

Bettina Faber
(Venezia)

«O Natur!»

Hölderlins erste Liebe oder Was Ökologie bedeuten könnte

ABSTRACT. The international research on Hölderlin has certainly not overlooked how much Hölderlin's entire poetry and thinking revolves around nature. Therefore, his efforts, so diverse in themselves, to understand what 'nature' actually means to us, appear highly relevant in the face of the currently emerging ecological crisis. This article aims to present a specific interpretive framework using the model of permeable concentric circles in which the various phases of Hölderlin's conceptions of nature do not cancel each other out, but remain valid and insightful simultaneously, rather than mutually exclusive.

I. Vorüberlegungen: Wozu Hölderlin in Zeiten ökologischer Krise?

Wie sehr die Natur und unsere Beziehung zu ihr tatsächlich den innersten Kern bilden, um den Hölderlins gesamtes Denken und Dichten kreisen, ist der internationalen Hölderlin-Forschung natürlich nicht entgangen, wobei versucht wurde, die rasante Entwicklung von seiner selbst kaum gänzlich einzufangenden Thematisierungen von 'Natur' in recht verschiedene Modelle einzuordnen¹. Eher harmonisierende kontrastieren mit anderen, die die «harten Fügungen», die Diskrepanzen und Dissonanzen hervorheben oder

¹ Es ist schon aus allgemeinen systematischen Gründen nicht möglich, eine präzise Definition dessen zu erreichen, was das semantische Feld des Begriffs eigentlich umfasst. Zu dieser grundsätzlichen Problematik vgl. Georg Picht: *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart 1989. Bei Hölderlin impliziert die Rede von Natur offensichtlich alles, was deren «Gang und Geist und Gestalt» (Pläne und Bruchstücke, *StA* II: 335) und also auch die Natur des Menschen betrifft. Werktitel werden beim Zitieren aus der Großen Stuttgarter Ausgabe nur angegeben, falls sie zur leichteren Orientierung dienen.

solchen, die nach einem Prinzip der spiralförmigen Steigerung argumentieren². Die außergewöhnliche Komplexität und das beinahe schwindelerregende Niveau der Interpretationen sind dabei von solchem Gewicht, das man fast fürchten muss, darunter zusammenzubrechen. Von «Originalität und Selbstständigkeit» zu träumen oder noch etwas Neues sagen zu wollen, kann hier so kaum der Anspruch sein. Höchstens kann versucht werden, vielleicht nur «in der besonderen Richtung, die wir nehmen»³, einen vielleicht etwas anderen Blickwinkel einzunehmen, aus dem heraus das, was Natur bei Hölderlin bedeutet, angesichts der gewaltigen ökologischen Herausforderungen unserer Zeit neu relevant und lebendig erscheinen kann. Hölderlins eigene Intention, auf «*Handeln*. Reaction gegen positives Beleben des Todten durch *reelle Wechselvereinigung* desselben»⁴ zu setzen, muss in diesem Sinn als besonders motivierend erscheinen, wobei er seine poetische

² In seinem chronologisch strukturierten und sehr dichten Beitrag betont Stefan Büttner «die Einheit des Hölderlinschen Denkens» (Ders.: Natur – Ein Grundwort Hölderlins. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 26.1988-1989: 224-247, hier 244); Anke Bennholdt-Thomsen verweist in ihrer hervorragenden Studie (Dies.: Dissonanzen in der späten Naturauffassung Hölderlins. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 30.1996-1997: 15-41) auf die Spannungen und Dissonanzen in Hölderlins späterer Zeit, die in starkem Kontrast zu der die allgemeine Rezeption prägenden Naturauffassung im *Hyperion* stehe; Jürgen Link versucht in minutiöser (Re)Konstruktion von Analogien zu den epochal wirkenden Inspirationen durch Rousseau eine sich immer weiter nach oben schraubende Bewegung bei Hölderlin aufzuzeigen (Ders.: Hölderlin – Rousseau: inventive Rückkehr. Opladen 1999. Zuletzt auch in: Ders.: Hölderlins Fluchtlinie Griechenland. Göttingen 2020: hier bes. 155-197). Das «Hölderlin-Jahrbuch» 30.1996-1997 wurde insg. dem Thema «Hölderlin und die Natur» gewidmet und enthält zahlreiche wertvolle Beiträge zu Hölderlins Naturauffassung so wie auch der Band: Hölderlin's Philosophy of Nature. Hrsg. von Tobias Rochelle. Edinburgh 2020 u. 2022, die im Folgenden bedauerlicherweise nur vereinzelt gewürdigt werden können.

³ Vgl. Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben, *StA* IV: 221f. Auch Hegel, der ja lange im direkten Gespräch mit Hölderlin stand, versteht «Positives» im pejorativen Sinn als «Totes», das zu Stillstand und Verfestigung obsolet gewordener Paradigmen und Strukturen führt; vgl. z.B. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorrede zur Phänomenologie des Geistes. In: Ders.: Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1969ff. (im Folgenden zitiert als W). Hier: W 3: 46.

⁴ *StA* IV: 222, Anmerkung +++++.

Produktion möglicherweise eben durchaus schon als eine besondere Weise von *Praxis* verstanden haben mag.

Der ohnehin recht einfältig daherkommende Titel des vorliegenden Beitrags könnte allerdings bereits irritieren, bevor ein auch noch so bescheidener Leitgedanke formuliert ist, denn die im zweiten Teil angedeutete Vergleichzeitung mit Zukunftsperspektive ist sicher nicht unproblematisch. Ob der angekündigte Rekurs auf die Naturbetrachtung eines Autors, der, 1770 geboren, in einer noch ganz anderen zivilisatorischen Epoche versucht, ein allerdings schon damals anscheinend von verschiedenartigsten Krisen ins Wanken gebrachtes Gleichgewicht wenigstens als erreichbar vorzustellen, tatsächlich weiterführen kann? Kann ein Dichter aus einer noch anderen Welt wirklich helfen, nach Wegen zurück in ein längst verlorenes Paradies zu suchen, das mindestens so verriegelt ist, wie das, von dem in Kleists Aufsatz *Über das Marionettentheater* die Rede ist? Wobei dort ja immerhin noch eine Aussicht zu bestehen scheint, nach einer Reise um die ganze Welt zu schauen, «ob es vielleicht von hinten irgendwo offen ist»⁵, eine wahrscheinlich doch eher ironisch gemeinte *Conclusio*.

Abhilfe tut in unserer dürftigen, bedürftigen Zeit wohl mehr als Not angesichts der Dialektik, mit der uns das aufklärerische Bemühen um emanzipatorische Befreiung von den «Gängelbänden» der Natur, die Hölderlin doch immerhin noch als «goldene»⁶ bezeichnet, sozusagen auf die Füße fällt. Bleibt wirklich nichts weiter mehr übrig, als mit denselben Mitteln, durch die das Desaster der sukzessiven Zerstörung unseres Lebensraums provoziert wurde, nämlich durch technologischen Fortschritt, zu retten, was noch zu retten ist?

⁵ Heinrich von Kleist: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von Ilse-Marie Barth, Klaus Müller-Salget, Stefan Ohrmanns und Hinrich Seeba. Frankfurt/M. 1987ff. (im Folgenden zitiert als DKV). Hier: DKV 3: 559.

⁶ Dichtermuth (Zweite Fassung), *SLA* II: 64 u. Blödigkeit, *SLA* II: 66. Das Motiv ist sicher an Schiller angelehnt; vgl. *Die Götter Griechenlands* (1788). Schillers Werke werden unter der Sigle NA zitiert nach der von Julius Petersen 1940 in Weimar begründeten und von Liselotte Blumenthal und Be^lno von Wiese fortgeführten *Nationalausgabe*. Weimar 1943ff. Hier: NA 1, 190.

Es ist wohl fraglich, ob man so die Geister, die man rief, in der immer mehr zum Albtraum sich wandelnden Ära des ‘Anthropozän’ tatsächlich noch in den Griff bekommen kann, zumal wenn «der unerbittliche, der furchtbare Sohn der Natur, der alte Geist der Unruh», die Völker, die da «schwiegen, schlummerten»⁷, in neuer Kriegslust gegeneinander aufzubringen vermag. Basieren die Konzepte ökologischer Zeitenwende – in Hölderlins Vokabular müsste es wohl eher um radikale ‘Umkehr’, also Re-volution⁸ gehen – nicht auf einem zu kurz, zu flach ansetzenden Verständnis von Ökologie, das sich immer noch in demselben Paradigma bewegt, in dem die Natur längst nur noch für uns da ist, wir es nicht mehr für sie sind? Brauchen oder verbrauchen wir sie nicht eigentlich nur mehr als in weltweiter Konkurrenz ausgebeutete Lieferantin von Ressourcen oder bisweilen kompensatorisch auch als Erholungspark oder Erlebnislandschaft und leben ansonsten in virtuellen Welten zweiter oder dritter Potenz?

Was haben wir angerichtet? Womöglich unter dem Eindruck des eher falsch verstandenen biblischen Schöpfungsauftrags aus dem Buch Genesis, sich die Erde untertan zu machen⁹, wurde aus dem Verhältnis des modernen Menschen zur Natur ein Herrschaftsdiskurs. Dabei ginge es doch eigentlich um ein Nachdenken über und um Einfühlung in die Welt, die uns umgibt, so wie es bei Ökonomie um vernünftige und angemessene Organisation der Wirtschaft im großen Haushalt der Natur, nicht um Instrumentalisierung und Profitsteigerung im kapitalistischen Geist gehen sollte. Fehlt es also unseren Diskussionen um die Rettung des Planeten nicht an einer tragenden Basis, an naturphilosophischer bzw. naturpoetischer Tiefe¹⁰, was

⁷ *StA* I: 238.

⁸ Vgl. etwa Anmerkungen zur *Antigonae*, *StA* V: 271.

⁹ Vgl. Gen 1,28: «Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen». Auch in Ps 8,7 heißt es: «Du hast ihn [den Menschen] als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt». Die Bedeutung der hebräischen Verben *kabasch* und *radab* ist dabei allerdings nicht ganz eindeutig.

¹⁰ Schon Hegel beklagt die «Abgunst», die der Naturphilosophie in der Moderne in

auch erklären könnte, warum alle Warnungen vor der Rückseite der Medaille von Technisierung und Ausbeutung unserer Welt, selbst die prominentesten, z.B. Heideggers und Adornos, die beide besonders auch aus der Beschäftigung mit Hölderlin erwachsen sind, relativ wirkungslos verhallt sind¹¹?

Hölderlin selbst jedenfalls war sich der Bedeutung seines «Dichterberufs» gerade in Bezug auf die Natur wohl sicher. Die sich vielleicht tatsächlich durch sein Schaffen letztendlich selbstbeantwortende Frage «[...] und wozu Dichter in düftiger Zeit?»¹² und die mit der Sicherheit und Autorität seiner Gnome vorgetragene Überzeugung, dass das, was bleibt, von den Dichtern gestiftet wird¹³, ermutigen jedenfalls dazu, bei ihm mehr als nur pragmatische Hilfestellung zur Bewältigung der immensen Probleme zu

völligem Gegensatz zur Antike entgegengebracht wird; vgl. Enzyklopädie der Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Einleitung, Zusatz, W 9: 9.

