch die oft verschmähte und bloß als „Spiel“ abgetane „Kunst, und besonders die Poësie“ (StA VI, 305) ergänzt und vollendet werden. Das Eigentümliche besonders der Poesie liegt nun darin, dass sie nicht im Allgemeinen verharrt, sondern auf dem Einzelnen, dem Individuellen, dem Besonderen aufbaut:

sie vereinigt sie [die Menschen] 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 [...]. (StA VI, 306)

Dank ihres Unendlichkeitsbezugs, der ihr eigenen Herstellung einer umfassenden Verbindung von Individuellem und Allgemeinerem, ist die Poesie somit der eigentliche Motor der ‚Bildung‘, der gerade in Wendezeiten die Gesinnungen und Vorstellungsarten so umformt, dass „alles Menschliche [...] in immer freieren und innigern Zusammenhang“ tritt (StA VI, 307): Sie ist vornehmlich dazu geeignet, den von der Zeit geforderten ‚Paradigmenwechsel‘ zu bewirken.

Diese so designierte Rolle der poetischen Verfahrungsweise als „Panacee“ (StA VI, 306) für die Bildung der Nation wird im Aufsatz ‚Über Religion‘¹³ (StA IV, 275–281) an Hand der Entstehung von religiösen Vorstellungen und der Bildung einer allgemeineren religiösen Gemeinschaft präzisiert. Es ist nicht zu verkennen, dass Hölderlin sich in seinem Verständnis von Religion weitgehend vom überlieferten christlichen Glauben gelöst hat, der ihn zeit seines Lebens so belastet hatte. Sein an die Theologen gerichteter Vorwurf, dass sie nur „aus einem dienstbaren Gedächtniß oder aus Profession“ (StA IV, 278) von einer Gottheit reden, trifft genau die Eingeschränktheit des Denkens, die der Theologie innewohnt. Die positive Offenbarung war ihm ein „Unding“ (An Sinclair, 24.12.1798, StA VI, 301). Die Religion ist für ihn nicht von einem transzendenten sinngebenden Bestimmungsgrund mit dazugehöriger ‚heiliger‘ Schriftensammlung und daraus abgeleitetem Dogma bestimmt; und von dem Mythos der einmaligen Gottessohnschaft und der Auferstehung des verstorbenen Menschen Jesus hat er sich distanziert – darauf läuft neben anderem das Fazit der nicht abgeschlossenen, aber in ihrer Zielrichtung eindeutigen Hymne ‚Der Einzige‘ hinaus, die Christus eben seiner Einmaligkeit entkleidet und der mythischen Gottessohnschaft der antiken Halbgötter angleicht. Unter Religion versteht Hölderlin nämlich keine Lehre und kein Dogma, keinen Glauben an Vorgeschiedenes, sondern die Herstellung einer von der individuellen Erfahrungswelt ausgehenden lebendigen Beziehung mit einer höheren

¹³ Zum Aufsatz ‚Über Religion‘ vgl. Helmut Bachmaier: Der Mythos als Gesellschaftsvertrag. Zur Semantik von Erinnerung, Sphäre und Mythos in Hölderlins Religions-Fragment. In: Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins, hrsg. von Helmut Bachmaier und Thomas Rentsch, Stuttgart 1987, 135–161. – Helmut Hühn: Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken, Stuttgart 1997, 67–116.

‚Sphäre‘. Die Herstellung eines solchen Zusammenhangs ereignet sich so, dass im Leben des einzelnen Menschen ein „Stillstand des wirklichen Lebens“ eintritt, bei welchem er vom „mechanischen Zusammenhang“ seines Lebens absieht, sich eine „Vorstellung“, ein „Bild“ (StA IV, 275) macht von einem weiterreichenden Zusammenhang, in dem sein Leben gleichsam aufs Unendliche hin geöffnet wird. In dieser Sphäre herrscht „ein Geist, ein Gott“ (StA IV, 278), sie ist die Grundlage von Hölderlins ‚ästhetisch‘ zu nennender Religionsvorstellung.

