



STUDIEN ZU LITERATUR UND RELIGION

BAND 2

Jakob Helmut Deibl

# Abschied und Offenbarung

Eine poetisch-theologische Kritik am Motiv  
der Totalität im Ausgang von Hölderlin



J. B. METZLER

---

# **Studien zu Literatur und Religion / Studies on Literature and Religion**

Band 2

**Reihe herausgegeben von**

Wolfgang Braungart, Bielefeld, Deutschland

Joachim Jacob, Gießen, Deutschland

Jan-Heiner Tück, Wien, Österreich

**Wissenschaftlicher Beirat:**

Anton Bierl, Basel, Schweiz

Alfred Bodenheimer, Basel, Schweiz

Jörg Lauster, München, Deutschland

Angelika Neuwirth, Berlin, Deutschland

Almut-Barbara Renger, Berlin, Deutschland

Noch in den 1980er Jahren war zumindest in der westlichen Welt die Auffassung verbreitet, das ‚Ende der Religion‘ stehe unmittelbar bevor. In den letzten Jahren ist allerdings – nicht zuletzt unter dem Eindruck weltweiter religionspolitischer Konflikte – unübersehbar geworden, dass es in den Lebenswelten der Gegenwart eine anhaltende und vielfältige Präsenz von Religion gibt. Die geistes- und kulturwissenschaftliche Forschung hat daher manche pauschale Vorstellung von ‚Moderne‘ und ‚Säkularisierung‘ revidieren müssen und Religion bzw. Formen des Religiösen wieder als ein aktuelles und brisantes Forschungsthema entdeckt. Auch die Literaturwissenschaften haben begonnen, die vielfältige Präsenz der Religion in den postsäkularen Gesellschaften neu als Herausforderung aufzunehmen; dabei geht es, über die Aufarbeitung stofflich-motivischer Bezugnahmen hinaus, auch um Funktion und Bedeutung von Religion für die Literatur.

Die neue Reihe *Studien zu Literatur und Religion* möchte der Erforschung dieser historisch-systematischen Zusammenhänge zwischen Kunst bzw. Literatur und Religion von der Antike bis zur Gegenwart ein neues Forum bieten. Gegenstandsbereich der Untersuchungen können dabei alle Weltreligionen und religiösen Phänomene wie das ganze Spektrum literarischer Formen sein. Angesprochen sind insbesondere Literaturwissenschaft, Theologie, Judaistik und Islamwissenschaft, Religions- und Kulturwissenschaft.

Die Reihe steht sowohl Monographien als auch profilierten Sammelpublikationen und Editionen offen, interdisziplinären wie interdisziplinär relevanten Arbeiten.

Weitere Bände in der Reihe

<http://www.springer.com/series/15855>

---

Jakob Helmut Deibl

# Abschied und Offenbarung

Eine poetisch-theologische Kritik  
am Motiv der Totalität im Ausgang  
von Hölderlin



**J.B. METZLER**

Jakob Helmut Deibl  
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo  
Roma, Italien

ISSN 2520-8810

ISSN 2520-8829 (electronic)

Studien zu Literatur und Religion / Studies on Literature and Religion

ISBN 978-3-476-04887-5

ISBN 978-3-476-04888-2 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-04888-2>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

J.B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart (Abbildung auf Basis einer Vorlage von Wolfgang Braungart und Lukas Gutsfeld)

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Die  
Sphäre  
die höher  
ist, als  
die des  
Menschen  
diese ist  
der Gott

Friedrich Hölderlin, *Stuttgarter Foliobuch*, 33/17r

... Neues und Altes.  
*Matthäus-Evangelium* 13,52

Als ob die Erneuerung der Sprache von einem Entschluss ausgehen würde und  
nicht von einem Gedicht.  
Karl Kraus, *Die Sprache*, 15

---

## Danksagung

Ohne einen *Resonanzraum der Freundschaft* und sich gastfreundlich öffnende Orte hätte kein Wort dieser Arbeit, die ich im Jänner 2018 als Habilitationsschrift an der Universität Wien eingereicht habe, geschrieben werden können.

Ich danke Kurt Appel, dass er in einer Phase inhaltlicher Leere, die mich geraume Zeit begleitete, den Namen Hölderlin ins Spiel gebracht hat. Ohne zunächst ein weiteres Wort darüber zu wechseln, hat sich davon ausgehend ein Versuch der Annäherung an seine Dichtung entfaltet. Den Boden dafür haben in theologischer Hinsicht Johann Reikerstorfer und Kurt Appel und in philosophischer Hinsicht der Lesekreis zur *Phänomenologie des Geistes* gelegt. Dafür danke ich Friedrich Kern, Thomas Auinger, Alfred Dunshirn und Marie-Theres Igréc.

Lange vor Schluss hätte ich die Arbeit aufgegeben, hätten mich nicht Daniel Kuran, Lisa Achathaler, Anna Kontriner, Isabella Bruckner, Marlene Deibl, Sara Walker, Katharina Limacher und Martin Eleven ermutigt weiterzuschreiben und mich in ihrem Büro immer wieder gastfreundlich aufgenommen. Daniel Kuran danke ich für die genaue Lektüre der im engeren Sinne philosophischen Passagen der Arbeit, Lisa Achathaler dafür, dass sie den großen Bogen der Arbeit im Blick behalten hat.

Zahlreiche Kolleginnen und Kollegen an der Universität Wien haben sich als wichtige Gesprächspartnerinnen und -partner erwiesen und mich unterstützt. Mein besonderer Dank gilt den Mitgliedern der Forschungsplattform *Religion and Transformation in Contemporary Society*, jenem Projekt, das mir in den vergangenen Jahren so wichtig geworden ist. Für ihre Unterstützung danke ich Rudolf Kaisler, Hans Schelkshorn, Gerald Hödl, Stefan Hammer, Rudolf Langthaler, Sigrid Müller, Regina Polak, Astrid Mattes, Wolfgang Treitler und Hans Pock.

Sabine Doering, Karlheinz Ruhstorfer und Knut Wenzel haben die Arbeit sehr genau gelesen und ihr Habilitationsgutachten schon als eine Antwort auf sie verfasst. Wolfgang Braungart, Joachim Jacobs und Jan-Heiner Tück danke ich für die Aufnahme der Arbeit in ihre Reihe, Oliver Schütze für die Betreuung der Arbeit von Verlagsseite. Violetta Waibel, Martin Voehler und Johann Kreuzer sei Dank gesagt, dass sie mir den Kontakt zur Hölderlin-Gesellschaft ermöglicht haben.

Raimund Stadlmann und Anton Hofmann danke ich für die sprachliche Korrektur der Arbeit.

Meinen Brüdern Stefan und Johannes danke ich für die häufigen Treffen, die Fahrten nach Triest und das nicht abreiende Gespräch, in welchem ich sehr viel gelernt habe.

Isabella Guanzini, David Novakovits, Simone Pesendorfer, Mattia Coser, Raimund und Angela Stadlmann, Ines Schaberger, Ursula Prllinger und Sibylle Trwger danke ich für ihre freundschaftliche Verbundenheit.

Meinen Eltern Helmut und Rita Deibl danke ich für ihren Rückhalt seit vielen Jahren.

Dem Konvent des Stiftes Melk, besonders den bten Georg und Burkhard, P. Martin und P. Lukas danke ich für ihr Interesse und die Möglichkeit des langen Studiums in Wien. P. Wilfried, der meine Arbeit immer sehr unterstützt hat, konnte ich noch von der Abgabe der Habilitation erzählen, wenige Tage danach ist er verstorben.

Emira, Fuad und Michaela vom Restaurant Giorgina in der Bankgasse (1010 WIEN) haben einen gastfreundlichen Ort geschaffen, an dem wir uns an vielen Abenden willkommen fühlen durften.

... und kühl und  
Ruhig zu tieferem Freundesgesprche die Nacht?  
(*Stuttgard. An Siegfried Schmidt.*, VV 12 f.; HF 12)

---

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> . . . . .	1
1.1	Textgrundlage und Siglen . . . . .	1
1.2	Standpunkt . . . . .	3
1.3	Eine theologische Annäherung an das Werk Hölderlins? . . . . .	15
1.4	Quellen und Bezugspunkte . . . . .	27
1.5	Gang der Arbeit . . . . .	36
<b>2</b>	<b>Figuren des Verlustes: Von den Anfängen bis zum Ausgang aus den Tübinger Hymnen</b> . . . . .	41
2.1	Die Frage nach Gott und dem Menschen als Ausgangspunkt von Hölderlins Werk: <i>M. G.</i> und <i>Die Nacht</i> . . . . .	42
2.2	Verlust der Unmittelbarkeit: <i>Die Meinige</i> und <i>Die Unsterblichkeit der Seele</i> . . . . .	48
2.3	Stille als Ort der Offenbarung: <i>Die Stille</i> . . . . .	55
2.4	Die Entdeckung der „Sphäre“ in der Tübinger Zeit: <i>Hymnus an die Göttin der Harmonie</i> . . . . .	66
2.5	Geschichte und Natur: <i>Griechenland. An Stäudlin</i> und <i>An die Natur</i> . . . . .	91
<b>3</b>	<b>Umbrüche: Dichtung sprachlicher Sphären</b> . . . . .	113
3.1	Philosophische Annäherung an den Begriff der Sphäre: <i>Fragment philosophischer Briefe</i> . . . . .	114
3.2	Dichterische Annäherung an die Begriffe Äther und Strahl: <i>An Herkules</i> und <i>Diotima</i> . . . . .	120
3.3	Dichtung sprachlicher Sphären: <i>An den Äther</i> und <i>Der Wanderer</i> . . . . .	123
3.4	Die Suche nach dem Göttlichen und die abendliche Zeit: <i>Sonnenuntergang</i> . . . . .	144
3.5	Sprache und Verwandlung: <i>Der Prinzessin Auguste von Homburg</i> und <i>Aus stillem Hauße senden</i> . . . . .	147
3.6	Trennung von menschlicher und göttlicher Sphäre und Aufbruch zu einer neuen Erzählung: <i>Der Abschied</i> . . . . .	157