¹¹ Vgl. vor allem: Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik. In: Ders.: Gesamtausgabe. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M. 1975ff. (im Folgenden zitiert als GA). Hier: GA 7: 5-36; Bauen Wohnen Denken, ebd.: 145-164, bes. 151-155; «...dichterisch wohnt der Mensch...», ebd.: 189-208; Der Satz vom Grund, GA 10: 177-189; sowie: Theodor W. Adorno: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 11. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1974: 447-491, bes. 477-486. Zu den beiden allerdings auch markant gegeneinander stehenden Positionen vgl. vor allem: Johann Kreuzer: Adornos und Heideggers Hölderlin. In: Adorno im Widerstreit: Zur Präsenz seines Denkens. Hrsg. von Wolfram Ette u.a. Freiburg; München 2004: 363-393. Einen scharfsinnigen Beitrag zur Analyse der Hilflosigkeit der aktuellen Versuche der Bewältigung der ökologischen Krise bietet Wolfgang Riedel: Unort der Sehnsucht. Vom Schreiben der Natur. Ein Bericht [=De Natura II. Hrsg. von Frank Fehrenbach] Berlin 2017. Riedel diagnostiziert dort, dass es dem modernen Menschen in seiner immer künstlicheren Welt unendlich schwer falle, «seine wesentlich pathische Verfasstheit» und «seine durchgängige Abhängigkeit von jenem 'unmöglichen Realen' anzuerkennen, das allen Einsprüchen zum Trotz bis heute mit Grund 'Natur' heißt» (ebd.: 5).

¹² Brod und Wein, *StA* II: 94. Vgl. Wolfram Groddeck: «...und wozu Dichter in düftiger Zeit?». Nachfrage zum Zweck der Dichter bei Hölderlin. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 43.2022-2023: 35-48; Jürgen Söring: «Die göttlichgegenwärtige Natur bedarf der Rede nicht». Wozu also Dichter? In: «Hölderlin-Jahrbuch» 30.1996-1997: 58-82.

¹³ Vgl. Andenken, *StA* II: 189.

suchen. Ja, ohne jede Selbstschonung und -gefälligkeit, so versteht man schnell, geht es Hölderlin mit einem alles andere als relativistischem Konzept von Authentizität und Ernsthaftigkeit ums Ganze. In den späten Entwürfen zum Gedicht *Dem Fürsten* setzt er sich einen hohen Maßstab:

Laß in der Wahrheit immerdar
Mich bleiben

Niemals im Unglück (*StA* II: 246 und 247).¹⁴

Mit seinem lebenslangen Nachdenken über uns und die Natur könnte uns Hölderlin in unserer Ratlosigkeit wohl gerade wegen dieser bedingungslosen Bereitschaft zu Hilfe kommen und uns ganz andere Horizonte für unseren Umgang mit der leidenden Natur aufzeigen. Er denkt in einer unerhörten Dynamik problemorientiert und konsequent sozusagen immer weiter und verändert den eigenen Vorstellungshorizont sogar radikal, wenn er an die Grenzen eines vorhergehenden Konzepts stößt. Damit eröffnet er vielleicht tatsächlich die Möglichkeit einer «inventiven Rückkehr» zu der Stelle an der Weggabelung¹⁵, an der die lange, grundsätzlich mindestens

¹⁴ Da der «Fürst», dem das Gedicht gewidmet werden sollte, Friedrich Wilhelm Karl von Württemberg ist, lässt sich der Gedicht-Entwurf auf die Zeit um 1803/04 datieren, da dieser erst 1803 Kurfürst wurde. Die für den postmodernen Leser womöglich gar nicht so verständliche Bitte impliziert allerdings keineswegs eine statische Vorstellung von Wahrheit, wie sich im Weiteren zeigen wird. So auch Charles Lewis, für den sich Hölderlin über die Lektüre von Diogenes Laërtius abgrenzt von Parmenides' Konzeption einer ewig unbeweglichen *Alētheia*. Vgl. Ders.: *Mortal Thoughts and Opinions of Mortals. Echos of Parmenides in Hölderlin's «Andenken»*. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 43.2022-2023: 235-256, hier 256: «In the republic of poetry, no timeless truths can be established that would transcend the domain of mortal opinion. But for all that they belong to the uncertain and ambiguous mortal realm, the works of the poets may themselves endure». Vgl. auch: Jan Kerkmann: *Der Wandel zur Vernunftform. Die Versöhnung zwischen dem 'Geist der Natur' und der menschlichen 'Weltansicht' in Hölderlins «Anmerkungen zur Antigona»*. In: Ebd.: 213-234.

¹⁵ So ja die Figur, mit der Jürgen Link das Verhältnis von Rousseaus und Hölderlins Naturauffassung beschreibt; vgl. Ders.: *Hölderlin – Rousseau* (wie Anm. 2): 160.

binäre abendländische Traditionslinie naturphilosophischer Überlegungen sich verengt zu haben scheint. Neben der immer mehr verdrängten eher mythopoetischen oder mystischen Linie nämlich hin auf das weitaus reduktivere Paradigma einer technizistischen Vorstellung von der Natur als großer Maschine gemäß dem mechanistischen Uhren- oder Automaten-Modell¹⁶.

Hölderlins Naturauffassung bewegt sich offensichtlich in völlig anderen Dimensionen und nimmt die fast vergessene alternative Linie des Verstehens durch Einfühlung und zugleich spekulative Reflexion wieder auf, ohne in falsche romantisierende Mystizismen zu verfallen. Seine hermeneutischen Winke können hier, wie überhaupt, sicher hilfreich sein, rät er doch trotz der Mysterien, die ja sind¹⁷, erst einmal zur Nüchternheit:

Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Gränze deiner Begeisterung. Der große Dichter ist niemals von sich selber verlassen, er mag sich so weit über sich erheben als er will. Mann kann auch in die Höhe fallen, so wie in die Tiefe. Das letztere verhindert der elastische Geist, das erstere die Schwerkraft, die in nüchternem Besinnen liegt. (*StA* IV: 233)

¹⁶ Descartes' Projekt, die Menschen zur Selbsterlösung durch Naturbeherrschung zu bewegen und sie als «maîtres & possesseurs de la Nature» [Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, Leiden 1637: 62. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86069594/f7.item.r=.langEN>> (zuletzt konsultiert am 28. Januar 2025)] zu sehen, spielte dabei sicher eine entscheidende Rolle. Sein dualistischer Versuch, die Welt in *Res cogitans* und *Res extensa* aufzuspalten, brachte ihn allerdings selbst in argumentative Nöte, die er wenigstens für den Menschen ja bekanntlich durch das Organ der Zirbeldrüse für überbrückbar hielt. Parallel zur Entsakralisierung der Natur dominieren in der Folge mechanistischen Modelle die neue Anthropologie: La Mettrie's *L'Homme-Machine* (1748), gleichzeitig allerdings durch das Gegenkonzept des *L'Homme-Plante* konterkariert, mag hier stellvertretend für ein durchaus auch aus philanthropischen Motiven hervorgegangenes vor allem medizinisches Konzept stehen. Zur europäischen Geschichte des Naturbegriffs insg. vgl. Hartmut Böhme: *Natürlich/Natur*. In: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hrsg. von Karlheinz Barck u.a. Bd. 4. Stuttgart; Weimar 2002: 432-498.

¹⁷ Vgl. *StA* III: 79.

Es geht also nicht um sentimentale rückwärtsgewandte Naturschwärmeri. Was er für einen angemessenen Zugang zur Wirklichkeit hält, formuliert er in der *Vorrede* zur Vorletzten Fassung des *Hyperion* in wissenschafts- und kunstkritischer Absicht mit ausdrücklichem Bezug auf die Natur:

Mir ist Originalität Innigkeit, Tiefe des Herzens und des Geistes. Aber davon scheint man jetzt gerade, wenigstens in der Kunst, sehr wenig wissen zu wollen; und wenn nicht andere siegen, so wird es neuester Geschmack werden, von der Natur zu sprechen, wie eine spröde Schöne von den Männern, und seinen Stoff zu behandeln, wie ein geschworener Berichterstatte; wo man dann am Ende recht gut weiß, daß ein Haase über den Weg lief und kein anderes Thier, aber hiermit sich auch begnügen muß. Es wäre übrigens grober Misverständnis, wenn man dächte, ich spreche hier von den treflichen Menschen, die uns das schöne Detail der Natur mit so unverkenbarer Liebe vergegenwärtigen. (*StA* III: 235)

Die besondere Aufgabe der Dichter, anders von der Natur zu sprechen, ist allerdings immens: Sie sollen mit ihren «schicklichen Händen» sogar «von den Himmlischen Einen bringen»¹⁸ können, selbst wenn zu lange schon «alles Göttliche dienstbar» gemacht wurde

[...] denn es gilt ein anders,

Zu Sorg' und Dienst den Dichtenden anvertraut!
 Der Höchste, der ists, dem wir geeignet sind,
 Daß näher, immerneu besungen,
 Ihn die befreundete Brust vernehme.

[...]

¹⁸ Blödigkeit, *StA* II: 66. In Anlehnung an Adornos Interpretation betont Camilla Flodin, dass Hölderlins Verhältnis zur Natur vor allem von Dankbarkeit geprägt erscheint. Vgl. Dies.: Remembering nature through art: Hölderlin and the poetic representation of life. In: «Intellectual History Review» 31.2021/3: 411-426, bes. 413-417.

Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon
 Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht
 Die Gütigen, zur Lust, danklos, ein
 Schlaues Geschlecht [...]. (*Dichterberuf*, *StA* II: 46f.)

Wem sonst als Hölderlin könnte man also zutrauen, die gegenwärtige Misere unseres Verhältnisses zur Natur mit den Mitteln seiner Dichtung zu bewältigen¹⁹? Einer Dichtung, die selber auf einem «gemeinschaftlichen Ideal der Künste» beruhen solle, «das aus lebendiger Seele des Dichters und der lebendigen Welt um ihn hervorgieng und durch seine Kunst zu einer eigenen Organisation, zu einer Natur in der Natur sich bildete»²⁰.

¹⁹ Ob am Ende sogar eine Versöhnung erwirkt werden kann, so dass es in diesen besseren Zeiten nicht einmal mehr nötig erscheint, der unterdrückten Natur ihre Stimme zu verleihen, wie es die Zweite Fassung von *Dichtermuth* vielleicht nahelegt, mag dahin gestellt bleiben: «So vergehe denn auch, wenn es die Zeit einst ist / Und dem Geiste sein Recht nirgend gebricht, so sterb' / Einst im Ernste des Lebens / Unsere Freude, doch schönen Tod!» (*StA* II: 65).