Die so entstehende einzelne ‚Sphäre‘ verbindet sich aber nun mit anderen, mit denen sie sich berührt, und zwar so, dass die individuellen „Vorstellungsarten“ sich zu gemeinsamen „Lebensweisen“ ausweiten, die in einem „harmonischen Ganzen“ zueinander finden:

Es ist [...] Bedürfniß der Menschen, [...] ihre verschiedenen Vorstellungsarten von Göttlichem [...] sich einander zuzugesellen, und so der Beschränktheit, die jede einzelne Vorstellungsart hat und haben muß, ihre Freiheit zu geben, indem sie in einem harmonischen Ganzen von Vorstellungsarten begriffen ist, und zugleich, eben, weil in jeder besondern Vorstellungsart auch die Bedeutung der besonderen Lebensweise liegt, die jeder hat, der nothwendigen Beschränktheit dieser Lebensweise ihre Freiheit zu geben, indem sie in einem harmonischen Ganzen von Lebensweisen begriffen ist. (StA IV, 279)

Wenn die erstrebte nationale ‚Bildung‘ darin bestehen soll, „alles Menschliche an uns und andern in immer freieren und innigern Zusammenhang [zu] bringen“ (An den Bruder, 1.1.1799, StA VI, 307), so wird nun im Religionsaufsatz dieser Anspruch für die Religion eingelöst. Im Gegensatz zur Religion der „Alten, wo jeder mit Sinn und Seele der Welt angehörte, die ihn umgab“ (ebd., 303), wo gleichsam der Rahmen fürs Religiöse schon vorgegeben war, wurzelt die ‚neue‘ Religion in individuellen ‚Vorstellungen‘ und ‚Bildern‘ (vgl. StA IV, 275), um sich aufs ‚Gemeinschaftliche‘ auszuweiten. In einem so verstandenen religiösen Zusammenhang ist die Kirche eben keine Institution, sondern eine „ästhetische Kirche“ (An den Bruder, 4.6.1799, StA VI, 330), Trägerin einer ästhetischen Religion.

Genauer zu bestimmen wäre noch der Stellenwert der Poesie im Zusammenhang der Bildung. Was heißt es eigentlich, wenn im Religionsauf-

satz Hölderlin das Fazit zieht: „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“ (StA IV, 281)? An anderen Stellen werden die Bestimmung der Poesie und die Bestimmung des Menschen überhaupt miteinander gekoppelt: Wenn es „der Gang und die Bestimmung des Lebens überhaupt ist, aus der ursprünglichen Einfalt sich zur höchsten Form zu bilden“ (StA IV, 261f.), so ist „der Gang und die Bestimmung des Menschen überhaupt“ auch „der Gang und die Bestimmung aller und jeder Poesie“ (StA IV, 263). Das Gemeinsame liegt in der Projizierung der individuellen Erfahrungswelt auf eine ‚höhere‘, letztlich ‚göttliche‘ Sphäre, die die Teilnahme an dem in dieser Sphäre herrschenden ‚Geist‘ erschließt. Der Unterschied liegt darin, dass der Dichter „des [poetischen] Geistes mächtig ist“ (so lautet ja der Anfangssatz der Abhandlung ‚Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes‘ [StA IV, 241]), während der – sagen wir – nicht poetische Mensch den „bildsamen Stoff“ darbietet, den die werdende Bildung umformt. Diese wird nun durch die ‚günstigen Einflüsse‘ gefördert, die Hölderlin im Neujahrsbrief an den Bruder aufzählt, als da sind die neuere Philosophie und die politische Entwicklung, die aber in der Poesie selbst kulminieren. Bei der Verbreitung von Bildung im Volk erfüllt der Dichter als bewusstes Organ der Poesie, als Schöpfer der der Zeit adäquaten neuen Sprache, jene Rolle des ‚Erziehers des Volks‘, die Hölderlin ihm im Namen Hyperions zugeordnet hatte. So schließt die Bestimmung des Dichters die menschliche Bildung in sich ein, erhebt sich aber in ihrer begründenden, stiftenden Funktion auch über diese hinaus. Oder anders gesagt: Das Treiben des Dichters, der ‚des (poetischen) Geistes mächtig‘ ist, der den Bildungsprozess gleichsam ‚hyperbolisch‘ übersteigt, ist ‚Poesie der Poesie‘. Es ist dann auch „die Hyperbel aller Hyperbeln“, „der kühnste und letzte Versuch des poetischen Geistes, [...] die ursprüngliche poetische Individualität, das poetische Ich aufzufassen“ (StA IV, 252), gleichsam von höherer Warte her zu begründen. So ist es nur konsequent, dass Hölderlin in vielen Gedichten die Vorstellung eines ‚Dichterberufs‘ (so lautet ein Gedichttitel) konzipiert, der dem Dichter eigene Sorgen aufbürdet (vgl. ‚Heimkunft‘, StA II, 99), ihm einen eigenen „Dichtermuth“ (StA II, 62, v.13) und eine Verantwortung abverlangt, der nur in einer Art von Dichtergemeinschaft zu genügen ist: „Wir, die Dichter des Volks“ (StA II, 62), heißt es in der Ode ‚Dichtermuth‘. Bei der in der Elegie ‚Brod und Wein‘ gestellten Frage: „wozu Dichter in dürftiger Zeit?“ wird oft