<b>4</b>	<b>Übergänge: Hölderlins Dichtung nach 1800</b> . . . . .	167
4.1	Übergang: <i>Das untergehende Vaterland</i> . . . . .	168
4.2	Die Sphäre von Mensch und Gott: <i>Wie wenn am Feiertage</i> . . . . .	171
4.3	Die Sprache als Sphäre: <i>Am Quell der Donau</i> . . . . .	198
4.4	Der Text als Sphäre: <i>Patmos</i> . . . . .	215
<b>5</b>	<b>Turmgedichte</b> . . . . .	255
5.1	Die Offenbarkeit Gottes als Sphäre der Dichtung: <i>In lieblicher Bläue</i> . . . . .	255
5.2	Wiederkehr der Verschränkung der Frage nach Gott und dem Menschen: <i>Was ist der Menschen Leben</i> . . . und <i>Was ist Gott</i> . . . . .	258
5.3	Eine neue Form der Unmittelbarkeit: <i>Der Frühling</i> . . . . .	261
<b>6</b>	<b>Epilog – Momente einer poetischen Theologie</b> . . . . .	265
6.1	Sphäre und Offenbarung . . . . .	266
6.2	Theologie als freundschaftliche Anrede und Verabschiedung . . . . .	275
6.3	Abschied vom Gedanken der Unmittelbarkeit des Ursprungs und der Vollendung als Totalität . . . . .	288
6.4	Abschied und Offenbarung . . . . .	293
6.5	Erneuerung der Sprache im Gedicht und aus dem biblischen Text . . . . .	301
<b>Literatur</b>	. . . . .	305
A.1	Werke Hölderlins . . . . .	305
A.2	Hölderlin-Jahrbuch . . . . .	305
A.3	Andere zitierte Werke . . . . .	306
A.4	Nachschlagewerke und Internetquellen . . . . .	310
<b>Register der Gedichte</b>	. . . . .	311

## 1.1 Textgrundlage und Siglen

Tritt die Beschäftigung mit Hölderlins Werk aus dem Bereich individueller Lektüre in den Raum gemeinsam geteilter Auseinandersetzung, muss ein Hinweis auf die textliche Grundlage des Gespräches gegeben werden. Die Verständigung darüber ist nicht allein technischer Natur. Wer heute Hölderlins Werk liest und interpretiert, ist in eine Suche nach Wort und Text und deren Zusammenhalt mithineingenommen, wie sie auch den Autor selbst unaufhörlich umgetrieben hat: Hölderlins Dichtung spricht sich zunehmend als Behauptung des Wortes gegen eine drohende Sprachlosigkeit aus. Durch einen Prozess immer weiter gehender Überarbeitung stehen seine Texte in der Spannung des Strebens nach endgültiger Gestalt und der Auflösung jeglicher fixierter Form. Schließlich sucht seine Dichtung den Zusammenhalt der Einzeltexte, Fragmente, Bruchstücke und Segmente in Sammlungen, die etwas Bleibendes ausdrücken, einen ihnen allenfalls zugemessenen Gesamtsinn aber verabschieden. Mit diesen Überlegungen hinsichtlich der Textgrundlage für ein Gespräch über Hölderlins Werk ist bereits ein Feld weitreichender Fragestellungen und unterschiedlicher Disziplinen eröffnet: Ist die Suche nach dem Wort, das Eintritt in die Sprache bedeutet, nicht immer schon Thema der Philosophie gewesen? Ist die Frage nach dem Text, seiner Gestalt und Gliederung, seinem semantischen und performativen Charakter, seinem Aufbau wie seinem Abbrechen nicht genuines Interesse der Literaturwissenschaft? Und hat die Frage nach einem bleibenden, mehr oder minder verbindlichen (d. h. kanonischen) Zusammenhalt einzelner Texte, die Frage nach Rekapitulation des Fragmentarischen, Bruchstückhaften und dessen, was lediglich Segment ist, nicht theologische Konnotationen?

Gedichte Hölderlins werden, wenn nicht anders angegeben, nach der von Michael Knaupp herausgegebenen *Münchener Ausgabe* zitiert. Die *Bremer Ausgabe* von D.E. Sattler ist hinsichtlich der zeitlichen Einordnung der Texte die wichtigste Quelle. Für die Suche nach Sekundärliteratur zu den einzelnen Gedichten ist die zweisprachige Ausgabe von Luigi Reitani *Tutte le liriche* eine unerlässliche Hilfe. Die Beschäftigung mit dem *Homburger Folioheft* kann auf die Faksimile Edition der

*Frankfurter Hölderlin Ausgabe* nicht verzichten. Bei den *Theoretischen Schriften* Hölderlins bildet die Ausgabe von Johann Kreuzer durch ihre den Text begleitenden Anmerkungen eine wichtige Unterstützung.

Gedichte bzw. Passagen von Gedichten, auf die ich mich im Folgenden genauer beziehen werde, sind in der Arbeit vollständig abgedruckt. Dies soll dem Leser, der Leserin ermöglichen, die Ausführungen am Text nachzuvollziehen und sie kritisch zu überprüfen, auch wenn man die mehrbändigen wissenschaftlichen Gesamtausgaben gerade nicht bei sich führt.

Verweise auf Gedichte Hölderlins im Fließtext erfolgen unter Nennung des Titels (kursiv) und der entsprechenden Verse mittels arabischer Zahlen (ohne Autorenangabe). Bezieht sich ein Zitat erkennbar auf ein zuvor (teilweise) wiedergegebenes oder genanntes Gedicht, wird lediglich die entsprechende Versanzahl angegeben (in Klammern gesetzt), um den Textfluss nicht über Gebühr zu unterbrechen. Bei Zitaten, die in den Fließtext integriert sind, wird der Beginn eines neuen Verses mit Schrägstrich (/), der Beginn einer neuen Strophe mit doppeltem Schrägstrich (//) angezeigt. Die Zählung der Strophen erfolgt mittels lateinischer Zahlen.

Das literarische Werk Hölderlins ist philologisch exzellent erschlossen. Ich beziehe mich im Folgenden häufig auf die Kommentare der *Münchener Ausgabe*, der *Großen Stuttgarter Ausgabe*, der Ausgabe im *Deutschen Klassiker Verlag* und von *Tutte le liriche*. Bei Artikeln aus dem Hölderlin-Handbuch und aus den Hölderlin Jahrbüchern werden Verfasser oder Verfasserin und Titel sowie die Stelle des jeweiligen Artikels im Hand- bzw. Jahrbuch angegeben, deren vollständige Zitation (ohne Nennung der Autoren und Autorinnen der zitierten Beiträge) findet sich im Literaturverzeichnis.

Die Wiedergabe neutestamentlicher Texte erfolgt grundsätzlich nach dem sehr nahe am griechischen Originaltext orientierten *Münchener Neuen Testament*, glättet aber manchmal die Wortstellung zwecks leichter Lesbarkeit. Gegebenenfalls erfolgt auch ein Vergleich mit dem griechischen Text von Nestle-Aland.

Häufig verwendete Werke werden folgendermaßen abgekürzt:

- BA Bremer Ausgabe
- HJb Hölderlin-Jahrbuch
- FHA Frankfurter Hölderlin Ausgabe
- MA Münchener Ausgabe
- KA Ausgabe im Deutschen Klassiker Verlag
- KdU Kritik der Urteilskraft
- PhdG Phänomenologie des Geistes
- StA Große Stuttgarter Ausgabe
- TS Theoretische Schriften
- TL Tutte le liriche

## 1.2 Standpunkt

Vorliegende Arbeit hat zwei Anliegen, die weit auseinander zu liegen scheinen. Zum einen versucht sie, ausgehend vom Begriff des Abschieds, einen Beitrag zur Diskussion um das Konzept der Offenbarung in christlicher Theologie zu leisten. Zum anderen gibt sie eine möglichst genaue Lektüre einiger Gedichte Friedrich Hölderlins. Dabei ist die Arbeit einerseits von der Überzeugung getragen, dass der bislang in der Theologie wenig rezipierte Dichter und Philosoph Hölderlin interessante Impulse für eine gegenwärtige Theologie zu geben vermag, die einen in sich geschlossenen Binnendiskurs verlassen möchte. Andererseits geht sie davon aus, dass ein theologischer Zugang zu Hölderlins Werk Zusammenhänge, Verbindungen und Verweise in diesem so schwer systematisierbaren Oeuvre sichtbar werden lässt, welche einen wichtigen Ausgangspunkt für dessen weitere Interpretation darstellen können. Das Vorhaben verlangt einige Vorbemerkungen.

1) Der Titel der Arbeit baut mittels der Begriffe *Abschied* und *Offenbarung* eine Spannung auf, innerhalb derer sich die weiteren Überlegungen halten. Weder lässt sich einer der beiden Termini auf den anderen zurückführen, noch können sie als die beiden Extreme *eines* Gegensatzes betrachtet werden, die einem ihnen vorausliegenden allgemeineren Begriff entspringen. In religionsphilosophischer Terminologie ausgedrückt: Der durch die beiden Motive aufgespannte Raum lässt sich nicht auf *eine* Ursprungsmacht zurückführen. Entscheidend ist vielmehr der Gestus der Eröffnung, den sie zur Darstellung bringen.

Diese Wahl eines gedoppelten Ausgangspunktes sieht sich dem Bemühen verpflichtet, einem ursprungsmythischen Denken zu entkommen, welches die Veränderlichkeit einer Welt, die mannigfach konkurrierenden Ansprüchen ausgesetzt ist, letztlich aus *einem* Prinzip abzuleiten bestrebt ist. Dies ist Klaus Heinrich zufolge eine Strategie, die Bedrohlichkeit einer in Gegensätzen befangenen Welt zurückzudrängen – freilich um einen doppelten Preis: Zum einen begegnen die ausgeblendeten Konflikte in immer neuen Gestalten wieder, zum anderen verlieren das Sein und die Zeit ihre Lebendigkeit und schöpferische Offenheit.<sup>1</sup>

Man könnte diese von Klaus Heinrich inspirierten Überlegungen sehr leicht mit einzelnen Zitaten über „Ursprung“ und „Quelle“, die sich Hölderlins Gedichten entnehmen lassen, illustrieren, allerdings wären derartige Bezüge an dieser Stelle noch völlig ungedeckt und aus ihrem Zusammenhang gelöst. Es muss vorerst genügen, darauf hinzuweisen, dass Hölderlin ab einem gewissen Zeitpunkt seines Schreibens weit ausholende Bewegungen der Wanderung zur Darstellung bringt, die Ursprung und Herkunft nicht mehr in *einem* Prinzip zu finden vermögen – *Der Wanderer*, *Am Quell der Donau* und *Patmos* werden dies im Folgenden zeigen. Was aber bedeutet die nicht auf einen Ausgangspunkt zurückführbare Spannung von Abschied und Offenbarung, was bedeutet der gedoppelte Ausgangspunkt für den Fortgang der vorliegenden Arbeit?