²⁰ So Hölderlins Ankündigung in einem Entwurf zu einem vermutlich an Goethe gerichteten Brief, er plane, «ein humanistisches Journal herauszugeben» (*StA* VI: 350). Vgl. auch den vorhergehenden Brief an Schelling, *StA* VI: 345ff. Ob daraus nicht letztendlich eine Überforderung der Dichtung erwächst, die um 1800 immer stärker gleichsam stellvertretend für die früheren Instanzen 'religiöse' oder gar «quasi- eschatologische» Valenz annimmt, wäre näher zu diskutieren. So Wolfgang Riedel: Das Aorgische. «Oedipus Rex», Theorie der Tragödie und 'Neue Mythologie' bei Hölderlin. In: Ders.: Um Schiller. Studien zur Literatur- und Ideengeschichte der Sattelzeit. Hrsg. von Markus Hien, Michael Storch und Franziska Stürmer. Würzburg 2017: 383-396, hier 390. Jedenfalls scheint Hölderlin in diesem Sinne durchaus wirkungsästhetisch zu denken, insofern er die Aufgabe der Dichter vielleicht nicht nur darin sieht, die Natur zu erinnern, sondern sozusagen als letzte Garanten dafür einzustehen, dass das Band zum Numinosen und zur Natur als 'göttlicher' nicht völlig zerreißt. Vgl. Manfred Frank: «[W]ozu Dichter in dürftiger Zeit?». In: «Hölderlin-Jahrbuch» 43.2022-2023: 200-212, hier 211, wo Frank prägnant formuliert: «Das Absolute hat auf diese Weise in der Absolutierung der Poesie überlebt». Abschließend erinnert er in Anlehnung an Novalis daran, wie «Säkularisierung schauerhaft misslingen kann», denn «wo keine Götter sind, walten Gespenster» (ebd.: 212). Dass Hölderlin wie Schiller und Goethe auf 'Indignation' des Publikums hinarbeite, wie Ernst Osterkamp meint, erscheint hingegen weniger plausibel. Vgl. Ders.: Indignation. Die Dichter, die Zeit und das Publikum. Schiller – Hölderlin – Goethe. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 43.2022-2023: 9-34. Hölderlins Klagen über den «gegenwärtig herrschenden Geschmack» (*StA* VI: 254f.) und seine

Die «besondere Richtung», die der vorliegende Beitrag in aller gebotenen Bescheidenheit nun einschlagen möchte, soll es sein, die scheinbaren Brüche in Hölderlins Naturauffassung(en) in einer Figur eher konzentrischer, permeabler Kreise zu verstehen, wobei sich zeigen wird, dass 'Natur' bei ihm nicht als univoker Begriff zu verstehen ist, sondern eine besondere Mehr- oder Vieldeutigkeit besitzt. Die notwendigen Verkürzungen des skizzenartigen Querschnitts mögen dabei nur in dem Sinne einer Vereinfachung zu rechtfertigen sein, die sich vielleicht wiederum auf die Maxime berufen kann, die Hölderlin in seinem Exzerpt aus *Jacobis Briefen über Spinoza* übernimmt. Es sei, so lautete ja schon Jacobis allerdings nicht eben minimalistische Forderung,

[d]as größte Verdienst des Forschers [...], Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster, niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöbliche, Unmittelbare, Einfache. (*StA* IV: 210)²¹

II. «Ein höherer unendlicherer Zusammenhang»: Hölderlins Ansatz zur Verortung des Menschen in der Natur

Es ist dabei wohl ein unvermeidbares Dilemma jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Hölderlin, das Programm seiner «neuen Mythologie»²² immer schon sozusagen zu unterlaufen. Kann es überhaupt in seinem Sinne

im Brief an Wilmans vom Dezember 1803 geäußerte Bereitschaft, «sich dem Leser zu opfern, und sich mit ihm in die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur zu begeben» (*StA* VI: 436), sprechen ja nicht unbedingt für Publikumsbeschimpfung. Vgl. ebd.: 30f. Auf die eher provokant klingende *Vorrede* zur Endgültigen Fassung des *Hyperion* (*StA* III: 5) geht Osterkamp nicht ein, aber auch sie sollte wahrscheinlich eher dem vorbeugenden Selbstschutz vor ungerechter Kritik und Neugier sorgen, als das Publikum schon vorab beleidigen.

²¹ Vgl. Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn*, die Hölderlin hier nach der Breslauer Ausgabe von 1785 (31,22-32,3) zitiert.

²² Zu Hölderlins 'Mythopoetik' vgl. etwa: Manfred Frank: Hölderlin über den Mythos. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 27.1990-1991: 140-171; Luke Fischer: Hölderlin's Mythopoetics. From «Aesthetic Letters» to the New Mythology. In: Rochelle (Hrsg.): Hölderlin's Philosophy of Nature (wie Anm. 2): 143-163.

sein, diese wieder zu dechiffrieren und in analytisches Denken zu übersetzen, da sie doch gerade Philosophie und Poesie auf höherer Ebene zusammenführen soll²³? Der grundsätzliche hermeneutische Zweifel bleibt, aber Hölderlin gibt immerhin deutliche Hinweise, worum es eigentlich gehen sollte, nämlich um «eben die höhere Aufklärung, die uns größtenteils abgeht». Denn «jene zarteren und unendlicheren Verhältnisse müssen also aus dem Geist betrachtet werden, der in der Sphäre herrscht, in der sie stattfinden»²⁴, womit «ein höherer unendlicherer Zusammenhang» zwischen dem Menschen «und seinem Elemente [...] in seinem wirklichen Leben» gemeint ist, der «weder bloß in Gedanken, noch bloß im Gedächtniß wiederholt werden»²⁵ kann.

Um ein solches «zarteres und unendlicheres Verhältnis» sollte es aber offensichtlich auch in unserer Beziehung zur Natur gehen, weshalb es vielleicht nicht ganz angemessen ist, von Hölderlins *Naturbegriff* oder seiner *Philosophie* der Natur zu sprechen. Denn «mit unseren eisernen Begriffen»²⁶ ist dem, was Natur für Menschen bedeutet, nicht gerechtzuwerden, und jede mechanistische Verengung der Perspektive kann von Anfang an nur in die Irre führen. «Der Beweis liegt in wenigen Worten», meint Hölderlin:

Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinen-gang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt, aber wohl in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabenen Beziehung, in der er steht mit dem was ihn umgiebt. (*StA* IV: 278)

Die Suche nach einer lebendigeren Beziehung zu der Welt, die uns umgibt, impliziert dabei sicher nicht nur die gesellschaftliche Realität einer menschlichen Gemeinschaft, sondern auch die Natur, zunächst einfach im alltäglichen Gebrauch des Wortes genommen. Sich zu ihr in einer nicht unmenschlich platealen Weise zu verhalten, bedeutet in einen ‘unendlicheren’

²³ So bekanntlich die Forderung im sog. Ältesten Systemprogramm des Idealismus, *StA* IV: 298.

²⁴ Über Religion, *StA* IV: 277f.

²⁵ Ebd.: 276.

²⁶ Ebd.: 277.

Horizont von 'göttlicher' bzw. 'religiöser' Qualität der individuellen und kollektiven Konstitution einer echten Lebenswelt zu finden:

Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, und nur in so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d. h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit. (Ebd.)

Es geht bei Hölderlins Vorstellungen menschlicher Beziehung zur Natur also von Anfang an um Sinn und Sinnlichkeit zugleich, um die Konstitution einer individuellen und gemeinschaftlichen «Sphäre», als das, was uns nicht einfach nur objektiv umgibt, sondern unsere im eigentlichen Sinne *menschliche* Lebenswelt ausmacht. Letztendlich besteht dabei sogar die Aussicht, dass «der Mensch sich wohl auch in die Lage des andern versetzen, daß er die Sphäre des andern zu seiner eigenen Sphäre machen kann»²⁷, ja dass

es eine Sphäre giebt, in der alle Menschen zugleich leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung sich fühlen, dann aber auch nur in so ferne, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit. (*StA* IV: 278)

Falls man die «Sphäre», in der wir wirken, lieben und leiden, als geistig und seelisch wahrgenommene und empfundene Innen- und Außenwelt interpretieren darf, könnte in diesem Idealzustand der Raum bzw. Zeitraum, in dem wir leben, dann also tatsächlich zu einem globalen *Oikos*, zu einer wirklichen Wohnstätte werden, auch wenn dies angesichts der aktuellen Lage nur als kaum noch zu realisierende Utopie erscheinen muss.

Das Prinzip des *Dominium terrae*, ja überhaupt alles 'Monarchische' ist Hölderlin jedenfalls völlig fremd. Am 24. Dezember 1798 schreibt er, wiederum mit kritischem Blick auf jede «apriorische» Philosophie an Sinclair:

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; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben. Alles

²⁷ Ebd.: 278.

greift ineinander und leidet, so wie es thätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und von aller Schärfe genommen, ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie [...] ein Unding [...]. (StA VI: 300f.)²⁸

Gleichzeitig hatte er offensichtlich gerade durch seine Nähe zum antiken griechischen Horizont ein sehr geschärftes Bewusstsein sowohl von der Tragweite des Verhältnisses zur Natur als von dem Ungeheuren, das der Mensch in der Welt angerichtet hat, übersetzt er doch später aus dem berühmten Chorlied am Anfang des Zweiten Akts der *Antigonae*:

Ungeheuer ist viel. Doch nichts
 Ungeheurer, als der Mensch.
 Denn der, über die Nacht
 Des Meers, wenn gegen den Winter wehet
 Der Südwind, fährt er aus
 In geflügelten tausenden Häußern.
 Und der Himmlischen erhabene Erde
 Die unverderbliche, unermüdete
 Reibet er auf; mit dem strebenden Pfluge [...]. (StA V: 219)

III. Hölderlins frühe Lieben: Griechenland und die Natur

Wir eine Gefahr für die Natur, nicht sie für uns? Ist sie aber wirklich Hölderlins 'erste Liebe' gewesen? Eine explizite (Selbst)Aussage des Autors weist zunächst in eine andere Richtung. In der *Vorrede* zur Vorletzten Fassung des *Hyperion* heißt es ja nämlich ausdrücklich: «Griechenland war meine erste Liebe und ich weiß nicht, ob ich sagen soll, es werde meine letzte sein»²⁹. Noch vor der Begegnung mit Griechenland steht das Nachsinnen über die Natur und sich selbst in ihr aber doch zweifellos immerhin chronologisch vorgeordnet schon am biographischen Anfang Hölderlins. Bereits aus dem ersten Brief, der aus seiner Korrespondenz erhalten ist, dem

²⁸ Für Ähnliches steht wahrscheinlich auch das der Endgültigen Fassung des *Hyperion* vorangestellte Motto des Ignatius von Loyola «*Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est*» (StA III: 4).