übersehen, dass hier von den Dichtern im Plural die Rede ist, die, wenn auch noch „ohne Genossen“, doch wie „des Weingotts heilige Priester“ sein sollen, die „von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht“ (StA II, 94, v.120–124). Zuversichtlicher geht es in der Elegie ‚Stutgard‘ zu: „fromm, wie die Alten, die göttlicherzognen / Freudigen Dichter ziehn freudig das Land wir hinauf“ (StA II, 88, v.57f.). Und im Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 begrüßt Hölderlin den Fortschritt seiner Dichterfreunde als ein „gutes Zeichen“ der werdenden Gemeinschaft: „Wir haben ein Schicksaal. Gehet es mit dem einen vorwärts, so wird auch der andere nicht liegen bleiben.“ (StA VI, 425)

Auch in einzelnen späten Hymnen kommt die Aufgabe der ‚Dichter des Volks‘ im Prozess der Entstehung von nationaler Bildung deutlich zur Sprache. Wenn Hölderlin sich auch durchaus bewusst war, dass er noch als einsamer Sänger allein sprach, ist seine Hymnendichtung dem Ziel der Ausweitung der Einzelstimme zum Chor des Volks – und das heißt: der Bildung von ‚Gemeinsinn‘ – verpflichtet. So lautet der erste Vers der Fragment gebliebenen Hymne ‚Der Mutter Erde‘ (StA II, 123–125), die als auf drei Stimmen verteilter Bardengesang angelegt ist: „Statt offner Gemeine sing’ *ich* Gesang.“ (v.1 [Hervorhebung hinzugefügt]) Der erste Sänger ist von der Hoffnung getragen, sein so bescheiden eingeleiteter Gesang könne an Kraft und allgemeiner Geltung gewinnen:

*So spielt von erfreulichen Händen
Wie zum Versuche berührt, eine Saite
Von Anfang. Aber freudig ernster neigt
Bald über die Harfe
Der Meister das Haupt und die Töne
Bereiten sich ihm, und werden geflügelt
So viele sie sind und zusammen tönt es unter dem Schläge
Des Wekenden und voll, wie aus Meeren schwingt
Unendlich sich in die Lüfte die Wolke des Wohllauts.*

*Doch wird ein anderes noch
Wie der Harfe Klang
Der Gesang seyn
Der Chor des Volks. (v.2–14)*

Der zweite Sänger blickt dagegen auf vergangene Traditionen zurück, an die sich jedoch nicht mehr anknüpfen läßt. Zwar hört man öfters des „alten Priesters Gesänge“, die aber „unserer Seele Geheimniß“ nicht aussprechen, und die alten „Tempelsäulen stehn / Verlassen in Tagen der Noth“. Im „Waffensaale“ vergangener heroischer Zeiten schaut man die Rüstungen tatenlos an, aber „keiner darf es versuchen“, sie wieder anzulegen: „in müßigen Zeiten [...] ziemt ein Feiergewand [...] sich nicht“ (v. 40–50). Weder im ewigen Rhythmus der Natur noch im Wechsel der Zeiten finden sich die Menschen zurecht: Nicht nur bliebe im konstanten Rhythmus der ewigen Natur der Gott „nahmlos“, auch die „Wetterflammen“ der Zeit, in denen er auch seine „Zeichen“ setzt, blieben wirkungslos, wenn die Gemeinde sich nicht im Gesang zu vereinen vermöchte:

*unaussprechlich wär er wohl
Und nirgend fänd er wahr sich unter den Lebenden wieder
Wenn zum Gesange nicht hätt ein Herz die Gemeinde. (v. 18–20)*

So wie Hölderlin auch sonst (man denke an die Briefe an Böhlendorff) bei aller Anerkennung des antiken Vorbilds die Notwendigkeit eines ‚hesperischen‘ Neuanfangs betont, so soll die neue Bildung eben nicht als Endpunkt einer fortschreitenden Entwicklung entstehen, sondern als ein Neuanfang, der über die Zeiten hinweg ins Leben gerufen wird. Denn

*[...] die Zeiten des Schaffenden sind,
Wie Gebirg,
Das hochaufwoogend von Meer und Meer
Hinziehet über die Erde [...]. (v. 67–70)*

Eine Gebirgskette ist eine laufende Folge mit einzelnen herausragenden Höhepunkten, die im Fortlaufenden eingebettet sind und – metaphorisch – die Erinnerung an den ‚Urgrund aller Werke und Taten der Menschen‘ mit sich tragen, aber infolge ihres ‚Gipfelcharakters‘ jeweils einen Umschwung bewirken, aus dem eine neue, aus Höherem gespeiste Richtung hervorgeht.

In der Hymne ‚Friedensfeier‘ (StA III, 533–538) ist einmal die inaugrierende Rolle der Einzelstimme des Dichters (das sprechende Ich

des Gedichts ist quasi der Gastgeber, unter dessen Ägide die „liebenden Gäste“ [v. 12] zur Friedensfeier eingeladen werden), zum andern die umfassende Vielfalt der eingeladenen Gäste festzuhalten. Zwar hat die Feier des Friedens einen aktuellen politischen Anlass (den Frieden von Lunéville), eingeladen werden aber nicht – oder nicht nur – zeitgenössische Figuren, sondern symbolisch-stellvertretend Gäste, die die ganze politische, religiöse, ja auch mythologische Geschichte der Menschheit verkörpern und sich zu einem fast endzeitlich anmutenden Festtag versammeln. Dem Gastgeber steht nicht nur die „Ansicht der weitverbreiteten Menschengesellschaft und ihrer großen Schicksaale“ (An den Bruder, 1. 1. 1799, StA VI, 304) zu Gebote, er läßt all die „Unsterblichen“ ein, die „bei Gesang gastfreundlich untereinander / In Chören gegenwärtig“ (v. 105f.) sind, auch die Teilnahmeberechtigung des dunkel „umschatteten“ (v. 49) Christus¹⁴ begründet er. Wenn das „Gespräch“, an dem die Menschen bisher beteiligt sind, in „Gesang“ (v. 92f.) übergeht, ist der Dichter gleichsam der Chorleiter. Das ist für unsere Fragestellung in doppelter Hinsicht von Bedeutung. Einmal wird die Berufung zum Dichter (um auf Hölderlins Terminologie zurückzugreifen) in dem ‚hyperbolischen‘ Übersteigen zum allumfassenden Blick der intellektuellen Anschauung gegründet; zum andern ist dieser übergeordnete Blickpunkt die Voraussetzung für die im ‚Chor‘ symbolisierte Bildung einer neuen umfassenden nationalen Ganzheit.