2) In den Gedichten Hölderlins zeigt sich, wie zahlreiche leitende Perspektiven abendländischen Denkens sukzessive ihre Bedeutung verlieren: die Erneuerung der

---

<sup>1</sup> Vgl. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, 33; Heinrich, *Parmenides und Jona*, 11–28.

Gesellschaft aus den Quellen der Vergangenheit, das utopisch-revolutionäre Projekt einer neuen Ära der Geschichte, die Suspendierung von Zeit im Augenblick mystischer Präsenz, die Erneuerung des Daseins in Analogie zu zyklischen Prozessen der Natur etc. Allerdings treten diese Verluste nicht unvorbereitet auf; einzelne Gedichte stellen eine behutsame Annäherung an jene leitenden Ideen dar und nehmen sie noch einmal auf, um sie dann zu verabschieden. Begleitet ist dieser Vorgang von der bedrohlichen Frage, ob die Formen des Verlustes letztlich in ein Verstummen münden oder ob sich im Gestus der *Verabschiedung* auch neue sprachliche Horizonte eröffnen – *offenbaren* – können. Besonders ab etwa 1800 kann jedes Gedicht Hölderlins als ein Ringen darum gelesen werden, *im* Abschied (neben all den Aspekten des Verlustes) auch ein eröffnend-offenbarendes Moment zum Ausdruck zu bringen.

So vielfältig die Bedeutungen des Begriffes Offenbarung sein mögen, nicht selten ist er mit dem Attribut des *Mehr* konnotiert. Offenbarung meint ein durch Mitteilung, Inspiration oder Sendung erwirktes Mehr an Einsicht, Information, Handlungsanleitung oder Anregung der Einbildungs- und Gemütskräfte, ein Mehr an Kenntnis des Göttlichen, ein Mehr an Autorisierung für Texte oder an Legitimation für Positionen, ein Mehr gegenüber philosophischem, faktenbasiertem oder schlichtweg als säkular zu bezeichnendem Wissen. Eine Weise menschlicher Beteiligung ist in den Offenbarungskonzepten zwar meist impliziert, „Offenbarung“ fungiert jedoch als Chiffre dafür, dass die menschliche Komponente nicht ausreicht und es eines (Super-)Additums, einer Übersteigerung oder eines *surplus* bedarf. All dies hat zweifelsohne eine Relevanz, sei es, dass dieses Mehr als das Proprium der Religionen angesehen wird, das nur von diesen thematisiert werden kann, sei es, dass sich die Kritik genau dagegen wendet und es als Mythos, Märchen, Projektion, Illusion, übertriebene Hypothese oder Anmaßung durchschaut. Angeregt durch Hölderlins Dichtung stellt diese Arbeit die Frage, ob sich der Begriff der *Offenbarung* tatsächlich in so enger Weise mit dem Attribut des *Mehr* verbinden muss oder ob in ihm nicht auch der Gestus des *Verabschiedens*, der Reduktion und Schwächung gehört werden muss.

Die Verbindung der beiden ausgeführten Motive, einerseits der Hoffnung, dass sich im Abschied neben dem Verlust auch ein eröffnendes Moment zeige, und andererseits der Notwendigkeit, im Begriff der Offenbarung auch den Aspekt der Verabschiedung und Schwächung wahrzunehmen, soll an einem Beispiel der Dichtung Hölderlins, einer Passage aus der siebenten Strophe der Elegie *Brod und Wein*, verdeutlicht werden:

Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter	
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.	110
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,	
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.	
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,	
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch,	
Traum von ihnen ist drauf das Leben. [...]	115
<i>(Brod und Wein, VV 109–115)</i>	

Ausgesagt wird ein Bruch, durch den die Welt der Götter von der der Menschen entfernt ist. Nur wenig scheinen die Götter die Menschen zu beachten, was zunächst als Verlust verstanden werden muss (VV 109–112). Noch in Vers 112, in welchem die Aussage über den Verlust ihren härtesten Ausdruck erhält, ereignet sich jedoch ein unerwarteter Umbruch, eine gänzlich neue Interpretation der Situation. Die schwindende Aufmerksamkeit der Götter wird als Schonung der Menschen interpretiert, als ein hohes Maß göttlicher Sorge: „so sehr schonen die Himmlischen uns“ (VV 112). Der folgende Vers gibt dafür eine kurze theologische Begründung: Der Mensch vermag als schwaches Gefäß die Fülle göttlicher Präsenz nur selten zu erfassen; zumeist nur in Gestalt eines Traumes kann die Gegenwart der Himmlischen im Leben erfahren werden. Nicht das endlose Wirken der Götter, sondern die Schonung, welche sie den Menschen zuteilwerden lassen, ist das entscheidende Moment ihres Offenbar-Seins. Der Rückzug der Götter wäre dann nicht nur als Verlust zu interpretieren, sondern als ein Abschied, der selbst eine Weise göttlicher Offenbarung ist.<sup>2</sup>

Eine theologische Überlegung, wie Offenbarung zu denken sei, wird an dieser Stelle zur fundamentalen Infragestellung eines Verständnisses von Totalität, welches das Kontingente nicht anzuerkennen vermag (in den Worten Hölderlins: es nicht zu *schonen* vermag), sondern es dem Streben nach umfassender Beherrschung und Kontrolle unterwirft. Von daher ist auch der Untertitel der Arbeit zu verstehen, der von einer *poetisch-theologischen Kritik am Motiv der Totalität* spricht. Nicht selten tritt Letzteres gerade im Umkreis der Religion auf, wird durch sie legitimiert und von ihr in Anspruch genommen, sodass Offenbarung und Totalität sich vereinigen: Offenbarung steigert das in ihr angelegte *Mehr* bis zur Totalität, was dann (bei all ihrer Unterschiedlichkeit) in Denkfiguren wie der allumfassenden Liebe, der Endentscheidung des Glaubens, der vollendeten innertrinitarischen Kommunikationsgemeinschaft, der Erst- und Letztbegründungen etc. führt. Nicht, dass diese Motive falsch wären – was aber, wenn auch sie noch einmal verabschiedet werden müssten, um *Moment* an einem Prozess zu werden, der das Menschliche so ernst nimmt, dass es in seiner Kontingenz, Verletzlichkeit und Fragilität gewürdigt würde? Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass totalisierende Tendenzen im Denken und in der Wahrnehmung, aber auch in den gesellschaftlichen Bereichen von Wirtschaft, Politik und Technik durch ihre Verbindung mit Offenbarung zu Machtstrukturen werden, die sich gegen jeden Einspruch immunisieren. Im Folgenden geht es deshalb darum, die Identifizierung von Offenbarung und Totalität aufzuspalten, Totalität lediglich als ein Moment am Gedanken der Offenbarung zu begreifen, das nicht bedeutungslos wird, jedoch überschritten werden muss zu seiner Selbst-

<sup>2</sup> Vgl. Groddeck, *Hölderlins Elegie Brod und Wein oder Die Nacht*, 167–172. Anders als Groddeck sehe ich in der Wendung „so sehr schonen die Himmlischen uns“ nicht den „Anschein resignierter Ironie“ (Groddeck, *Hölderlins Elegie Brod und Wein oder Die Nacht*, 169), sondern einen Ausdruck göttlicher Offenbarung. Auf die wesentlich differenzierteren Analysen Groddecks, etwa zu Verschiebungen in den Zeitformen in unterschiedlichen Fassungen der Elegie oder zur Rolle des Dichters, kann an dieser Stelle, wo die Passage lediglich illustrativen Charakter hat, nicht eingegangen werden.

relativierung, Schwächung, *kénosis*.<sup>3</sup> Wenn es eine Form aktueller Relevanz dieser Arbeit gibt, liegt diese im Versuch, den Offenbarungscharakter der Religion(en) aus seiner Identifikation mit (totalisierenden) Machtdiskursen herauszulösen und als machtkritischen Diskurs zu bedenken.

3) An dieser Stelle möchte ich auf einige Grenzen der vorliegenden Arbeit hinweisen, welche vor allem die philosophische Kontextualisierung des Begriffes der Totalität, die kulturwissenschaftliche des Motivs des Abschieds, die religionsgeschichtliche des Pietismus und die theologiegeschichtliche des Begriffes der Offenbarung betreffen.

Anknüpfend an den vorangehenden Absatz sei hinzugefügt, dass die Überlegungen zur Totalität von Hegel inspiriert sind, der im Kapitel *Die Wirklichkeit* in der *Wesenslogik*, dem zweiten Teil der *Wissenschaft der Logik*, die Totalität als ein (aufzuhebendes) Moment am Prozess der Selbstausslegung des Absoluten begreift.<sup>4</sup> Die Ausführungen dieser Arbeit umgekehrt wieder in ein Gespräch mit der *Wissenschaft der Logik* zu bringen, wäre sehr interessant, ist mir aber nicht in verantwortbarer Weise möglich. So kann ich die Arbeit nur als ein Gesprächsangebot an jene verstehen, die durch ihre kontinuierliche Lektüre mit Hegel vertrauter sind als ich.

Eine weitere Grenze betrifft die Kontextualisierung des Motivs des Abschieds. Karl Heinz Bohrer zeigt in seinem großangelegten Werk *Der Abschied*, wie dieses Motiv zu einer Matrix der literarischen Produktion nach 1800 wurde. Dabei gehe es nicht allein um inhaltlich zu bestimmende Abschiede von etwas, sondern um den Abschied als strukturbildende Figur. Die „Konstellation des Sich-Verabschiedethabens“<sup>5</sup> werde zur Bedingung jeder Erfahrung und jeder Form von Gegenwart. Für Bohrer spielt Hölderlin dabei neben Novalis eine wichtige Rolle, sie sind die „beiden unterschiedlichen Repräsentanten des romantischen Abschiedsdiskurses“. Sie stehen dabei an einer Schwelle, denn bei beiden finde sich letztlich eine „Annihilation des Abschieds im Enthusiasmus einer höheren Kontinuität“<sup>6</sup>. Diese sei – vor allem bei Hölderlin – motiviert durch einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang, an den er sich noch immer wenden könne, und durch die Erinnerung, die nicht gänzlich zerfallen sei:

Der geschichtsphilosophische Gehalt von Hölderlins und Novalis' wichtigsten Texten, vor allem Hölderlins späten Hymnen (*Patmos*) [. . .], ist durch emphatische Zeitansagen gekennzeichnet, die teilweise unmittelbar mit der christlichen Heilsgeschichte und Christologie korrespondieren, sie allerdings ästhetisch brechen.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Totalität *als ein Moment* zu begreifen meint etwas anders, als das *Aufsprengen von Totalitäten*, welches Karlheinz Ruhstorfer als ein Kennzeichen der Dekonstruktion versteht (Ruhstorfer, *Christologie* (Gegenwärtig Glauben Denken, Bd. 1), 21). Vollzogen im Namen einer Minderung von metaphysischer Gewalt (Vattimo), bliebe dies nichtsdestotrotz eine gewaltsame Handlung, welche der Zerstörung näher als der Öffnung auf neue kontingente Konfigurationen des Seins stünde.