²⁹ StA III: 235.

an den von ihm so verehrten und geliebten Diakon Köstlin in Nürtingen, lässt sich herauslesen, wie wichtig es für ihn war, sich in der Natur zu bewegen. In besorgter pietistischer Selbstanalyse und -prüfung, ob er nicht schon allzu menschenfeindlich geworden sein könnte, schreibt er:

Bald hatte ich viele gute Rührungen, die vermuthlich von meiner natürlichen Empfindsamkeit herrührten, und also nur desto unbeständiger waren. Es ist wahr, jezt glaubte ich, ich wäre ich der rechte Christ, alles war in mir Vergnügen, und insbesondere die Natur machte in solchen Augenblicken, [...] einen auserordentlich lebhaftten Eindruck auf mein Herz; aber ich konnte niemanden um mich leiden, wollte nur immer einsam seyn, und schien gleichsam die Menschheit zu verachten [...]. (StA VI: 3)

Und in der Schilderung seines kindlichen Spiels mit dem Halbbruder Karl in *Die Meinige* gewinnt diese frühe Erfahrung zudem bereits eine stark naturreligiöse Konnotation:

Guter Carl! – in jenen schönen Tagen
 Saß ich einst mit dir am Nekkarstrand.
 Fröhlich sahen wir die Welle an das Ufer schlagen,
 Leiteten uns Bächlein durch den Sand.
 Endlich sah ich auf. Im Abendschimmer
 Stand der Strom. Ein heiliges Gefühl
 Bebe mir durchs Herz; und plötzlich scherzt' ich nimmer,
 Plötzlich stand ich ernster auf vom Knabenspiel.
 Bebed lispelt' ich: wir wollen betten!
 Schüchtern knieten wir in dem Gebüsch hin.
 Einfalt, Unschuld wars, was unsre Knabenherzen redten –
 Lieber Gott! Die Stunde war so schön. (StA I: 19)

Das wohl in den Zeiten der Endgültigen Fassung des *Hyperion* entstandene Gedicht *Da ich ein Knabe war* . . . übersetzt diese Anfänge intensiver Naturverbundenheit bereits in eine kultur- und gesellschaftskritische Konzeption der Entgegensetzung von Natur- und Menschenwelt, in der die beschriebenen Naturphänomene sogar als rettende 'Götter' empfunden werden. Die Länge der zitierten Passagen möge verziehen werden, nicht nur, weil es im Allgemeinen immer schwerfällt, Hölderlins so präzise durchkonstruierten Gesamtkompositionen zu unterbrechen, sondern auch weil es

vielleicht dienlich ist, die Stimmung der lyrischen Texte mit in die Argumentation hinüberzunehmen:

Da ich ein Knabe war,
Rettet' ein Gott mich oft
Vom Geschrei und der Ruthe der Menschen,
Da spielt' ich sicher und gut
Mit den Blumen des Hains,
Und die Lüftchen des Himmels
Spielten mit mir.

[...]

O all ihr treuen
Freundlichen Götter!
Daß ihr wüßtet,
Wie euch meine Seele geliebt!
Zwar damals rieff ich noch nicht
Euch mit Nahmen, auch ihr
Nanntet mich nie, wie die Menschen sich nennen
Als kennten sie sich.

Doch kann't ich euch besser,
Als ich je die Menschen gekannt,
Ich verstand die Stille des Aethers
Der Menschen Worte verstand ich nie.

Mich erzog der Wohllaut
Des säuselnden Hains
Und lieben lern't ich
Unter den Blumen.

Im Arme der Götter wuchs ich groß. (*StA* I: 266f.)

Die Analogie zu den vielen Liebeserklärungen an die Natur in den verschiedenen Fassungen des *Hyperion*, die besonders die Zeiten der Kindheit und Jugend des Protagonisten evozieren, noch bevor sein Mentor Adamas ihn mit dem geschichtlichen und kulturellen Vermächtnis Griechenlands aus dessen heroischer Glanzzeit vertraut gemacht hatte, ist offensichtlich³⁰. Die

³⁰ Zur, wie man sehen wird, durchaus spannungsvollen Naturauffassung Hölderlins in

heimatlichen Landschaften werden dann bald auch in die «Fluchtlinie Griechenland»³¹ hinein projiziert. In der schon zitierten *Vorrede* zur Vorletzten Fassung des *Hyperion*, die das alles tragende neuplatonisch-spinozistische Konzept des *Hen kai Pan* und der «exzentrischen Bahn» exponiert, sieht Hölderlin, der seinen einführenden Text mit «Der Herausgeber» unterzeichnet, seine Jugendliebe in der Träumerei von so idealen wie in den Beschreibungen seines Romans dann auch möglichst realistisch unterfütterten Naturlandschaften aufgehoben. Und zwar nicht nur denen des antiken, sondern eigentlich eher des Griechenlands seiner Zeit, das er bekanntlich allerdings nur aus zweiter Hand kannte³²:

der Zeit der Arbeit am *Hyperion*-Projekt vgl. etwa: Hansjörg Bay: 'Ohne Rückkehr'. Utopische Intentionen und poetischer Prozeß in Hölderlins «Hyperion». München 2003: bes. 93-116; Ders.: Hyperion ambivalent. In: «Hyperion» – terra incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman. Hrsg. von Hans-Jörg Bay. Wiesbaden 1998: 66-93, wo eine allzu glatte Interpretation angesichts der bereits hier auftauchenden Spannungen und negativen Momente im Naturerleben vermieden wird. Vgl. im selben Band auch: Alexander Honold: Hyperions Raum. Zur Topographie des Exzentrischen. Ebd.: 39-63; Ute Guzzoni: «Ich liebe diß Griechenland überall. Es trägt die Farbe meines Herzens». Einige Bemerkungen zu Himmel und Natur im Hyperion. Ebd.: 116-133. Honold hebt hervor, dass eine «Kluft der Differenz [...] auch die Naturwahrnehmung als 'Landschaft' durchzieht und dem ästhetischen Konzept der Landschaft durchaus eine «Dynamik räumlicher Entweigung vorausliegt» (ebd.: 40). Ute Guzzoni hingegen betont das «Umfangende des Zusammenspiels, in dem Himmel und Erde einander entsprechen», wobei der «himmlische Geist [...] nicht nur etwas der irdischen Natur Entgegengesetztes» sei, sondern «Ausdruck und Ausfluß der auch sie einbegreifenden Harmonie und Schönheit – der 'Schönheit der Welt', die Geistes- und Herzensschönheit ineins ist» (ebd.: 133).

³¹ So ja bereits Jürgen Links Titel über seiner großen Studie zu Hölderlin Verhältnis zu Griechenland (wie Anm. 2).

³² Hölderlins Hauptquellen waren bekanntlich Richard Chandler: *Travels in Asia Minor and Greece; or An Account of a Tour, Made at the Expense of the Society of Dilettanti*. Oxford 1775/76, die er wahrscheinlich in der 1777 in Leipzig anonym erschienen deutschen Übersetzung las, und Auguste de Choiseul-Gouffier: *Voyage pittoresque de la Grèce*. Paris 1782, in Teilübersetzungen von 1780 und 1782. Vgl. insg. den aufschlussreichen Beitrag von Luigi Reitani: *Die Außenwelt als Innenwelt. Zur poetischen Topologie Hölderlins*. In: Ders.: *Hölderlin übersetzen. Gedanken über einen Dichter auf der Flucht*. Wien; Bozen 2020: 45-66.

Von früher Jugend an an lebt' ich lieber, als sonstwo, auf den Küsten von Jonien und Attika und den schönen Inseln des Archipelagus, und es gehörte unter meine liebsten Träume, einmal wirklich dahin zu wandern, zum heiligen Grabe der jugendlichen Menschheit. (StA III: 235)

Dass es nicht nur die herausragenden Kulturleistungen der Antike mit ihren Göttern, Helden und Kunstwerken sind, die diese Liebeserklärung provozieren, sondern auch die in Hyperions modernem, vom Befreiungskrieg gegen die Türken gezeichneten Griechenland doch immer noch so überwältigend lebendige Natur, lässt sich leicht aus dem Kontext der Stelle im ersten Brief an Bellarmin am Anfang des zweiten Buchs des ersten Bands der Endgültigen Fassung herauslesen. Trotz des Bewusstseins, dass das imaginierte Paradies antiker Harmonie vergangen ist, sieht Hyperion, der moderne Eremit in Griechenland, 'sentimentalisch' – denn er kann nach Schillers Unterscheidung ja eigentlich gar nicht mehr 'naiv' sein³³ – die

³³ In der *Vorrede* zur Endgültigen Fassung des *Hyperion* betont Hölderlin, dass es im Roman um die «Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter» gehe, genauer um Hyperions «elegischen Charakter» (StA III: 5). Die Missverständnissen vorbeugende Bemerkung könnte davor schützen wollen, dass auch diesen Romanhelden als sozusagen 'exaltierter' narzistischer Persönlichkeit die Kritik treffen könnte, die schon Goethes Werther entgegengebracht wurde. Wichtiger ist hier aber der Rekurs auf Schillers Überlegungen in *Über naive und sentimentalische Dichtung*, die in gewisserweise die *Querelle des Anciens et des Modernes* aufgreift. Interessanterweise entwickelt Schiller die Unterscheidung des Naiven vom Sentimentalischen gerade vom Verhältnis zur Natur aus, die in uns in bestimmten Augenblicken «eine Art von Liebe und von rührender Achtung» hervorruft, «bloß weil sie Natur» (NA 20: 413) ist. Dies geschieht aber nur, «da sich dieses Interesse für Natur auf eine Idee gründet». In solcher «Betrachtungsweise» erscheint die Natur uns als 'naiv', «als andres, als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen» (ebd.). Sie kann sich so aber «nur in Gemüthern zeigen, welche für Ideen empfänglich sind, d. h. in moralischen» (NA 20: 415). Hyperion gehört als höchst sensibler Charakter sicherlich zu dieser Gruppe und wird als 'Dichter' «sentimentalisch» sein, insofern er es «mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu thun [hat], und das gemischte Gefühl, das er erregt, [...] immer von dieser doppelten Quelle zeugen» wird (NA 20: 441). Je nachdem, «ob er mehr bei der Wirklichkeit, ob er mehr bei dem Ideale verweilen – ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er diese als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will», wird «seine Darstellung [...]

Freude des unmittelbaren Lebens in der Natur so nicht nur unter Ruinen begraben:

Ich lebe jetzt auf der Insel des Ajax, der theuern Salamis.
 Ich liebe diß Griechenland überall. Es trägt die Farbe meines Herzens.
 Wohin man siehet, liegt eine Freude begraben.
 Und doch ist so viel Liebliches und Großes auch um einen.
 Auf dem Vorgebirge hab' ich mir eine Hütte gebaut von Mastix-zwei-
 gen, und Moos und Bäume herumgepflanzt und Thymian und allerlei
 Sträucher.
 Da hab' ich meine liebsten Stunden, da siz' ich Abende lang und sehe
 nach Attika hinüber, bis endlich mein Herz zu hoch mir klopft; dann
 nehm' ich mein Werkzeug, gehe hinab an die Bucht und fange
 mir Fische. [...]
 Oder schau' ich aufs Meer hinaus und überdenke mein Leben, sein
 Steigen und Sinken, seine Seligkeit und seine Trauer und meine Ver-
 gangenheit lautet mir oft, wie ein Saitenspiel, wo der Meister alle Töne
 durchläuft, und Streit und Einklang mit verborgener Ordnung unter-
 einanderwirft.
 Heut ists dreifach schön hier oben. Zwei freundliche Regentage haben
 die Luft und die lebensmüde Erde gekühlt.
 Der Boden ist grüner geworden, offner das Feld. Unendlich steht, mit
 der freudigen Kornblume gemischt, der goldene Waizen da, und licht
 und heiter steigen tausend hoffnungsvolle Gipfel aus der Tiefe des
 Hains. Zart und groß durchirret den Raum jede Linie der Fernen; wie
 Stufen gehn die Berge bis zur Sonne unaufhörlich hinter einander hin-
 auf. Der ganze Himmel ist rein. Das weiße Licht ist nur über den
 Aether gehaucht, und, wie ein silbern Wölkchen, wallt der schüchterne
 Mond am hellen Tage vorüber. (*StA* III: 47f.)