Es wäre nun weiter zu fragen, inwiefern die Vereinigung im ‚Chor des Volks‘ oder in der Herausbildung von religiösen Vorstellungen in bezug auf die höhere ‚Sphäre‘ sich etwa auf den politischen Bereich erstreckt: Wie soll die Nation auch zur politischen Gemeinschaft erzogen werden? Schließlich ist schon Hölderlins Empedokles, der ‚zum Dichter Geborene‘ (den aber das Schicksal seiner Zeit zum tragischen Opfer bestimmte) ein „religiöser Reformator“ und „ein politischer Mensch“ (StA IV, 161). Wenn nun ‚alle Religion ihrem Wesen nach poetisch‘ ist, so wäre

¹⁴ Christus wird einerseits wegen seines durch seine Hinrichtung jäh abgebrochenen Wirkens (während der Tod etwa seines Bruders Dionysos dagegen Teil seines Wesens und seiner Sendung ist) nur nach einem kurzen Zögern eingeladen, andererseits ist er als zugleich realer Mensch und mythologische Figur ein besonderer Gast, der den modernen Menschen näher steht als seine Brüder und gleichsam das Ende der mythologischen Welt darstellt: „Christus aber ist / Das Ende.“ (StA II, 751)

in einem ähnlichen Sinne auch alle Politik ‚ihrem Wesen nach poetisch‘, zumindest insofern sie die Menschen in Freiheit zueinander führt. Der Anspruch auf die Allgemeingültigkeit der poetischen Konstituierung von menschlicher Gemeinschaft wird von Hölderlin schon recht umfassend verstanden. Das bezeugt ja schon die soeben genannte Hymne ‚Friedensfeier‘, die ja auf ein politisches Ereignis zurückgreift. Der Brief vom 24. Dezember 1798 an Isaak von Sinclair (StA VI, 299–301) ordnet den religiösen, den politischen und den philosophischen Kontext dem Prinzip der „nothwendigen Gleichheit nothwendig verschiedener höchster Prinzipien und reiner Methoden“ (An Schiller, 2.6.1801, StA VI, 422) zu:

Es ist auch gut, und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objectlos [...]. Alles greift in einander und leidet, so wie es thätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und in aller Schärfe genommen, ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie [...] so gut ein Unding, als eine positive Offenbarung [...].

(StA VI, 300f.)

Hier bündelt sich vieles zusammen: die politische Kritik (an der absoluten Monarchie); die philosophische (etwa an der Philosophie Fichtes, gegen dessen absolutes Ich Hölderlin schon früher den Vorwurf der Objektlosigkeit erhoben hatte); und die Religionskritik an jenem auf Offenbarung beruhenden dogmatischen Glauben, dem er sich mit Mühe entwandten hatte. In diesem Sinne überträgt er auf das Politische ein Prinzip, das er in bezug auf die Religion im einzelnen veranschaulicht hatte:

Resultat des Subjectiven und Objectiven, des Einzelnen und Ganzen, ist jedes Erzeugniß und Product, und eben weil im Product der Antheil, den das Einzelne am Producte hat, niemals völlig unterschieden werden kann, vom Antheil, den das Ganze daran hat, so ist auch daraus klar, wie innig jedes Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt und wie sie beide nur Ein lebendiges Ganze ausmachen, das zwar durch und durch individualisirt ist und aus lauter selbstständigen, aber eben so innig und ewig verbundenen Theilen besteht.

(Ebd., 301)

Die selbständigen und durch und durch individualisierten, aber innig verbundenen Teile eines lebendigen Ganzen sind im politischen Zusammenhang sicherlich auch die Staatsbürger – die Ausbalancierung des Einzelnen und der Allgemeinheit im Staatsgefüge entspricht der Verteilung der poetisch evozierten Ganzheit und des stofflich Individualisierten in der poetischen Verfahrensweise. Fast könnte man sagen, ein republikanisch-demokratisch gebildeter Staat hätte nach Hölderlins Vorstellung eine ‚poetische‘ Verfassung.