<sup>4</sup> Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II* (Werke 6), 186–200.

<sup>5</sup> Bohrer, *Der Abschied*, 10.

<sup>6</sup> Bohrer, *Der Abschied*, 16.

<sup>7</sup> Bohrer, *Der Abschied*, 480.

In radikalerer Weise werde der Abschied zu einem strukturbildenden Merkmal der Dichtung Baudelaires, der

als erster Dichter überhaupt die Erinnerung nicht mehr als das geheimnisvolle Medium des Dichters begreift, zu dem es im Begriff der „Mnemosyne“ von den Griechen gemacht und von Hölderlin noch einmal – 50 Jahre vor dem Erscheinen Baudelaires – als emphatisches Projekt für die beginnende moderne Poesie gefaßt worden ist [...].<sup>8</sup>

Dass es Hölderlin darum geht, die Abschiede nicht in einen umfassenden Verlust münden zu lassen, und dass theologische Kategorien nicht destruiert, sondern ästhetisch gebrochen werden, darin stimme ich Bohrer zu. Dies soll im Folgenden die Interpretation von *Patmos* zeigen (vor allem *Patmos*, VV 109–115). Allerdings sehe ich den Schwerpunkt bei Hölderlin nicht so sehr in der Erinnerung als in der (mitunter anarchischen) Eröffnung neuer Sprache und in der Schwächung sämtlicher Strukturen und fundamentaler Prinzipien des Denkens. Die vorliegende Arbeit wird Figuren des Abschieds aus der Dichtung Hölderlins entwickeln und seine Bedeutung für einen theologischen Diskurs erfragen. Eine umfassende kulturwissenschaftliche Einbettung des Motivs, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Studien Bohrers, kann jedoch nicht geleistet werden.

Eine weitere Kontextualisierung, die von dieser Arbeit nicht geleistet werden kann, ist die Diskussion der theologischen Gehalte von Hölderlins Dichtung in Bezug auf jenes pietistische Umfeld, dem der Dichter entstammt und von dem er geprägt ist. Der Pietismus ist selbst ein höchst vielgestaltiges und vielschichtiges Phänomen, das in seiner Differenziertheit darzustellen mir nicht möglich ist. Auch in diesem Fall möchte ich meine Arbeit als ein Gesprächsangebot sehen.<sup>9</sup>

Es wäre möglich, die folgenden Überlegungen mit einer theologiegeschichtlichen Entfaltung des Offenbarungsbegriffes in unterschiedlichen religiösen Traditionen zu beginnen – die jeweilige philosophische Kritik daran inbegriffen –, und dann auf Hölderlins Werk überzugehen, um die Frage zu stellen, ob dieses etwas für das Verständnis des Offenbarungsbegriffes eintrage. Allerdings wäre auf diese Weise das Feld bereits durch tradierte Problemzusammenhänge so vorstrukturiert und in seiner Ausdrucksweise festgelegt, dass ein Beitrag der Dichtung in der ihr eigenen Gestalt – Knut Wenzel spricht vom „Eigenwert der poetischen Sprache“<sup>10</sup> – kaum mehr sichtbar werden könnte. Der Beitrag der Dichtung bliebe wohl auf den Aspekt ästhetischer Vermittlung des zuvor begrifflich Ausverhandelten beschränkt. Der eigentliche Diskurs vollzöge sich weiterhin im gewohnten Rahmen, Dichtung hätte ihren Ort lediglich in seiner Illustration. Zu Recht könnte man dabei von einer Vereinnahmung der Dichtung für theologische Anliegen sprechen.<sup>11</sup> Demgegenüber sucht die vorliegende Arbeit einen anderen Weg zu gehen und ist ihr Hauptteil

<sup>8</sup> Bohrer, *Der Abschied*, 38.

<sup>9</sup> Von den neueren Arbeiten zu Hölderlins Hintergrund im Pietismus verweise ich auf Priscilla A. Hayden-Roy, *Zwischen Himmel und Erde: der junge Friedrich Hölderlin und der württembergische Pietismus*, in: *HJb* 2006/07, 30–66.

<sup>10</sup> Wenzel, *Offenbarung – Text – Subjekt*, 111.

<sup>11</sup> Sensibel auf diese Gefahr weist auf Seiten der Theologie immer Jan-Heiner Tück hin: vgl. etwa Tück, *Hintergrundgeräusche*, 9.

der Interpretation von Gedichten Hölderlin gewidmet. Zwar bleibt der Blick dabei auf die Frage nach Offenbarung (in einem weiten Sinn verstanden) und damit auf theologische Implikationen der Texte geschärft, gleichwohl müssen die Auslegungen der einzelnen Gedichte aber für sich stehen können und sich auch ohne anschließende systematisch-theologische Weiterführung als sinnvoll erweisen. Nur auf diese Weise besteht die Möglichkeit, Dichtung auch als Dichtung ernst zu nehmen, ohne sie auf bestimmte inhaltliche Aussagen, welche ebenso in Prosagestalt wiedergegeben werden könnten, derart festzulegen, dass ihr dichterischer Charakter belanglos würde.<sup>12</sup> Erst in einem Epilog werde ich versuchen, Aspekte von Hölderlins Dichtung, insbesondere das zentrale Motiv des Abschiedes, explizit auf den theologischen Diskurs um Offenbarung zu beziehen.

4) Freilich sind in Hölderlins Dichtung keine unmittelbaren Antworten auf theologische Fragen zu finden – wie darin auch keine unmittelbaren Antworten auf andere Fragen, etwa gesellschaftliche oder politische, zu finden sind. Gedichte erlauben keinen direkten Zugriff auf ihre „Inhalte“, sind sie doch dadurch ausgezeichnet, dass jedes unmittelbare Aussagen-Wollen zurückgenommen ist und ihre inhaltliche Dimension erst durch mannigfache Vermittlungen, Brechungen und Verschiebungen zugänglich wird. Dichtung in ihrem Eigenwert zu respektieren, kann am ehesten dann gelingen, wenn man Gedichte möglichst zur Gänze interpretiert und nicht bloß von einzelnen Versen – man denke nur an „Spitzenaussagen“ wie „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott.“ (*Patmos*, V 1 f.) oder „bis Gottes Fehl uns hilft“ (*Dichterberuf* [Zweite Fassung], V 64) – Auskunft oder Inspiration erwartet. Eingebettet in den Zusammenhang eines Gedichtes erhalten einzelne häufig zitierte Verse einen Resonanzraum, der sie anders zum Klingen bringen kann.

Es geht dabei um eine langsame Annäherung, welche in die sprachliche Bewegung der Gedichte eintritt, ihre innere Dynamik und ihr inneres Maß herausarbeitet: Wie lassen sich kleinste, kaum merkbare Schritte in der Entwicklung eines Gedichtes nachvollziehen? Wie nehmen sie Leser und Leserin in eine *Sphäre* des *Gedichteten* hinein? Wie gestalten sich *Übergänge*? Welche Schattierungen vermögen sie sichtbar zu machen, die eine begrifflich-denotative Sprache erst lernen muss? Wie halten sie Bedeutungen in Schweben? In welcher Weise zeigen sie ein Oszillieren zwischen dem Aufbau von Sinn und Bedeutung einerseits und deren Zurücknahme andererseits?

Dieser Versuch einer langsamen Annäherung an Hölderlins Gedichte steht einer Tendenz entgegen, das Werk Hölderlins zum Kampfplatz der Auslegungen zu machen. Ausgerechnet der Dichter, den Bruno Liebrucks als „Dichter des Friedens“<sup>13</sup> interpretiert, wird bisweilen zum Gegenstand unerbittlicher Auseinandersetzungen, welche andere Deutungen als schlichtweg falsch oder ideologisch bezeichnen. Ich

<sup>12</sup> „Die philosophische und theologische Frage nach der Bedeutung der Poesie oder des Ästhetischen ist auch die Frage nach der *Wahrheitsfähigkeit* des Poetischen oder des Ästhetischen. Eine systematische Perspektive – sei sie theologisch, sei sie philosophisch – würde die Bearbeitung der Wahrheitsfrage vornehmlich einer begriffsorientierten Sprache vorbehalten“ (Wenzel, *Offenbarung – Text – Subjekt*, 108).

<sup>13</sup> Liebrucks, *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*, 230.

spreche an dieser Stelle, das sei mit Nachdruck hinzugefügt, nicht vom Umgang mit einer nationalsozialistischen Vereinnahmung Hölderlins als völkischen Dichter, welche scharf zurückzuweisen ist und gegen die man argumentativ angehen muss. Problematisch finde ich hingegen akademische Diskurse, welche Interpretationen nicht zulassen können, die von der eigenen abweichen, und diese nicht auch als mögliche Alternativen ansehen können. Nicht selten geht es um den Versuch, Dichtung auf eine Eineindeutigkeit festzulegen, die es ermöglicht, dann die Auslegungen einzelner Verse gegeneinander in Frontstellung zu bringen. Im *Fragment philosophischer Briefe* schreibt Hölderlin, dass „in eben dem Grade, in welchem die Verhältnisse sich über das physisch und moralisch nothwendige erheben, die Verfahrungsart und ihr Element auch unzertrennlicher verbunden sind“ (TS 14). Damit ist, zumal Dichtung weder dem physisch noch dem moralisch Notwendigen angehört, auch für den gesamten Interpretationsprozess eine Vorgabe gesetzt. Wenn Liebrucks' Analysen nicht falsch liegen und Hölderlin als Dichter des Friedens zu bezeichnen ist, muss die Frage erlaubt sein, ob nicht gelegentlich der Frieden als *Element*, in welchem sich Hölderlins Dichtung zum Ausdruck bringt, und das Aggressiv-Kämpferische der *Verfahrungsart* mit seiner Dichtung auseinanderfallen.