Die sich in ihre Töne und Farben einschwingende Beschreibung der Hyperion umgebenden Natur, die zwar auf den traditionellen Katalog ihrer Erscheinungsformen rekurriert³⁴, aber bereits eine außergewöhnliche

entweder *satirisch*, oder [...] *elegisch* sein (ebd.). In diesem Sinne ist Hyperion also tatsächlich eher ein 'elegischer' Charakter.

³⁴ Dabei bewegt sich Hölderlin allerdings weit jenseits aller Anakreontik und arkadi-

Innigkeit der Beziehung zu ihr aufweist, kommt einem Liebesbekenntnis höchster existentieller Dichte gleich. Nicht nur Hyperion, sondern auch sein Schöpfer scheinen so das Land der Griechen noch weit intensiver mit der Seele zu suchen als die zeitgenössischen Philhellenen, weil sie erahnen, den «Frieden allen Friedens» jedenfalls für hohe Augenblicke einer Empfindung alles ausgleichender Einigkeit nur mit und in ihr finden zu können. Insofern ist es also wohl legitim, Hölderlins Emphasisierung Griechenlands vor allem auch mit dem supponierten außergewöhnlichen Verhältnis zur Natur in Verbindung zu bringen. Und es ist auch anzunehmen, dass ein hoher Grad der Identifikation mit dem Protagonisten seines Romans gegeben ist, wenn er Hyperion das Land seiner Herkunft ebenfalls mit zärtlicher Emphase eben als affektive Heimat seiner Seele beschwören lässt: «Ich liebe diß Griechenland überall. Es trägt die Farbe meines Herzens»³⁵.

Eigentlich war es für einen Romanautor, der etwas auf sich hielt, im literarischen Szenario zur Zeit der langjährigen Arbeit Hölderlins am *Hyperion* durchaus üblich, über einen vorausgestellten Text in Absichten und Sinnhorizonte des Folgenden einzuführen³⁶. Umso aufschlussreicher ist es, dass er für die Endgültige Fassung des *Hyperion* eine viel kürzere, eher lakonische Version von Vorrede formuliert. In seinen ersten Briefen an Bellarmin übermittelt Hyperion an Stelle der philosophischen Einführung nach der Klage über das «Vaterland, das, wie ein Todtengarten, weit umher

scher Illusionsdichtung. Den Unterschied erläutert Schiller wiederum in *Über naive und sentimentalische Dichtung* folgendermaßen: «Bei weitem die mehresten Menschen affektieren es bloß, und die Allgemeinheit dieses sentimentalischen Geschmacks zu unsern Zeiten, welcher sich, besonders seit der Erscheinung gewisser Schriften, in empfindsamen Reisen, dergleichen Gärten, Spaziergängen und andern Liebhabereien dieser Art äußert, ist noch ganz und gar kein Beweis für die Allgemeinheit dieser Empfindungsweise. Doch wird die Natur auch auf den Gefühllosesten immer etwas von dieser Wirkung äußern, weil schon die allen Menschen gemeine *Anlage* zum Sittlichen dazu hinreichend ist und wir alle ohne Unterschied, bei noch so großer Entfernung unserer *Thaten* von der Einfachheit und Wahrheit der Natur, *in der Idee* dazu hingetrieben werden» (NA 20: 415).

³⁵ *SLA* III: 47.

³⁶ Vgl. Ulrich Gaier: Hölderlin. Eine Einführung. Tübingen 1993: 81ff.; 165ff.

liegt³⁷ eine einzige Liebeserklärung an die Natur seiner Kindheit, der Natur, die ihn nach seiner Rückkehr in die heimischen Gefilde trotz der gesellschaftlichen Dekadenz doch immer noch umgibt:

O selige Natur! Ich weiß nicht, wie mir geschieht, wenn ich mein Auge erhebe vor deiner Schöne, aber alle Lust des Himmels ist in den Thränen, die ich weine vor dir, der Geliebte vor der Geliebten.

Mein ganzes Wesen verstummt und lauscht, wenn die zarte Welle der Luft mir um die Brust spielt. Verloren in's weite Blau, blik' ich oft hinauf in den Äther und hinein ins heilige Meer, und 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.

Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Wooge des Kornfelds gleicht.

Eines zu seyn mit Allem, was lebt! Mit diesen Worten legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Zepher weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bild der ewigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania, und das eiserne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bund der Wesen schwindet der Tod, und Unzerstörbarkeit und ewige Jugend beseeliget, verschönert die Welt. (*SLA* III: 8f.)

Allerdings sind solche Glücksmomente, in deren Darstellung Hölderlin sozusagen alle seine Hoffnungen auf ein unzerstörbares Aufgehobensein in der göttlichen Welt des Kosmos und auf eine Palingenese, in der sich nichts und niemand verliert, immer nur von kurzer Dauer. Unmittelbar im Anschluss heißt es:

Auf dieser Höhe steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines

³⁷ *SLA* III: 8.

Herzens Asyl, die ewigeinige Welt, ist hin; die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, ein Fremdling, vor ihr, und verstehe sie nicht. (StA III: 9)

Die Natur empfängt ihren Liebhaber also keineswegs immer mit offenen Armen, ja in dem Moment, in dem das reflektierende Bewusstsein erwacht, ist es mit dem Gefühl der Alleinheit vorbei.

IV. Ur-Teilung und Trennungsschmerz

Hölderlin ist schon früh bewusst gewesen, dass der Riss, der durch die Welt geht, nicht allein durch die Verwandlung der Natur durch ihre ‘Kultivierung’ provoziert wird. Ansonsten hätte er sich wohl kaum so um das Lob der kulturstiftenden Leistungen des Gottes Dionysos und des Geistes, der Kolonie liebt³⁸ bemüht, in denen in weiten Räumen und Zeiten doch gutes, menschenfreundliches und -würdiges Leben entsteht und geschaffen wird. Ja, in einem Brief an den Bruder Karl vom 4. Juni 1799 wird der Bildungstrieb im Menschen sogar äußerst positiv konnotiert:

Das Leben zu fördern, den ewigen Vollendungsgang der Natur zu beschleunigen, – zu vervollkommen, was er vor sich findet, zu idealisieren, das ist überall der eigentümlichste unterscheidenste Trieb im Menschen, und alle seine Künste und Geschäfte, und Fehler und Leiden gehen aus jenem hervor. (StA VI, 328)³⁹

Kulturelle Errungenschaften und Leistungen sind also ambivalent, insofern aus ihnen auch alle Fehler und Leiden entspringen, wenn es zu Fehlleistungen kommt, die Hölderlin im *Hyperion* immer wieder mit herber Kultur- und Zivilisationskritik bedenkt, eben weil sie einen garstigen Graben

³⁸ Vgl. Brod und Wein, StA II: 91, V. 54; und die spätere Überarbeitung: Brod und Wein, StA II: 599 und 608, V. 54 u. 154.

³⁹ Vgl. auch die späteren Überlegungen im *Grund zum Empedokles*, die den «harmonischen» Gegensatz von Natur und Kultur vertiefen: «Die Kunst ist die Blüthe, die Vollendung der Natur, Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen aber harmonischen Kunst [...], und das Göttliche ist in der Mitte von beiden» (StA IV: 152). Vgl. auch Büttner: Natur – Ein Grundwort Hölderlins (wie Anm. 2): 243.

zwischen Natur und gesellschaftlicher und politischer Wirklichkeit aufreißen⁴⁰. Sicherlich beeinflusst von Schillers monumentaler Klage über das vom modernen 'nordischen' Geist und Treiben erzwungene Verschwinden der Götter Griechenlands⁴¹, kehrt das Motiv der Suche nach einem Asyl, weg von der menschengemachten, so lärmenden und geschäftigen, aber eigentlich seelenlosen, toten Welt auch später immer wieder. Der Hiatus zwischen Natur einerseits und Zivilisations- oder Kulturwelt andererseits scheint dabei schon im modernen Griechenland nicht mehr überwindbar, wie Hyperions Korrespondenz mit dem in deutschen Landen weilenden Bellarmin es schildert. Seine wie jede noch einigermaßen empfindsam gebliebene Seele kann sich so eigentlich nur noch in die Einsamkeit einer mehr oder weniger intakt gebliebenen Natur flüchten, soweit diese noch nicht gänzlich domestiziert ist. Die oft zitierte *Scheltrede* über die Deutschen⁴² spricht hier Bände. Sie stimmt vehement ein in Schillers vernichtende Beschreibung des desolaten Zustands der gottverlassenen Welt der Moderne.

Das Problem der Spaltungen geht aber noch tiefer. Ganz grundsätzlich, sozusagen noch davor, apriorisch, ist auf transzendentalphilosophischer Ebene festzuhalten, dass wir aus der Einheit mit dem *Ein und Alles* ohnehin schon herausfallen, sobald wir zu Bewusstsein kommen. Denn Bewusstsein bzw. besser noch Selbstbewusstsein gibt es nur um den Preis der «Ur-Teilung», die unterscheidet zwischen Subjekt und Objekt. Die Natur als das Ganze kann dabei nicht erkannt werden, man kann also eigentlich nur von ihr träumen bzw. sie in einer «intellektuellen» oder «intellektualen Anschauung» erfassen und in gleichsam intuitiver «Totalempfindung»⁴³ in bestimmten

⁴⁰ Vgl. auch später *Am Quell der Donau* (1801/1802): «Denn vieles vermag / Und die Fluth und den Fels und Feuersgewalt auch / Bezwinget mit Kunst der Mensch / Und achtet, der Hochgesinnte, das Schwerdt / Nicht, aber es steht / Vor Göttlichem der Starke niedergeschlagen, / Und gleichet dem Wild fast [...]» (*StA* II: 127).

⁴¹ NA 1: 190-195, bes. 194, V. 153-160.

⁴² *StA* III: 153-156. Dort ist sogar die Rede von einem «Fluch der gottverlaßnen Unnatur», der auf «solchem Volke» ruht (ebd.: 154).