Gerade in der Verbindung von poetischer mit politischer Bildung berühren sich Hölderlins Ausführungen mit den Briefen Schillers zur ‚ästhetischen Erziehung‘, auf die Hölderlin auch mit der Ankündigung des eigenen Programms Bezug genommen hatte: seine „philosophischen Briefe“ sollten in direkter Entgegnung den Titel „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ tragen (An Niethammer, 24.2.1796, StA VI, 203). Schillers Briefe sind ja als Antwort auf die Verheißungen und Bedrohungen der Französischen Revolution entstanden, die den ‚Vernunftstaat‘ als Ziel ins Auge fasste, dem aber Schiller den ‚ästhetischen Staat‘ als zumindest vorläufig anzustrebendes Ziel entgegensetzt. In dem von Schiller so genannten ‚ästhetischen Zustand‘ treffen sich die gegensätzlichen Triebe – ‚Formtrieb‘ und ‚Stofftrieb‘, Freiheit und Notwendigkeit – gleichsam in der Mitte in einem freien Spiel der Kräfte, das sich durch unbegrenzte Potentialität auszeichnet. Für Schiller ist aber in dem ästhetischen Zustand der Mensch infolge dieser ungebundenen Potentialität gleich ‚Null‘¹⁵, also noch indifferent, undeterminiert, „Repräsentant der Gattung“, „Individuum und [...] Gattung“ zugleich¹⁶, während Hölderlin ja bei der poetisch inspirierten Eingliederung des Einzelnen ins Allgemeine gerade die Eigentümlichkeit des Einzelnen erhalten wissen will. An diesem Punkt hat Hölderlin Schiller doch im Sinne gehabt, wenn er der Vorstellung der Vereinigung der Menschen im Spiel vorhält, dass sie „nur dadurch vereinigt sind, daß jeder sich vergift und die lebendige Eigentümlichkeit von keinem zum Vorschein kömmt“ (An den Bruder, 1.1.1799, StA VI, 305). Bei Schiller – vielleicht auch für Schiller selbst – ist es nicht ganz eindeutig,

¹⁵ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Schillers Werke (Nationalausgabe), Bd. 20, Weimar 1962; 13. Brief, 349.

¹⁶ Ebd., 27. Brief, 411.

ob der ästhetische Zustand eine Stufe oder das erstrebte Endziel bildet. Wenn nun der ästhetische Zustand eher ein Durchgangsstadium ist, wie in folgender Formulierung: „Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen“¹⁷, so wäre der so konzipierte ‚Vernunftstaat‘ eben eine Verkörperung jener Herrschaft des Moralprinzips, gegen dessen kategorische Gültigkeit Hölderlin sich wandte. In genauer Entsprechung heißt es bei Schiller in poetologischer Hinsicht, dass in der Dichtung im Zusammenwirken von Form und Stoff der „Stoff durch die Form vertilgt“¹⁸ wird, während bei Hölderlin – wie gesagt – der poetische Geist seine ‚Mächtigkeit‘ gerade darin zeigt, dass er für die Beschaffenheit des Stoffs ‚rezeptiv‘ ist und sich von ihr in gegenseitiger Wechselwirkung mitbestimmen lässt. Damit hängt zusammen, dass die ‚Bildung‘ des einzelnen Menschen viel stärker durch seine Individualität, die Eigentümlichkeit seiner Beziehung zur höheren ‚Sphäre‘ geprägt ist als bei Schillers ‚ästhetischem Zustand‘. Bezüglich der praktischen Erreichbarkeit des Ziels der ästhetischen Erziehung liegen die beiden auch weit auseinander. ‚Existieren‘ könnte ein Staat des ‚schönen Scheins‘ – so räumt Schiller im letzten Absatz seiner Briefe etwas schamhaft ein – allenfalls in „einigen wenigen erlesenen Zirkeln“¹⁹. Von dem „Ideal einer Volkserziehung“, mit dem Hölderlin 1795 „schon lange“ umgegangen sein will (An Hegel, 26. 1. 1795, StA VI, 156), ist keine Rede. Aus Hölderlins Sicht liegt der Mangel wohl darin, dass Schiller nicht über den grundsätzlichen Dualismus Kantischer Prägung hinausgegangen und hinter der von Fichte verkündeten und in der intellektualen Anschauung weiter gedachten Lehre von der Spontaneität des Ich zurückgeblieben war. Demgegenüber entwirft Hölderlin einen dynamischen Bildungsprozess der Wechselwirkung, der ferner – und dieser wesentliche Gesichtspunkt ist Schiller wie Kant fremd – vom Erlebnis jenes ekstatischen, hyperbolischen Begeisterungsmoments gesteuert wird, der das Privileg der Poesie begründet. Insofern also Hölderlin nicht von Schillers Ideal des ‚Vernunftstaates‘ ausgeht, der ihm sicherlich wie Unterwerfung unter eine andere Art von Herrschaft vorkam, sondern von einem Zusammenschluss durch und durch

¹⁷ Ebd., 24. Brief, 388.