Der Schwerpunkt wird im Folgenden nicht auf der Abgrenzung von anderen Interpretationen liegen. Die hermeneutische Vorentscheidung meiner Arbeit lässt sich vielleicht darin zusammenfassen, dass sie einen Möglichkeitsraum verschiedener Deutungen offen halten möchte. Durch den Rückbezug auf Hölderlins Text und dessen *wiederholte* Lektüre finden sämtliche Deutungen jedoch eine Korrektur. Die Betonung eines Möglichkeitsraumes steht wohl der hermeneutischen Vorentscheidung von Anke Bennholt-Thomsen und Alfredo Guzzoni entgegen, von deren Arbeiten ich gleichwohl immens viel gelernt habe. Im Vorwort zu *Analecta Hölderliniana III* schreiben die beiden vom

Versuch, jeweils ein Spektrum von Deutungen zu eröffnen, die jedoch nicht, trotz des rätselhaften, fragmentarischen, wenn nicht gar ruinösen Zustands der jeweiligen Handschrift, als gleichberechtigte behandelt worden sind; vielmehr wird meist eine Entscheidung getroffen und nur in seltenen Fällen dem Leser die Wahl überlassen.<sup>14</sup>

Meine hermeneutische Vorentscheidung gründet auf Hölderlins Interpretation der Modalitätskategorien Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, wie er sie im *Fragment Seyn, Urtheil, ...* sowie im *Fragment philosophischer Briefe* gibt, wenn er Möglichkeit als (freie) Wiederholung von Wirklichkeit interpretiert und darin das Moment des Geistigen verortet.<sup>15</sup>

Die folgenden Überlegungen sind auch nicht als Kommentar zu Hölderlins Gedichten zu verstehen, wenn man einem Kommentar die Aufgabe zumisst, möglichst viel erläuterndes Material zu Tage zu fördern, welches den Kontext einzelner Passagen zu erschließen vermag. Es wird auch nicht um den Versuch gehen, Gedichte

<sup>14</sup> Bennholt-Thomsen / Guzzoni, *Analecta Hölderliniana III*, 9.

<sup>15</sup> Ich habe diesen Zusammenhang genauer behandelt im Aufsatz *From Kant to Hölderlin: Poetry and Religion in the Wake of Philosophical Aesthetics*.

aus psychologischen Dispositionen, biographischen Umständen oder historischen Gegebenheiten zu rekonstruieren, sondern um eine Lektüre, welche die Gedichte als Texte in ihrer Gänze, d. h. mit einem Anfang, einem Ende und einer inneren Dynamik, in den Blick nimmt. Wenn gelegentlich nur Ausschnitte einzelner Gedichte zitiert und interpretiert werden, kann dies lediglich die Funktion einer Illustration von zuvor schon Dargestelltem oder des Aufzeigens von Analogien und Verweisen haben, nicht aber der Weiterführung des Gedankens dienen. Diese hat anhand jener Gedichte zu erfolgen, die als Ganze zitiert und interpretiert werden. Neben der oben bereits angedeuteten Schutzfunktion gegenüber einer allzu schnellen Funktionalisierung von Gedichten hat dies auch einen Grund im Werk Hölderlins selbst. Hölderlin lässt in seinen Gedichten zunehmend Motive auftreten, die über einige Verse hinweg entfaltet, dann aber wieder verabschiedet werden. Mitunter führt er einen Gedanken vor, um ihn dann abubrechen und zu zeigen, dass der darin angezeigte Weg nicht weiterverfolgt wird. Isoliert man eine derartige Stelle aus einem Gedicht, kann der Eindruck entstehen, die entsprechende Passage wäre unmittelbar Teil der inhaltlichen Aussage eines Textes, wohingegen sie vielmehr verabschiedet wird. Freilich bleibt in jeder Verabschiedung auch ein Moment des Verabschiedeten aufgehoben ...

5) Der Fokus lag im letzten Abschnitt auf der singulären Würde des einzelnen Gedichtes als abgeschlossener Größe und muss in den beiden nun folgenden Punkten auf Kontext und Zusammenhang gelegt werden. So wichtig es ist, Gedichte trotz der fluiden Gestalt, welche sie bei Hölderlin durch ihre sukzessive Überarbeitung gelegentlich annehmen, als singuläre Einheit mit Anfang und Ende, eigenem Rhythmus, Eigenzeit und spezifischem Aufbau sowie Auflösung von Bedeutung anzusehen, so können sie doch nicht aus ihrem Kontext und dessen Fragestellungen herausgenommen werden. Dies betrifft zunächst den Kontext ihres zeitlichen, historischen und kulturellen Umfeldes und sodann den Zusammenhang der Gedichte (vgl. Kap. 6).

Gedichte müssen auch als genuiner Beitrag zu den in einer bestimmten Epoche verhandelten Debatten gesehen werden. Was Hölderlin betrifft, ist das geistige Umfeld, in welchem sich seine Dichtung in den 1790er Jahren entwickeln konnte, gut beschrieben.<sup>16</sup> Wie sehr theologische und philosophische Fragen dabei eine Rolle spielen, soll mittels einiger Passagen aus Hölderlins Briefen kurz angedeutet werden.

Ein Brief an Hegel vom 10. Juli 1794 weist auf den großen (im Übrigen wohl nie zurückgegangenen) Einfluss der kantischen Philosophie auf den Dichter hin: „Meine Beschäftigung ist jetzt ziemlich konzentriert. Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre. Mit dem ästhetischen Theile der kritischen Philosophie such’ ich vorzüglich vertraut zu werden.“<sup>17</sup> Es liegt auf der Hand, dass Hölderlin auch in der Beschäftigung mit Fragen der Religion, insbesondere der Of-

<sup>16</sup> Vgl. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, Jammé, „*Ein ungelehrtes Buch*“, Violetta Waibel, *Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena*, in: Schrader (Hg.), *Fichte und die Romantik*, 43–69.

<sup>17</sup> Brief 84, 10. Juli 1794, MA II, 541.

fenbarung, von der kantischen Kritik geprägt ist. Allerdings wird Hölderlin, sich darin von Kant unterscheidend, Religion stärker von einem ästhetischen Blickwinkel her betrachten als ausgehend von den Idealen der reinen und den Postulaten der praktischen Vernunft. Dies zeigt sich deutlich in einem Brief, den Hölderlin am 24. Februar 1796 an den Philosophen und Freund Immanuel Niethammer adressiert. Dort entwirft Hölderlin in aller Kürze ein Programm für künftig zu schreibende philosophische Briefe, die er in die Tradition von Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* stellt:

In den philosophischen Briefen will ich das Prinzip finden, das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung, theoretisch, in intellektueller Anschauung, ohne daß unsere praktische Vernunft zu Hilfe kommen müßte. Wir bedürfen dafür ästhetischen Sinn, und ich werde meine philosophischen Briefe „Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ nennen. Auch werde ich darin von der Philosophie auf Poesie und Religion kommen.<sup>18</sup>

Wie bei Kant darf Offenbarung nicht in einen Gegensatz zur Vernunft treten.<sup>19</sup> Allerdings kündigt Hölderlin, für den Kants *Kritik der Urteilskraft* von überragender Bedeutung war, an, die Frage der Religion, und nicht zuletzt die der Offenbarung, von einem ästhetischen Standpunkt aus betrachten zu wollen. Erste Ansätze dazu finden sich meines Erachtens bereits in den *Tübinger Hymnen*, besonders im *Hymnus an die Göttin der Harmonie*. Philosophie, Poesie und Religion dürfen dabei weder als antagonistisch betrachtet werden, noch unbezogen nebeneinander stehen bleiben. Hölderlin hat diesen Gedanken in obigem Brief nicht weiter ausgeführt. Wichtig für den Zusammenhang dieser Arbeit ist jedoch, dass für ihn ein Weg von der Philosophie zu Religion und Poesie führt, was zur Annahme berechtigt, dass in den Gedichten Hölderlins philosophische Diskurse und religiöse Fragen nachhallen.

6) Die Überlegungen hinsichtlich des Kontextes der Gedichte leiten weiter zur Frage, welchen Zusammenhang sie selbst im Rahmen dieser Arbeit auszubilden vermögen, was auch die Frage ihrer Auswahl in den Blick rückt. Im Rahmen zweier

<sup>18</sup> Brief 117, 24. Februar 1796, MA II, 61 vgl. StA 6.2, 783–787. Zu Immanuel Niethammer vgl. Valérie Lawitschka, *Freundschaften*, in: *Handbuch*, 37–44, hier: 37.

<sup>19</sup> „Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: ‚Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.‘; und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist ‚der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet‘. Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und ‚man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Princip zeuget‘“ (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Werkausgabe VIII*, 77 B 16 A15).

Lektüreseminare zu Hölderlins Dichtung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien in den Jahren 2012 und 2013 bildete sich für mich eine gewisse Linie heraus, die durch das Werk Hölderlins zu führen vermag. Seitdem bin ich immer wieder auf dieselben Gedichte und ihren Zusammenhang zurückgekommen. Ich kann nicht angeben, ob es der wiederholte Durchgang durch diese Texte war, der mich zum Thema *Abschied und Offenbarung* geführt hat, oder ob es das Interesse für diese Thematik war, das mich hat entdecken lassen, dass jene Gedichte einen geeigneten Leitfaden für deren Behandlung bilden können. Vermutlich ist diese Frage unentscheidbar, denn man stößt hier auf einen Raum – in einem späteren Kapitel wird von *Sphäre* gesprochen –, in welchem man sich bewegt, für den sich aber kein Ausgangspunkt, kein erstes auslösendes Moment angeben lässt. Unabhängig davon gilt es die Frage zu stellen, was es bedeutet, die entsprechenden Gedichte in diesem Zusammenhang zu lesen.