⁴³ Der Ausdruck findet sich im *Grund zum Empedokles* mit Bezug auf das Maß der

Kairoi unmittelbar wahrnehmen und mit ihr sozusagen verschmelzen. Dabei verliert man sich aber gleichzeitig, wenn auch freud- und wonnevoll, als sich seiner selbst bewusstes Individuum. Hier manifestiert sich wieder die erkenntnistheoretische Problematik, dass 'Natur' eigentlich systematisch gar nicht definiert werden kann, da wir als erkennende Subjekte über etwas sprechen, das nicht mit uns identisch ist, dessen Teil wir aber gleichzeitig sind – ein Problem, dessen Hölderlin sich früh bewusst war und das ihn weggeführt hat von Fichtes gesteigertem, eher 'naturfeindlichem' Subjektivitätsmodell. Man könnte das Konzept, das er daraus entwickelt, durchaus schon als Entwurf zu einem dialektischen Idealismus charakterisieren, aber als zu einem solchen des endlichen Bewusstseins, welcher keine Synthesen herbeizwingt, sondern die Grenzen des menschlichen Verhältnisses zum Absoluten anerkennt.

Die Vorstellung von der 'Tathandlung', in der sich das Ich selber absolut setzt und dann auch noch eine Welt aus sich heraus, ist damit für Hölderlin schon um 1795 erledigt. Seine Auseinandersetzung mit Fichte, den er ja Ende 1794 bis in die erste Jahreshälfte 1795 in Jena hört und mit dem er auch persönlich diskutiert, macht ihm auch theoretisch klar, dass sich die Grundlegungsproblematik der idealistischen Reflexion nicht durch den Überstieg über das endliche Bewusstsein hinaus auf das Absolute hin wirklich lösen lässt. Seine in dem vieldiskutierten Entwurf *Urteil und Sein* dann spekulativ in äußerster Prägnanz zusammengefasste Grundposition formuliert er in leichter zugänglicher Form in dem Brief an Hegel vom 26. Januar 1795, der einen schon in Waltershausen notierten Gedankengang referiert. Fichte, den Hölderlin im Verdacht hat, sich «am Scheideweg» stehend, wohl eher in die Richtung des «Dogmatismus» zu schlagen, unternehme den sich als unmöglich erweisenden Versuch, «über das Factum des Bewußtseins in der *Theorie*» hinaus zu wollen, was

eben so gewis, und noch auffallender transcendent [ist], als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten – sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist

«Innigkeit» der «zum Grunde liegenden Empfindung» (*StA IV*: 151), nach dem der Dichter Stoff und Form seines Werks wählt.

alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts. (*SLA VI*: 155)⁴⁴

Eine philosophische Prinzipientheorie kann also nicht von einem absoluten Ich als erstem Prinzip aus ihren idealen Anfang nehmen⁴⁵. Denn der

⁴⁴ Hegels Weg zur Klärung des Verhältnisses von Mensch und Natur führt ihn nach dem intensiven Austausch mit Hölderlin in der Frankfurter und ersten Homburger Zeit bekanntlich in eine andere Richtung. Es geht ihm um die Aufhebung der zwiespältigen, positiven wie negativen Beziehung des 'Geistes' zur Natur: «Was ist die Natur? Diese Frage überhaupt wollen wir uns durch die Naturkenntnis und Naturphilosophie beantworten. Wir finden die Natur als ein Rätsel und Problem vor uns, das wir ebenso aufzulösen uns getrieben fühlen, als wir davon abgestoßen werden: angezogen, [denn] der Geist ahnt sich darin; abgestoßen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet» (W 9: 12). Der bei Hegel immer noch teleologisch gedeutete geschichtliche Selbstaufklärungsprozesses des Geistes, der sich erst in der Dämmerung der Zeiten bzw. an ihrem Ende als nunmehr absoluter Geist findet, bedeutet dann ein «Zurückkommen aus der Natur» (W 10: 17), ein «Sichfreimachen des Geistes» (W 10: 27), die «Aufhebung der Äußerlichkeit» (W 10: 21) bis zur «völligen Überwindung der Äußerlichkeit und Endlichkeit unseres Daseins» (W 10: 21), bedeutet «Befreiung» (W 10: 27). Natur wird so als ein Moment der inneren dialektischen Artikulation des Geistes begriffen, was Hegel prägnant in die Formel fasst: «Das Ganze der Natur ist der als Andre seiner selbst sich darstellende Geist» (Jenaer Systementwürfe II von 1804/05. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. Bd. 7. Hamburg 1971: 179-338, hier 184).

⁴⁵ Fichte allerdings scheint in seiner Spätphilosophie diesem Einwand recht gegeben zu haben, insofern auch er seit dem Wandel um 1800, in den seine ständigen Bemühungen um die *Wissenschaftslehre nova methodo* seit dem Wintersemester 1796/97 schließlich einmünden, nunmehr von einer Zweiheit der Prinzipien ausgeht. Vielleicht weniger, weil er sich an Hölderlins Einspruch erinnerte, als unter dem Eindruck des ihn tief erschütternden Atheismusstreits, der ja trotz seines ungeheueren Lehrerfolgs zu seiner Entfernung aus Jena führte. Dem Prinzip des «Ich» ist demnach das des Absoluten vorzuordnen, so dass das Ich als Selbstbewußtsein nicht mehr oberstes Prinzip sein kann. Ab 1804 verabschiedet er sich dann sogar ganz von dem Prinzipiencharakter des Ich. Das Ich ist ihm schließlich

ganzes Bemühen von nun an von dieser grundsätzlichen Sorge um die Heilung der Spaltungen, Trennungen und der Zerrissenheit menschlichen Daseins angetrieben⁴⁸.

V. *Wiedervereinigung: «Über die Kantischen Gränzlinien hinaus»*

Im Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796 kündigt Hölderlin an, eine philosophische Erklärung dieser Trennungen vorlegen zu wollen, obwohl ihm die Philosophie «eine Tyrannin» ist, deren «Zwang» er mehr dulde als sich ihm «freiwillig» zu unterwerfen:

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 Subject und dem Object, zwischen Vernunft und Offenbarung, – theoretisch, in intellectualer 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. (*SLA* VI: 203)

Damit stellt er sich einer Jahrhundertfrage oder, besser gesagt, einer Frage, die eigentlich die gesamte europäische Geistes- und Kulturgeschichte bewegt hat, wählt aber schließlich eben nicht den philosophischen, sondern

Interesse an der Frage, wie sich der Mensch innerhalb der Immanenz des göttlichen Weltganzen verorten kann. Vgl. hierzu vor allem Wolfgang Riedel: *Deus seu Natura*. Wissenschaftsgeschichtliche Motive einer religionsgeschichtlichen Wende – im Blick auf Hölderlin. In: Ders.: *Um Schiller* (wie Anm. 20): 353-381. Riedel erläutert den ideengeschichtlichen Weg, der schon vor Hölderlin «nicht mehr aus der Natur heraus, sondern in sie hinein» führen sollte, als eine «biologisierende» Interpretation von Spinozas Formel zu «*Natura seu Deus*», die die Natur nun vor allem als *Natura creatrix* versteht. Die vorher als «Kot» empfundene Materie, aus der man sich durch Aufhebung der Individuation zurück in den göttlichen Ursprung empor schwingen wollte, verwandele sich so zu «Gold ‘qua’ Leben» (vgl. ebd.: 397f.).

⁴⁸ Eric L. Santner spricht von einer «fundamental preoccupation, even obsession, with separation and division, with borderlines» (Ders.: *Friedrich Hölderlin: Narrative Vigilance and the Poetic Imagination*. Brundwick, New York 1986: 49).

den poetischen Weg. Kant, der «Moses unserer Nation»⁴⁹, und Schiller, von dem Hölderlin sagt, er «dependir? [...] unüberwindlich»⁵⁰ von ihm, sind wohl die entscheidenden Auslöser der Entwicklung seiner eigenen Konzeption, auch wenn diese letztendlich eher hin zu Herders Opposition gegen die Kantische Position tendiert⁵¹.

Wie weit aber waren Kant und Schiller denn eigentlich schon gekommen? Ein kurzer Blick auf beide erscheint hilfreich. Die Hauptintention von Kants *Kritik der Urteilkraft*, mit der sich Hölderlin seit 1794 intensiv beschäftigt hat⁵², war es, die Sphären der rationalen Naturerkenntnis und des moralischen Urteils so zu vermitteln, dass es möglich erscheint, die menschliche Fähigkeit, die Natur als zweckmäßig und also sinnerfüllt zu betrachten, transzendental-kritisch zu begründen. Trotz der starken Betonung der unbedingten Selbstbestimmung der praktischen Vernunft, die sich in keiner Weise von den materiellen Bedingungen oder der naturhaften Konstitution des Menschen beeinflussen lassen darf, gesteht Kant der Natur durchaus eine gewisse Eigenständigkeit und regulative Funktion zu. Aus einem «unmittelbaren Interesse»⁵³ an ihrer Schönheit heraus, müsse sie sogar unter der Idee eines «Endzwecks der Schöpfung»⁵⁴ mit dem Range eines für die theoretisch reflektierende Urteilkraft notwendigen apriorischen «Als ob» betrachtet werden. Insofern wird sie fähig zu einem «Beitritt» zur Ordnung der Vernunft, so dass die «Natur der Dinge» nicht mehr unvereinbar mit der Sphäre der Vernunft und ihrer Freiheit erscheint. Es muss ihr eine Zweckmäßigkeit unterstellt werden, die mit der Aufgabe der Vernunft konvergiert, sie als einen «von uns zu bewirkenden höchsten Endzweck»⁵⁵

⁴⁹ Brief an den Bruder, 1. Januar 1799, *StA* VI: 304.

⁵⁰ Brief an Schiller, 20. Juni 1797, *StA* VI: 241.

⁵¹ Vgl. Wolfgang Riedel: *Deus seu Natura* (wie Anm. 47): 367ff.

⁵² Vgl. Brief an Hegel, 10 Juli 1794, *StA* VI: 128.

⁵³ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff. (im Folgenden zitiert als AA). Hier: AA 5: 301.

⁵⁴ Ebd.: 454; vgl. den gesamten § 88.