¹⁸ Ebd., 22. Brief, 382.

¹⁹ Ebd., 27. Brief, 412.

individualisierter Teile zu einem lebendigen Ganzen, hat er vielleicht tatsächlich den Gesichtspunkt einer ästhetischen Erziehung „vester und umfassender“ (An Schelling, Juli 1799, StA VI, 346) gesetzt, als ihm bisher bekannt war.

Am Schluss der Hymne ‚Andenken‘ (StA II, 188f.) stehen drei anscheinend nur lose miteinander verbundene Sätze, die doch in ihrer komplementären Entgegensetzung ein entscheidendes Wort Hölderlins zu seiner Konzeption der poetischen Verfahrungsweise und ihrer bildungsstiftenden Funktion enthalten:

*[...] Es nehmet aber
Und giebt Gedächtniß die See,
Und die Lieb' auch heftet fleißig die Augen,
Was bleibt aber, stiften die Dichter. (v.56–59)*

Die See (das Meer) ist die „Quelle“ (v.39), aus der alles Entstehende und Vergehende stammt: „Es beginnt nemlich der Reichtum / Im Meere.“ (v.40f.) An diese Quelle gehen nun eben die „Freunde“ (das sind „Bellarmin / Mit dem Gefährten“ [v.37f.], wobei letzterer nur der werdende Dichter Hyperion sein kann), die zwar „einsam“, weit entfernt von den „Feiertagen der Stadt“ (v.45–47) wohnen, dafür aber „Aus ewigheiterer Seele [...] kundig der See“²⁰ sind und auch bei dem Auf und Ab der tosenden Welle an der immerwährenden Ganzheit des Grundes alles Werdens und Vergehens nicht zweifeln: im Sinne des Entwurfs ‚Kolomb‘ wären sie ‚Seehelden‘ (vgl. StA II, 242, v.1–3) zu nennen. Dem wird im folgenden Satzteil ein anderes Bild entgegengestellt, ein Bild nämlich, an das die ‚Liebe die Augen heftet‘, da es das Schöne in seiner Vollendung festhält. Gemeint ist die Stadt Bordeaux, die ein Bild von schön ausbalancierten Gegensätzen bietet, und zwar gerade zur Zeit des Äquinoktiums, wo „gleich ist Nacht und Tag“ (StA II, 188, v.21) und wo ferner an der „luftigen“ Landspitze die sich

²⁰ So lautet Hölderlins Würdigung Heineses, dem ursprünglich die letzte Strophe der Rhein-Hymne galt und der im Gegensatz zum sprechenden Ich, dem „die Welle [...] im Ohr [tost]“, die Gegensätze von Erde und Licht, See und Land souverän überschaut. So zeigt sich der dichterische „Genius“, der „vom Aether gesendet“ ihm „um die Stirne“ ist (StA II, 729). (Nach dem Tod Heineses rückte Isaak von Sinclair auf seine Stelle im Gedicht nach.)

vereinenden Ströme, Garonne und Dordogne, sich zusammen ins Meer ausgießen, „meerbreit“ (v. 55) ausgehen, wo also Strom und Meer – das Einzelne und das Ganze – ihre harmonische Verbundenheit miteinander feiern. Die Vereinigung dieser beiden Momente bringt als gleichsam schöpferischer Moment die poetische Sprache hervor, deren „Sicherheit“ die „höchste Art des Zeichens“ (An Böhlendorff, 1802, StA VI, 433) ist, das „Ein Bleibendes“ (StA II, 801, v. 59) stiftet. So lautet der Schlussvers: „Was bleibt aber, stiften die Dichter“ (StA II, 189, v. 59). – Hierin bewahrt sich aber nun auch der innige Zusammenhang von der poetischen Verfahrensweise und der Bildung zur Humanität, die eben auch vom Dichter gestiftet wird.