Interpretiert man mehrere Gedichte infolge und stellt sie dadurch in einen Zusammenhang, gleitet der Blick von einem Text zum nächsten und wieder zurück. Später interpretierte Texte werden von dem geprägt, was die Deutung der vorangehenden Texte zum Ausdruck gebracht hat. Das Verständnis, das sich bei fortschreitender Interpretation der Texte einstellt, leitet wiederum zu einer Revision der zuvor gedeuteten Texte an. Ein Netz aus Verweisungen beginnt sich zu entfalten, ein Diskursraum entsteht, in welchem einzelne Wendungen, einzelne Verse und einzelne Gedichte in einem anderen Licht erscheinen können, als es ihnen durch eine isolierte Interpretation zukäme. Dieser Diskursraum stellt einen allgemeinen Horizont dar, in welchem sich Bedeutungen sedimentieren können, welcher aber nicht als ein gegebener den Gedichten vorausliegt. Er lässt sich nicht aus einem ihm vorgeordneten Begriff deduzieren und stellt keine geschlossene Totalität dar. Die Interpretation kann ihn wieder und wieder durchlaufen auf Bahnen, die durch ihn zwar in gewissem Maße strukturiert sind, wodurch er aber gleichwohl selbst verändert wird. Diese Veränderungen stehen in Kontinuität zu seiner früheren Gestalt, folgen aber keiner vorgeordneten Regel. Jede Form systematischer Zusammenhänge, die sich darin einstellt, muss offen bleiben für Neukonfigurationen.

Ein solcher Blick ist Hölderlins Werk nicht äußerlich, wie Karlheinz Stierle sehr schön zusammenfasst:

Je rätselhafter Hölderlins Dichtung wird, desto mehr steht sie in inneren Verweisungen zu früherem [. . .]. Der Leser Hölderlins muß bereit sein zur Erfahrung der Dynamik von Hölderlins Bewegung von Text zu Text, von Fassung zu Fassung. Die unendliche dichterische Bewegung, die nie in der Abgeschlossenheit der Form zum Stillstand kommt, sondern zu immer neuen Figuren sich löst und verbindet, ist Hölderlins Weise des dichterischen Wohnens.<sup>20</sup>

Immer wieder hat der Dichter selbst einzelne Texte in Konvoluten zusammengefasst, sie im Kontext des Konvoluts aber weiter bearbeitet. Ihnen eignet dadurch zwar eine fragile und fluide Gestalt, sie wollen aber dennoch aus einem Zusam-

<sup>20</sup> Karlheinz Stierle, *Dichtung und Auftrag. Hölderlins ‚Patmos‘-Hymne*, in: *HJb* 1980/81, 47–68, hier: 68.

menhang heraus interpretiert werden. Der Prozess der Kompilation beginnt mit dem *Marbacher Quartheft* schon vor dem Eintritt ins Tübinger Stift, wo Hölderlin gemeinsam mit Hegel und Schelling studierte, zeigt sich auch in der Anlage der *Tübinger Hymnen* und geht u. a. über das *Stuttgarter Folioalbum* bis zum *Homburger Folioalbum*. Letztgenanntes stellt das wohl am schwierigsten fassbare Konvolut dar.<sup>21</sup> Es handelt sich um eine Zusammenstellung aus schon zuvor bestehenden Gedichten und neuen fragmentarischen Textstücken (Segmenten), deren Grad der Ausarbeitung stark differiert. Viele der Texte werden wiederholt überarbeitet, meist jedoch ohne eine Überarbeitungsschicht gegenüber den anderen als die gültige auszuzeichnen. Beim Lesen wird man gezwungen, zwischen unterschiedlichen Varianten zu entscheiden oder aber Bedeutungen in Schwebelage zu halten. Segmente sind ineinandergeschoben und lassen sich vielfach nicht klar voneinander trennen. Anfang und Schluss eines Textstückes entziehen sich oftmals der genauen Lokalisierung. Die enigmatische Gestalt des Konvoluts legt eine immer neue Lektüre nahe, welche sich einen Weg durch den Text bahnen und immer wieder neue, kontingente Zusammenhänge suchen und erstellen muss. Dabei lassen sich Bezüge, Verweise, Tendenzen und Formen der Ordnung entdecken. Einerseits fallen die Textfragmente nicht ins Unbezogene auseinander, weil sie bewusst in einem Konvolut angeordnet wurden, andererseits kann der Text keine geschlossene Totalität mehr repräsentieren. Er bleibt fragil, an der schmalen Grenze, welche die Erschließung neuer Sinn Dimensionen und das Zerbrechen von Bedeutungsgebung trennt und zusammenhält.

Am *Homburger Folioalbum* werden in verdichteter Weise Aspekte deutlich, die für Hölderlins Werk insgesamt gelten. Deshalb muss sich die Annäherung an Hölderlins Dichtung zwischen den beiden angedeuteten Polen halten: Sie verlangt auf der einen Seite nach einer intertextuellen Lektüre und nach Entscheidungen im Dickicht der Varianten, wodurch sich ein allgemeiner Raum der Bedeutungsgebung aufbaut. Auf der anderen Seite verlangt ihre fragmentarische Gestalt nach einer Widerrufung und Rücknahme sich verfestigender Strukturen, um sie für einen Prozess der Neuinterpretation offen zu halten. Dies zu betonen ist insofern wichtig, als in der Beschäftigung mit dem fragmentarischen Werk Hölderlins dessen heterogenes Moment ständig in Gefahr ist, in den Tendenzen der Systematisierung zu verschwinden. Ob der in dieser Arbeit entlang bestimmter Gedichte Hölderlins begangene Weg einen sinnvollen Duktus ergibt, welcher beide Pole in einem Äquilibrium hält, kann sich erst in seinem Mitvollzug erweisen.

Vorab möchte ich jedoch darüber Auskunft geben, an welchen Orten und in welcher Hinsicht ich in Hölderlins Werk Formen der Kontinuität sehe (oder vielleicht müsste man sagen: erstelle) und in welcher Weise ich eine gewisse Form der Systematisierung vornehme. Dies darzulegen halte ich – gerade um der Achtung des Unbezogenen und Heterogenen willen – für wichtig. Eine erste Form der Konti-

<sup>21</sup> Das *Homburger Folioalbum* besteht aus 22 in der Mitte gefalteten und ineinander gelegten Foliobögen sowie einem zusätzlichen Bogen. Die Bögen sind Großteils beidseitig dicht beschrieben. Hölderlin hat nach 1800 mehrere Jahre an dem Konvolut gearbeitet (vgl. FHA, *Homburger Folioalbum*. *Faksimile Edition*).

nuität besteht in der Verwendung gewisser Termini (bzw. Motive), die im Werk Hölderlins immer wieder auftreten. Zwar muss man darauf achten, wie der entsprechende Begriff in einem Gedicht jeweils eingeführt und vorbereitet wird, er kann jedoch, wenn er wiederholt auftritt, nicht so gelesen werden, als wäre man ihm in der Dichtung Hölderlins noch nie begegnet. Für diese Arbeit wichtige Begriffe sind u. a. *Stille*, *Äther* und *Strahl* sowie die Adverbien *noch* und *fast*. Eine weitere Form der Kontinuität sehe ich in der Entwicklung des Gedankens. Auf die gedankliche Entwicklung und Differenzierung, die in einem Gedicht erreicht ist, kann Hölderlin zu einem späteren Zeitpunkt wieder zurückgreifen, auch wenn sich nicht alle späteren Gedichte auf derselben gedanklichen Höhe halten. Aus diesem Grund werden im Folgenden die Gedichte Hölderlins möglichst in der zeitlichen Reihenfolge ihres Entstehens aufgegriffen, ohne dabei freilich dem Phantasma zu erliegen, eine geistige Entwicklung folge unmittelbar einer Chronologie. Die Kontinuität in der Entwicklung des Gedankens, die ich in Hölderlins Werk sehe, stellt keine bruchlose Fortschrittsgeschichte dar, ist doch die gedankliche Entwicklung meist *auch* mit einer Erfahrung des Verlustes verbunden, auf den sie antwortet, womit wir beim dritten Moment der Kontinuität angelangt sind. Wie bereits erwähnt, zeigt sich in Hölderlins Gedichten ein Zerbrechen sämtlicher das Dasein fundierender leitender Ideen. Was einmal fraglich geworden ist, bleibt es in Hölderlins Dichtung auch künftig und kann nicht mehr unmittelbar als Fundament vorausgesetzt werden. Wenn z. B. der Begriff der Natur als alles umfassende und lebensspendende Sphäre zerbrochen ist, kann er auch künftig nicht mehr als solche fungieren. Er kann jedoch weiterhin als *Moment* in einem Geschehen auftreten und hat als solcher seine Berechtigung. Er bleibt – im dreifachen hegelschen Sinn des Wortes – *aufgehoben*: Er wird außer Kraft gesetzt, bewahrt und auf eine andere Stufe gehoben, d. h. verwandelt. Aufgrund dieser Erfahrungen des Verlustes bleibt jede Form der Kontinuität, welche in Hölderlins Werk hineingelesen wird, fragil und darf nicht mit einem sicheren Fundament, auf dem die Dichtung aufbauen könnte, verwechselt werden. Sie stellt keine Metalogik dar und darf in der Interpretation lediglich dazu dienen, von ihr ausgehend und von ihr sich abstoßend in jedem Gedicht je neu die je spezifischen Formen des Aufbaus und der Auflösung von Sinn und Bedeutung zu erfragen. Auf diese Weise hoffe ich, jener Gefahr zu entgehen, die Michael Franz mitunter bei den Editoren von Hölderlins Werk gegeben sieht, nämlich dass sie in makrokosmischen Versuchen „immer größere, monumentalere Werkzusammenhänge stiften, [...] aus denen dann die Einzelexegese zwangsläufig folgen müsse“<sup>22</sup>.

\* \* \*

Was hier nur theoretisch als Standpunkt, von dem ausgehend ich die Beschäftigung mit Hölderlins Werk aufnehmen, dargelegt werden konnte, muss sich im Fortgang der Arbeit in den Abschnitten zwei bis fünf konkret an den Gedichten erweisen. In den folgenden Kapiteln der Einleitung wird zunächst ein knapper inhaltlicher Entwurf formuliert (Abschn. 1.3). Danach gebe ich Auskunft über die wichtigsten

<sup>22</sup> Franz, *Rezension*, 78–86, hier: 79.

Quellen, die meine Hölderlin-Lektüre beeinflusst haben (Abschn. 1.4), und skizziere als Abschluss der Einleitung den Gang der weiteren Überlegungen (Abschn. 1.5).