⁵⁵ Ebd.: 469. Auch im Zusammenhang seiner geschichts- und kulturphilosophischen

allererst herzustellen. Allerdings hat die Medaille für Kant zwei Seiten. Im *Fascinosum* ihrer Schönheit scheint die Natur in enger «Verwandtschaft» zum «Sittlich=Guten»⁵⁶ zu stehen wie eine «Chiffrenschrift», wodurch sie «in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht»⁵⁷. Die menschliche Urteilskraft ist also in der Lage, Sinn in der Natur zu finden bzw. sie als sinntragend zu lesen. Andererseits übersteigt diese als *Tremendum* für die Urteilskraft angesichts ihrer inkommensurablen Größe («das Mathematisch=Erhabene») und ihrer Dynamik («das Dynamisch=Erhabene») jedes menschliche Fassungsvermögen. Zumal «in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosen Unordnung und Verwüstung»⁵⁸ kann sie das Vernunft-Ich nur niederschmettern und in eine Grenzerfahrung zwingen, in der es sich gnadenlos ausgeliefert findet. Die Topoi, die Kant heranzieht, um das Szenario erhabener Erschütterung zu evozieren, klingen schon beinahe wie solche aus Hölderlins späten Gedichten:

Kühne überragende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl. (AA 5: 261)

Eine letzte Gefährdung des moralischen Subjekts bedeutet dies allerdings keineswegs, denn gerade angesichts der «Unermeßlichkeit der Natur» und der «Unzulänglichkeit unseres Vermögens» der Einbildungskraft, den ungeheuren Eindruck unter einen Begriff zusammenzufassen, wird sich der Mensch bewusst, dass er gegenüber der «Unwiderstehlichkeit» der Macht der Natur zwar physisch ohnmächtig sein mag, ihr aber zugleich unendlich überlegen ist. Als vernunftbegabtes Wesen hat er «jene Unendlichkeit selbst

Erörterungen will Kant die Geschichte der Menschheit so als nicht eher vollendet betrachten, «bis vollkommene Natur wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der *sittlichen* Bestimmung der Menschengattung ist» (AA 8: 18).

⁵⁶ AA 5: 300.

⁵⁷ Ebd.: 301.

⁵⁸ Ebd.: 246.

als Einheit unter sich [...], gegen die alle Natur klein ist»⁵⁹. Die Natur, unter deren Gewalt wir uns aufgrund der «höheren Grundsätze» unserer «Persönlichkeit» niemals beugen sollen, heißt also bloß erhaben, «weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann»⁶⁰. Kant zeugt der Natur in ihrer inkommensurablen Eigenständigkeit aber dennoch großen Respekt, denn:

Die Natur bleibt, aber wir wissen noch nicht, was Natur ist, und müssen von ihr das Beste vermuthen. (*Reflexionen zur Anthropologie* Nr. 1524, AA 15/2: 896)

Auch Schiller geht es seit seinen Dissertationsschriften, nach denen der Mensch als «das unseelige Mittelding von Vieh und Engel»⁶¹ definiert werden kann, um eine Vermittlung von Geist, Freiheit und Natur bzw. der geistigen und der tierischen Natur und der entsprechenden dem Menschen innewohnenden Triebe. Vor allem eben durch ästhetische Erfahrung und Kultivierung sollen diese zur Befreiung von den Fesseln materieller Konditionierung erzogen werden, um eine möglichst weitreichende Autonomie des Subjekts zu erreichen. Bereits in der Schrift über die *Erste Menschengesellschaft* von 1790 formuliert er, dass der Mensch selbst

der Schöpfer seiner Glückseligkeit werden [sollte], und nur *der* Antheil, den *er* daran hätte, sollte den Grad dieser Glückseligkeit bestimmen. Er sollte den *Stand der Unschuld, den er jetzt verlor, wieder aufsuchen lernen durch seine Vernunft*, und als ein freier vernünftiger Geist dahin zurück

⁵⁹ Ebd.: 261.

⁶⁰ Ebd.: 262.

⁶¹ Die einschlägige Dissertationsschrift *Versuch über den Zusammenhang zwischen der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* findet sich in NA 20: 37-75, vgl. hier bes. 47. Schiller greift mit dieser Formel eine bereits vorgeprägte, auch poetische Tradition auf, nimmt ihr aber in seinem Kontext den eher theologischen oder moralphilosophischen Tenor. Vgl. z.B. die fast identische, aber anders akzentuierte frühere Version bei Albrecht von Haller, der in seinem großen Gedicht *Über den Ursprung des Übels* (1734) den Menschen als «zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh» apostrophiert (Albrecht von Haller: Gedichte. Hrsg. von Harry Maync. Leipzig 1923: 152-175, hier 162).

kommen, wovon er als Pflanze und als eine Kreatur des Instinkts ausgegangen war; *aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft* sollte er sich, wär' es auch nach späten Jahrtausenden zu einem *Paradies der Erkenntnis und der Freiheit hinaufarbeiten*, einem solchen nehmlich, wo er *dem moralischen Gesetze in seiner eigenen Brust ebenso unwandelbar gehorchen würde, als er anfangs dem Instinkte gedient hatte.* (NA 17: 399)

Die Erfahrung des Schönen und die des Erhabenen können diese individuelle und menscheitsgeschichtliche Entwicklung dabei allerdings entscheidend unterstützen. Schiller steigert deren Bedeutung über Kant hinaus hinein in seine berühmte Formel von der «Freiheit in der Erscheinung»⁶², insofern Freiheit nun sozusagen *in natura* sinnlich wahrnehmbar wird, wenn auch nur in symbolischer Repräsentanz bzw. durch die Projektion unserer Idee von Freiheit auf die Erscheinungen der uns begegnenden Naturwelt. Auf diese Weise ist Schönheit dem Menschen im «Übergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit» behilflich, damit er «durch das Morgentor der Schönheit» zuletzt «in der Erkenntnis Land» gelangt; denn, so ja Schillers Pointe, «was wir als Schönheit hier empfunden / Wird einst als *Wahrheit* uns entgegengehn»⁶³.

Schillers Kritik an der zeitgenössischen Haltung der Natur gegenüber ist dabei schon genauso scharf wie die Hölderlins:

Eh ihr das Gleichmaas in die Welt gebracht,
dem alle Wesen freudig dienen –
[...] so stand die Schöpfung vor dem Wilden.
Durch der Begierde blinde Fessel nur
An die Erscheinungen gebunden,
entfloh ihm, ungenossen, unempfunden,
die schöne Seele der Natur. (NA 1: 204)

⁶² Die berühmte Definition von Schönheit, die Kant in seiner Reaktion auf *Anmut und Würde* schließlich immerhin zu einer überaus respektvollen Anerkennung veranlasste (vgl. AA 6: 23 Anm.), findet sich bereits im Rahmen der sog. *Kallias-Briefe*; vgl. etwa den Brief an Körner vom 8. Februar 1793, NA 26: 177-183, hier 182, und wird dann in *Über Anmut und Würde*, ausgeführt. Vgl. auch: Fragmente aus Schillers ästhetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792-93, NA 21: 66-88, hier 85.

⁶³ *Die Künstler* (1788/89), NA 1: 201-214, hier 202.

Es geht also nicht um das triebhafte Kleben an den Erscheinungen, sondern um das von Kant übernommene interesselose ästhetische Wohlgefallen an ihnen als sich frei schenkenden Phänomenen. Die Gunst des ästhetischen Augenblicks muss dabei aufgefasst werden als wertvolle Ausnahme, auch wenn sein Zauber zum Beispiel in der *Charis* der natürlichen «architektonischen» Schönheit des menschlichen Körpers oder in der habituell zum Guten sich bestimmenden «schönen Seele»⁶⁴ mit beseligendem Glanz hier und da auch länger unter uns zu verweilen vermag. Am eindrucksvollsten, so Schillers Umwertung im Vergleich zur Natur, gelingt diese Begegnung mit Freiheit in ihrer sinnlichen Erscheinung im «ästhetischen Zustand», in den uns die Kunst zu versetzen vermag. Sie setzt uns nämlich frei, insofern sie uns herausholt aus den verfestigten, uns versteinernenden faktischen Bestimmungen des alltäglichen Lebens, und bedeutet Restitution der unendlichen Fülle der Möglichkeiten unserer Existenz und so einen «Zustand der höchsten Realität», die als reine Potenzialität andererseits auch als «Null betrachtet werden muß»⁶⁵.

⁶⁴ Vgl. NA 20: 288. Bekanntlich problematisiert Goethe die Figur der «schönen Seele» im 6. Buch von *Wilhelm Meisters Lehrjahre* dahingehend, dass sie als anthropologisches Ideal nur dann überzeugen kann, wenn sie sich nicht auf den Rückzug in die Innerlichkeit beschränkt, sondern die aktive Auseinandersetzung mit der Realität einschließt. Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Hrsg. von Friedmar Apel u.a. Frankfurt/M. 1985ff. (im Folgenden zitiert als SW). Hier: SW 9: 355-992, 728-793. Hegel hingegen begreift sie in der *Phänomenologie des Geistes* später nur mehr als Durchgangsstadium in der Selbstverständigung des Geistes, der die 'Berührungsangst' mit anderer Wirklichkeit überwinden und sich über sich selbst hinaus treiben muss zur Versöhnung mit dem anderen seiner selbst; vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes C.* (BB.), VI. C.c.: Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung. W 3: 464-494. Zu fragen wäre, ob diese Kritik auch die Figur der Diotima treffen könnte, da sie im modernen Griechenland sozusagen anachronistischerweise noch in 'naiver' Naturverbundenheit lebt und eigentlich letztendlich durch die tiefe Unruhe untergeht, die Hyperion mit seiner inneren und äußeren Zerrissenheit in ihr Leben bringt.

⁶⁵ Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 22. Brief (NA 20: hier 379). Vgl. auch den 20. Brief, NA 20: 374f. Vgl. ebenso Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I.* W 13: 151. Hegel würdigt Schillers Begriff des Schönen interessanterweise ja bekanntlich durchaus als Vorwegnahme der eigenen Konzeption «als die Ineinsbildung des Vernünftigen

Damit war für Hölderlin wahrscheinlich klar, wohin die Reise über die Grenzen seiner Vorbilder hinausgehen musste: Nur durch die Erfahrung von Schönheit in ihrer unmittelbaren Präsenz, aber auch in ihrer poetischen Wieder-Holung können sich die Wunden der Ur-Teilung von und in der Natur heilen lassen. Dabei es geht nicht mehr nur um die vorgestellte «Freiheit in der Erscheinung», sondern eben um wirkliche und dann auch als solche existentiell wirksame Schönheit. Das Konzept, das Hölderlin am 10. Oktober 1794 Neuffer mit Bezug auf die «fünf ersten Briefe» des von Schiller für die *Thalia* angenommenen *Fragments von Hyperion* noch vorstellt, ist damit gesprengt. Nicht mehr «der große Übergang aus der Jugend in das Wesen des Mannes vom Affecte zur Vernunft, aus dem Reiche der Fantasie ins Reich der Wahrheit und Freiheit» ist das Thema, welches ihm «immer einer solchen langsamen Behandlung werth zu sein» scheint⁶⁶. Es geht um mehr.

VI. *Restitutio ad integrum: Über Exzentrik, Schönheit und Liebe*

Das Credo des ästhetischen innerweltlich begriffenen Neuplatonismus⁶⁷, in dem Hölderlin mit vielen Intellektuellen seiner Zeit in eigenwilliger, aber sehr origineller Spinoza- und Rousseau-Rezeption Befreiung vom Elend der Gegenwart ersehnt, unterfängt von nun an den poetischen Versuch einer *Restitutio ad integrum* im Verhältnis zur Natur. Denn das Glücksgefühl

und des Sinnlichen und diese Ineinsbildung als das wahrhaft Wirkliche ausgesprochen» (ebd.: 91). Wirkliches Erscheinen, oder besser, sichtbare Realpräsenz der göttlichen Idee bedeutete ihm dabei deren objektive Selbstdarstellung, was natürlich weit über die allerdings ebenfalls schon als idealistisch zu begreifenden Vorstellungen Schillers hinausgeht.