### 1.3 Eine theologische Annäherung an das Werk Hölderlins?

Die Überlegungen dieses Kapitels nehmen ihren Ausgang von einem Vortrag Martin Brechts aus dem Jahr 1972, der den Titel *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793* trägt und die ineinander verwobenen historischen, geistesgeschichtlichen, philosophischen und theologischen Aspekte der Studienzeit Hölderlins, Hegels und Schellings im Tübinger Stift nachzeichnet.<sup>23</sup> Bemerkenswert ist der Vortrag nicht allein aufgrund seiner konzisen und informativen Darstellung des Umfeldes, in welchem die drei Freunde ihre Studien absolvierten, sondern auch aufgrund der von ihm vertretenen Ansicht, Theologie müsse in das Gespräch einer interdisziplinären Annäherung an das Werk Hölderlins eingebunden sein.

Ausgehend von einigen Passagen des Artikels wende ich mich zunächst der Frage nach der Eigenart einer theologischen Annäherung an das Werk Hölderlins zu (1) und gehe sodann auf die Theologie als eine mögliche Gesprächspartnerin für eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Werk Hölderlins ein (2). In einem dritten Punkt beziehe ich mich auf die erstaunliche Tatsache, dass der Historiker Brecht, der angibt, neue Erkenntnisse über Hölderlins Aufenthalt im Tübinger Stift gerade über die genaue Aufarbeitung der Rechnungen aus dem Stiftsarchiv erhalten zu haben<sup>24</sup>, die Fortsetzung der Überlegungen im Rahmen eines interdisziplinären Gespräches anhand der *Dichtung* Hölderlins vorschlägt (3). Abschließend wird – gleichsam als ein erstes Beispiel für den Einstieg theologischer Reflexion in die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Hölderlins Werk – eine unerwartete Bezugnahme Hölderlins auf ein biblisches Wort im Kontext der revolutionären Stimmung der 1790er Jahre betrachtet (4).

#### Die Gottes-Frage als offene Frage im Werk Hölderlins

1) Martin Brecht zufolge sei der „Ausgangspunkt der geistigen Leistung“<sup>25</sup> von Hegel, Schelling und Hölderlin im Tübinger Stift zu suchen. Die Komplexität einer Annäherung an ihre Studienzeit beschreibt er folgendermaßen: „Religion, Philosophie, Poesie, Disziplin und Politik, das alles hängt miteinander zusammen, und eines beeinflusst das andere.“<sup>26</sup> So verwundert es nicht, dass der Historiker eine Annäherung an Hölderlins Werk aus verschiedenen Disziplinen für notwendig hält:

<sup>23</sup> Vgl. Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48.

<sup>24</sup> Vgl. Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48, hier: 20.

<sup>25</sup> Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48, hier: 21.

<sup>26</sup> Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48, hier: 21.

Hölderlin erweist sich dabei nicht nur als ein Thema der Germanisten und Philosophen, sondern in eminentem Sinne auch der Theologen, denen heute [Brecht schreibt Anfang der 1970er Jahre] das Thema von Emanzipation und Revolution neu gestellt ist<sup>27</sup>.

Theologie wird aufgefordert, die Beschäftigung mit Hölderlins Werk aufzunehmen, das „in eminentem Sinne“ auch für sie ein Thema sei. Was aber ist in eminentem Sinn Thema der Theologie? Grundsätzlich muss das, was in einem eminenten Sinne und nicht nur im Modus des „auch“ Gegenstand der Theologie ist, in irgendeiner Weise mit der Gottes-Frage in Verbindung stehen.<sup>28</sup> Diese hat für Johann Kreuzer einen systematischen Ort im Werk Hölderlins; er zeigt, dass es „nichts weniger als zufällig – und auch nicht nur Folge von Hölderlins Herkommen aus dem Pietismus [...] – ist, dass die Auseinandersetzung mit der Rede von Gott eine Konstante in Hölderlins Werk bildet“<sup>29</sup>. Mit „Konstante“ meint Kreuzer nicht, dass Gott für Hölderlins Dichtung das unveränderliche An-Sich sei, *über* welches sie sich immer wieder äußere. Gott oder das Göttliche ist bei Hölderlin „keine noetische Instanz außerhalb oder jenseits der Sprache – wenn die Rede von der Sprache den logischen Ort und die Wirklichkeit jenes Verstehens meint, in dem Welt für uns überhaupt erst entsteht.“<sup>30</sup> Gott ist demnach nicht Gegenstand, und Sprache ist nicht bloßes Medium der Mitteilung über ihn, vielmehr sind beide in den Prozess der Sprachwerdung eingebunden, über den Kreuzer sagt: „Gott ist unsagbar bzw. das Unsagbare. Aber das ist keine Grenze der Sprache, sondern das Motiv und die Motivation der Rede.“<sup>31</sup> Dass Gott unsagbar und jenseits von Fixierungen seines Namens sei, bezeichnet nicht das Ende der Sprache und kann nicht dazu dienen, ihre Grenze bestimmen zu wollen, sondern wird zum auslösenden Moment, dass sie sich je neu erhebt, Bedeutungen aufbaut und wieder verabschiedet. Mit dem Werden von Sprache, dem Sich-Ausbilden von Bedeutung und der Verabschiedung ihrer Fixierung ist genau das angesprochen, was sich als Kennzeichen von Dichtung erweist. Gott verweist auf den dynamischen Charakter der Sprache, der sich besonders in der Dichtung eröffnet, und kann selbst nicht außerhalb der Sprache (theologisch gesprochen: jenseits seines Sich-Offenbarens) gedacht werden.

2) Wenn der unsagbare Gott als Motiv und Motivation einer sich dynamisch im Gedicht eröffnenden Sprache gedacht wird, ist die Frage nach Gott (im Werk Hölderlins) *immer neu* an die *Interpretation* von Gedichten gewiesen. Sie kann auf diese nicht verzichten, etwa um philosophisch bereits gesicherte „Ergebnisse“ einer vorangegangenen Lektüre zu präsentieren, die bedeutungslos wird, sobald sie in begriffliche Sprache überführt ist. Dies bedeutet nicht zuletzt, dass fixierte Bestim-

<sup>27</sup> Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48, hier: 21. Zur Frage nach dem revolutionär Neuen bei Hölderlin vgl. Hölderlins Brief an Ebel vom 10. Jänner 1797.

<sup>28</sup> Die gilt zumindest von der biblischen Tradition, in welcher auch Hölderlin steht.

<sup>29</sup> Johann Kreuzer, „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.“ *Hölderlins Rede von Gott*, in: *Coincidentia* (Bd. 7.2), 239–272, hier: 244 f.

<sup>30</sup> Johann Kreuzer, „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.“ *Hölderlins Rede von Gott*, in: *Coincidentia* (Bd. 7.2), 239–272, hier: 248.

<sup>31</sup> Johann Kreuzer, „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.“ *Hölderlins Rede von Gott*, in: *Coincidentia* (Bd. 7.2), 239–272, hier: 248.

mungen des Gottesgedankens, welche in Hölderlins Werk wahlweise „Atheismus“, „Pantheismus“, eine „Renaissance der griechischen Götter“ oder eine „Rückkehr zum christlichen Gott“ sehen, an der Sache vorbeigehen müssen. Sie beruhigen eine im Werk Hölderlins entlang der Gottesfrage aufbrechende Dynamik, bevor sie überhaupt wahrgenommen werden kann. Dies hat Wolfgang Binder hervorragend zum Ausdruck gebracht: „Mensch und Gott sind [in Hölderlins Werk] nicht feste, bloß mit wechselndem Anteil in den Bezug eingesetzte Größen, sondern offene Fragen, die sich in jeder Veränderung des Bezugs neu stellen“<sup>32</sup>. In jedem Gedicht kann – und vielleicht darf man sogar sagen: muss – die Konstellation des Verhältnisses von Gott und Mensch, die nicht isoliert voneinander betrachtet werden können, neu erfragt werden.

Wenig zielführend scheint mir auch der Versuch, angesichts der Rede von Gott, Göttern, Halbgöttern, den Himmlischen oder dem Höchsten in Hölderlins Dichtung eine strenge Trennung von griechischen und christlichen Vorstellungen vorzunehmen. Dies mag an einzelnen Stellen (etwa in *Der Einzige*) sinnvoll und wichtig sein, nicht aber als Prinzip der Lektüre Hölderlins überhaupt. Motive beider Traditionen werden vielmehr einander angenähert und sprachlich zu neuen Bildern geformt, wie mittels eines Beispiels aus der Elegie *Brod und Wein* verdeutlicht werden kann:

Mit allen Himmlischen kommt als Fackelschwinger des Höchsten      155  
Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab.  
(*Brod und Wein*, VV 155 f.)

Zueinander in Verbindung gesetzt werden in diesen Versen ein Fackelschwinger und eine Gestalt als Sohn, der mit Syrien in Zusammenhang steht. Die erste Gestalt kann mit Dionysos, die zweite mit Christus in Verbindung gebracht werden. Geht man zu, dass Fackelschwinger und Sohn auf den griechischen Gott und den christlichen Gottessohn durchsichtig werden, zeigt sich ein interessanter Umstand: Der Umbruch des Verses erfolgt nicht zwischen dem griechischen Bild des Fackelschwingers und dem christlichen des Sohnes des Höchsten. Das Enjambement trennt vielmehr „des Höchsten“ und „Sohn“. So teilt der Riss nicht griechische und christliche Welt, sondern ragt in die christliche Bestimmung des göttlichen Sohnes selbst hinein: „des Höchsten || Sohn“. Hölderlin entflatet mithin in der konkreten Gestaltung des Übergangs von zwei Versen eine Bestimmung von höchster theologischer Tragweite: den Gedanken eines Bruches, der den göttlichen Logos selbst betrifft.

Das Attribut im Genitiv („des Höchsten“) kann darüber hinaus sowohl dem Fackelschwinger als auch dem Sohn zugeordnet werden. Vers 155 baut als in sich abgeschlossene Einheit Bedeutung auf – „Mit allen Himmlischen kommt als Fackelschwinger des Höchsten“ – und lässt auf ein Subjekt (Dionysos?) warten, von dem man noch nicht wissen kann, wer es sei. In dieser Weise gelesen, könnte der Satz vollständig lauten: „Mit allen Himmlischen kommt als Fackelschwinger des Höchsten || [der] Sohn“. Damit wäre Dionysos als der Fackelschwinger unmittelbar auf

<sup>32</sup> Wolfgang Binder, *Hölderlin: Theologie und Kunstwerk*, in: *HJb* 1971/72, 1–29; hier: 4.

Christus, den Sohn, den Syrer, hingeordnet, was einem gängigen christlichen Umgang mit griechischem Mythos entspräche. Anders zeigt sich das Verhältnis, sobald sich der Blick nach dem Ende von Vers 155 dem Beginn des folgenden Verses zuwendet. Das Subjekt, weil ohne Artikel ausgesprochen, zieht den Genitiv an sich: „kommt als Fackelschwinger // des Höchsten Sohn“. In dieser Leseweise geht es stärker um die Bestimmung Christi als des Sohnes des Höchsten. Im Vorgang der Lektüre kann die Bestimmung des Höchsten ihre Zugehörigkeit wechseln:

kommt als Fackelschwinger ← des Höchsten → Sohn

Möglich wird der Austausch oder Wechsel der Zugehörigkeit des Höchsten durch seine Erniedrigung in die Gestalt eines unselbstständigen Genitivs. Diese Entäußerung „unter die Schatten herab“, die keine Substanz für sich zurückhält, ist selbst ein christologisches Motiv.<sup>33</sup>

Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer übernimmt mit Bezug auf Lk 12,49 – „Ein Feuer bin ich gekommen, anzuzünden auf der Erde.“ – die von Hölderlin angestoßene Verbindung von griechischen und biblischen Motiven, indem er den Genitiv im Sinne der ersten Variante auf den Fackelschwinger bezieht:

Weil Jesus rein in dem Lichte einer übergöttlichen Milde Gottes stand, ein „Fackelschwinger des Höchsten“, von allen Menschen gelöst und darum alles Menschliche erlösend, ward dem Urchristentum als Schicksal und Aufgabe, in seiner Erdennähe und -fremde ihm „nachzufolgen“.<sup>34</sup>

Lohmeyer interpretiert durch den Bezug auf Lk 12,49 das Bild des herabkommen- den Feuers (der Fackelschwinger kommt herab), das man wohl eher in die Tradition griechischen Denkens stellte (die Blitze des Zeus), aus dem biblischen Kontext, was wiederum die Problematik eindeutiger Zuordnungen zu den entsprechenden Traditionen zeigt. Mit seiner Betonung des Feuers (Lk 12,49, Christus als Fackelschwinger) lenkt er den Blick auch auf die für Hölderlins Dichtung wichtige Frage, ob es den schattenhaften Menschen überhaupt gelingen könne, die Herabkunft des Göttlichen (im Feuer) anzunehmen.

3) So sehr die Frage nach Gott in Hölderlins Dichtung offen gehalten werden muss, so sehr auch die Frage nach den Adressaten der göttlichen Botschaft wie auch jene des dichterischen Wortes. Immer wieder geht es in den Gedichten Hölderlins um Prozesse der Subjektivierung, welche zeigen, wie sich das in einem Gedicht auftretende Ich *im* Fortgang der Dichtung – nicht zuletzt im Gegenüber zum Göttlichen – entwickelt. Um diese Prozesse im Vorgang der Interpretation nicht durch die Wahl der Begriffe frühzeitig festzulegen, wird im Rahmen der folgenden Auslegung in der allgemeinsten Weise von einem Ich der Dichtung, von einem lyrischen, dichterischen oder poetischen Ich oder aber vom Subjekt der Dichtung gesprochen werden.

<sup>33</sup> Vgl. Phil 2,6 f., „der in der Gestalt Gottes war, hielt das Sein-gleich-Gott nicht für einen Raub, sondern entäußerte sich selbst, die Gestalt eines Knechtes annehmend, in die Gleichheit der Menschen, gefunden im Schema wie ein Mensch“.

<sup>34</sup> Lohmeyer, *Soziale Fragen im Urchristentum*, 66.

Wenn sich *Dichtung und Gebet* sichtlich durchdringen, ist in den Interpretationen auch vom Ich als einem Beter die Rede; wenn seine *Bewegung* in den Vordergrund tritt, von einem Wanderer; wenn schließlich die Frage nach der Dichtung *in* der Dichtung selbst gestellt wird, kann das Ich als Dichter bezeichnet werden. Als ein Beispiel dafür, wie sich das lyrische Ich als Dichter konstituiert, sei erneut eine Passage aus *Brod und Wein* herangezogen, die in fundamentaler Weise nach der Bedeutung des Dichters fragt:

[...] Indessen dünket mir öfters  
 Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu seyn, 120  
 So zu harren und was zu thun indeß und zu sagen,  
 Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?  
 (*Brod und Wein*, 119–122)

Gegenüber jeglicher Festlegung die *Frage nach Gott und Mensch in ihrer Verschränkung* je neu zu stellen, meint eine Durchdringung von Theologie und Anthropologie, die im Gedanken der *Inkarnation* wurzelt. Als Sphäre, diese Verschränkung je neu zu erfragen, muss die *Sprache*, konkret die *Dichtung*, fungieren. Theologisch gesprochen handelt es sich um die Frage der *Offenbarung* in ihrer allgemeinsten Weise. Im Werk Hölderlins wird sich zunehmend deutlicher zeigen, dass die zweiwertigen Relationen Gott-Mensch, Mensch-Sprache, Sprache-Gott auf das Dreieck Gott-Mensch-Sprache hin aufgebrochen werden müssen. Eine theologische Annäherung an Hölderlins Werk muss herausarbeiten, wie sehr dieses Dreieck das Werk des Dichters zunehmend prägt – nicht allein als ein Thema neben anderen, sondern als dessen inneres Movens.

## Theologie als Gesprächspartnerin

Martin Brecht sieht in den 1970er Jahren einen günstigen Zeitpunkt gekommen, die Beschäftigung mit Hölderlin von Seiten der Theologie aufzunehmen. Grund dafür sind wohl gewisse Entsprechungen der 1790er und 1970er Jahre: Das Tübinger Stift war von einer „Theologie in Verteidigungsstellung“<sup>35</sup> geprägt, welcher sich Hölderlin und seine Freunde in einem hohen Freiheits- und Aufklärungspathos zunehmend entgegenstellten. Diese Verteidigungsstellung gegenüber der Moderne währte in den christlichen Kirchen (insbesondere der katholischen Kirche) bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein, konnte jedoch in den ebenfalls vom Streben nach Autonomie, Freiheit und Fortschritt geprägten 1960er und 70er Jahren teilweise überwunden werden<sup>36</sup>, was sich nicht zuletzt daran zeigte, dass Emanzipation und

<sup>35</sup> Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48, hier: 21. Zur Theologie im Tübinger Stift vgl. 40–46.

<sup>36</sup> Man denke nur an die Diskussionen, die auf dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–65) angestoßen wurden, die Vertreterinnen und Vertreter der *Neuen politischen Theologie* (Metz, Moltmann, Sölle ...), die Gespräche zwischen Sozialismus/Marxismus und Theologie (*Paulusgesellschaft*), die Theologien der Befreiung.

Revolution aus theologischer Sicht einer differenzierten Neubewertung unterzogen wurden. Dies ermögliche Brecht zufolge auch eine vertiefte theologische Auseinandersetzung mit jener Gemengelage, aus der das Denken Hölderlins hervorgegangen ist.

Gegen Ende seines Aufsatzes weist Brecht darauf hin, dass sich Hölderlins Liebe zur Menschheit und seine Hoffnung auf ein freies kommendes Jahrhundert nicht von einer religiösen Sprache trennen ließen: „Hier ist sehr Großes gewollt mit der Menschheitsliebe und Menscheshoffnung, und das alles entbehrt nicht der christlichen Substanz. Hölderlin konnte seine Hoffnung nur mit christlichen Sprachmitteln als Reich Gottes und unsichtbare Kirche denken“<sup>37</sup>. Davon ausgehend müsse eine interdisziplinäre Beschäftigung mit Hölderlins Werk beginnen:

Ob das, was Hölderlin in hoher Idealität am Ende seines Studiums wollte, realisierbar war, ob die Grundlagen tragfähig waren, darüber wäre nun zwischen den Philosophen und den Theologen das Gespräch anhand von Hölderlins Dichtung fortzusetzen. Das Thema ist so aktuell wie eh und je.<sup>38</sup>

Dreierlei scheint dabei bedenkenswert: 1) Die Beschäftigung mit dem Werk Hölderlins müsse in einem *Gespräch* verschiedener Disziplinen erfolgen, wobei Philosophie und Theologie explizit genannt werden. 2) Das Gespräch müsse sich mit konkretem Bezug auf Hölderlins *Dichtung* vollziehen. 3) Von der Thematik wird gesagt, sie sei – der Aufsatz ist Anfang der 1970er Jahre geschrieben worden – von hoher Aktualität.

Seit Brechts Aufsatz ist die literaturwissenschaftliche und philosophische Erschließung von Hölderlins Werk weit vorangeschritten. Die Schriften Hölderlins sind in mehreren Ausgaben ediert und kommentiert worden. Mit der *Frankfurter Ausgabe* ist ein Bewusstsein für den fragmentarischen und un abgeschlossenen Charakter der Dichtung Hölderlins entstanden, die darauf aufbauende *Bremer Ausgabe* hat das Werk in seiner chronologischen Entwicklung zur Darstellung gebracht. Die *Münchener Ausgabe* ermöglicht in handlicher Weise (leicht transportierbar) eine ausgezeichnete Textbasis. Die Ausgabe im *Deutschen Klassiker-Verlag* bietet einen durchgängigen Kommentar, der – wie schon zuvor der Kommentar zur *Stuttgarter Ausgabe* – die Bezüge Hölderlins auf antike und biblische Tradition aufschlüsselt. Ebenso liefert auch Luigi Reitani in seiner italienischsprachigen Übersetzung einen hervorragenden Kommentar mit zahlreichen Literaturangaben. Bruno Liebrucks hat einen großangelegten philosophischen Kommentar zum Werk Hölderlins verfasst.<sup>39</sup> Die Arbeiten von Dieter Henrich, Christoph Jamme und Violetta Waibel haben minutiös die Entstehung von Hölderlins Denken in den 1790er Jahren nachgezeichnet.<sup>40</sup> Der Übergang, der in Hölderlins Dichtung um 1800 statthat, wurde von Johann Kreuzer anhand von Hölderlins theoretischen Texten in neuer Weise

<sup>37</sup> Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48, hier: 45.

<sup>38</sup> Martin Brecht, *Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793*, in: *HJb* 1973/74, 20–48, hier: 45.

<sup>39</sup> Vgl. Liebrucks, „Und“.

<sup>40</sup> Vgl. u. a. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, Jamme, „*Ein ungelehrtes Buch*“, Violetta Waibel, *Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena*, in: Schrader (Hg.), *Fichte und die Romantik*, 43–69.