⁶⁶ *SLA* VI: 137.

⁶⁷ Vgl. hierzu vor allem: Klaus Düsing: Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel. In: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1981: 101-117; Elena Polledri: Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel settecento tedesco. 'Divus Plato': Platone o Ficino? In: «Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche» 74.2000: 798-812; Michael Franz: Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel. Tübingen 2012.

der Alleinheit mit ihr scheint ja schon in dem Moment zu zerbrechen, in dem das Bewusstsein des Individuums erwacht und das Alleinheitsgefühl am Ende der Jugend, also der, wie es heißt, Zeit unbekümmerten, unreflektierten und unmittelbaren Lebensgefühls, verlorengeht.

In dem wenig beachteten Gedicht *An die Natur*, das Hölderlin aber für durchaus gelungen hielt⁶⁸, spricht das lyrische Ich nicht einfach über die Natur, sondern mit ihr und evoziert das Glück seliger Verbundenheit:

[...]
 Da ich noch mit Glauben und mit Sehnen
 Reich, wie du, vor deinem Bilde stand,
 Eine Stelle noch für meine Thränen,
 Eine Welt für meine Liebe fand,
 [...]
 Oft verlor ich da mit trunknen Thränen
 Liebend, wie nach langer Irre sich
 In den Ozean die Ströme sehnen,
 Schöne Welt! In deiner Fülle mich;
 Ach! da stürzt' ich mit den Wesen allen
 Freudig aus der Einsamkeit der Zeit,
 Wie ein Pilger in des Vaters Hallen,
 In die Arme der Unendlichkeit. (*StA* I: 191f.)

Dann aber geht diese schöne Welt unter – zusammen mit der Unbefangenheit der Jugend, was nun vielleicht auf die Ebene führt, auf der Hölderlin unser Verhältnis zur Natur grundsätzlich problematisiert:

⁶⁸ Hölderlin sandte das Gedicht zusammen mit *Der Gott der Jugend* vermutlich am 4. September 1795 zur Veröffentlichung an Schiller, der es tatsächlich auch für das 10. Stück der *Horen* vorgesehen hatte. Hölderlins Enttäuschung über die dann doch nicht erfolgte Aufnahme, aber zugleich auch das Selbstbewusstsein, ein durchaus gutes Gedicht verfasst zu haben, lässt sich aus dem Brief an Neuffer aus dem März 1796 entnehmen: «Daß Schiller den Phaëton nicht aufnahm, daran hat er nicht Unrecht gethan, und er hätte noch besser gethan, wenn er mich gar nie mit dem albernen Probleme geplagt hätte; daß er aber das Gedicht an die Natur nicht aufnahm, daran hat er, meines Bedünkens nicht recht gethan. Übrigens ist es ziemlich unbedeutend, ob ein Gedicht mehr oder weniger von uns in Schillers Almanache steht. Wir werden doch, was wir werden sollen, und so wird Dein Unglück Dich so wenig kümmern, wie meines» (*StA* VI: 205).

O Natur! An deiner Schönheit Lichte,
 Ohne Müh' und Zwang entfaltet
 Sich der Liebe königliche Früchte,
 Wie die Erndten aus Arkadien.
 Todt ist nun, die mich erzog und stillte,
 Todt ist nun die jugendliche Welt,
 Diese Brust, die einst ein Himmel füllte,
 Todt und dürftig, wie ein Stoppelfeld;
 Ach! Es singt der Frühling meinen Sorgen
 Noch, wie einst, ein freundlich tröstend Lied,
 Aber hin ist meines Lebens Morgen,
 Meines Herzens Frühling ist verblüht. (*StA* I: 192)

Wodurch wurde der klagende Liebhaber der Natur aus der paradiesischen Heimat vertrieben? Kein besonderes Ereignis wird genannt, nur eben das Ende der Jugend. Für Hölderlin wie für Rousseau, dem Hölderlin ja mehrmals ein lyrisches Denkmal setzt⁶⁹, sind es vor allem die Kinder, die noch glücklich zu nennen sind – so sie nicht durch falsche Erziehung aus ihrem Stand der Unschuld herausgezwungen werden. Und dies nicht nur, weil sie sich viel in der Natur bewegen, sondern weil sie noch nicht durch die «keilförmige Vernunft»⁷⁰ aus dem «ozeanischen Gefühl»⁷¹ herausgerissen

⁶⁹ Vgl. die frühe Hymne *An die Ruhe*, V. 29-32 (*StA* I: 93), die *Hymne an die Menschheit* (Motto) und das nicht vollendete alkäische Gedicht *Rousseau*, das um 1800 im Zusammenhang mit der asklepiadeischen Ode *An die Deutschen* entstanden ist, sowie die *Rheinhymne* (vgl. dort V. 139-165, *StA* II: 146f.). Auch der Brief an Neuffer vom 28. November 1791 und der vom 4. Juni 1799 sowie der an Ebel vom 2. September 1795 sind Ausdruck von Hölderlins Verehrung für den französischen Dichter und Denker, der inzwischen zu einer Art Kultfigur der Epoche geworden war. Vgl. auch Schillers Gedicht *Rousseau* aus der «Anthologie auf das Jahr 1782» und Stäudlins *Elegie am Grabe des J. J. Rousseau*. Ulrich Gaier rät allerdings dazu, den Einfluss Rousseaus auf Hölderlin nicht zu überschätzen, ja dieser sei durch sein als affin empfundenes Schicksal für ihn vor allem auch eine «Warnfigur» gewesen. Vgl. Ders.: Rousseau, Schiller, Herder, Heinse. In: Kreuzer (Hrsg.): Hölderlin-Handbuch (wie Anm. 45): 83-99, bes. 83-88, hier 88.

⁷⁰ Die Metapher findet sich in Kleists *Penthesilea* (Frühe Fassung und Erstdruck), DKV 2: 9-108, hier 17 und DKV 2: 143-256, hier 151.

⁷¹ Vgl. Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien 1930: 5ff. Der Ausdruck

werden, durch das wir uns alle am liebsten wieder in die verlorene Geborgenheit zurückkatapultieren würden. Aber wer wollte schon auf ewig Kind bleiben? Die Entwicklung zum selbstbestimmten Erwachsenenstatus als freies Subjekt verwandelt das Liebesglück unvermeidlich in das Leid unerfüllter und nunmehr unerfüllbarer Liebe, die nur noch von der Geliebten träumen kann:

Ewig muss die liebste Liebe darben,
Was wir lieben, ist ein Schatten nur,
Da der Jugend goldne Träume starben,
Starb für mich die freundliche Natur;
Das erfuhst Du nicht in frohen Tagen,
Daß so ferne dir die Heimath liegt;
Armes Herz, du wirst sie nie erfragen,
Wenn dir nicht ein Traum von ihr genügt. (*StA*, I: 102f.)

Immerhin ist aber unmittelbar deutlich, in welcher Weise der Mensch auf die Schönheit der Natur antworten soll: Es ist «die liebste Liebe», die alles im Innersten zusammenhält. Aber warum muss sie darben? Weil menschliche Liebe aus unendlich göttlicher Quelle entspringt, aber zugleich die Stigmata endlicher Armut trägt, wie Hölderlin im Rekurs auf zwei von Platon überlieferte Mythen erklärt, dem von der Geburt der Liebe⁷² und dem vom Seelengespann und Sturz der Seelen zur Erde⁷³:

Laß mich menschlich sprechen. Als unser ursprünglich unendliches Wesen zum erstenmal leidend ward und die freie volle Kraft die ersten Schranken empfand, als die Armuth mit dem Überflusse sich paarte, da ward die Liebe. Fragst du, wann das war? Plato sagt: Am Tag, da Aphrodite geboren ward. Also da, als die schöne Welt für uns anfieng, da wir zum Bewußtsein kamen, da wurden wir endlich. (*StA* III: 192)

stammt eigentlich von Freuds Brieffreund Romain Rolland, mit dessen Kritik an seiner Beschreibung der Basis von Religiosität Freud sich hier auseinandersetzt.

⁷² Vgl. Platon: Symposion / Gastmahl. Übers. und hrsg. von Barbara Zehnpfennig. 2., durchges. Aufl. Hamburg 2012: 203b-204c: 83-85.

⁷³ Vgl. Platon: Phaidros. Übers. u. hrsg. von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Hamburg 2019: 246a-249a: 29-34.

Am Geburtstag der Liebe aus unendlichem Überfluß und endlicher Armut und Dürftigkeit beginnt also die kometenhafte, die exzentrische Bahn des menschlichen Lebens und Bewußtseins. Erst durch diesen ‘Niedergang’ kann dieses überhaupt entstehen, ist aber zugleich auch das Element, in dem wir uns des «Gottes in uns»⁷⁴ vergewissern und uns und die Welt in ihrer Armut und in ihrer Schönheit zugleich fühlen können. Bereits die Metrische Fassung des *Hyperion* drückt diesen Zusammenhang zwischen der mythischen Rede vom Absturz der Seelen und der Geburt der Liebe deutlich in Ausrichtung auf das Erwachen des Bewußtseins aus, welches den Menschen in seiner Göttlichkeit adelt und lebendig macht:

Als unser Geist [...]
 sich aus dem freien Fluge
 Der Himmlischen verlor, und erdwärts sich,
 Vom Aether neigt’, und mit dem Überflusse
 Sich so die Armuth gattete, da ward
 Die Liebe. Das geschah, am Tage, da
 Den Fluthen Aphrodite sich entwand.
 Am Tage, da die schöne Welt für uns
 Begann, begann für uns die Dürftigkeit
 Des Lebens und wir tauschten das Bewußtsein
 Für unsre Reinigkeit und Freiheit ein. – [...]
 Der leidensfreie Geist befaßt
 Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch
 Sich keines Dings und seiner nicht bewußt,

⁷⁴ Vgl. *StA* III: 104: «Ein Gott muß in mir sein [...]. Wie die seligen Schatten am Lethe, lebt jetzt meine Seele mit deiner in himmlischer Freiheit und das Schicksaal waltet über unsre Liebe nicht mehr». Vgl. auch schon die *Hymne an die Menschheit* (*StA* I: 148, V. 80) und *An die klugen Rathgeber* (*StA* I: 224, V. 31). Mit ähnlicher Hochgestimmtheit erklingt der Topos auch in der Schlusspartie von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* mit Bezug auf die Freiheit: «Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [...]: der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir» (AA 5: 161). Das Motiv des *Deus in nobis* könnte für Hölderlin besonders auch mit der spezielleren antiken Überlieferung verbunden sein, die sich auf Eros als den großen *Daimon* bezieht, der sich im Herzen des Menschen niederlässt. Vgl. etwa: *Anthologia Palatina* 12, 17 mit *Der Abschied* (beide Fassungen), *StA* II: 24, 26, V. 4-7.

Für ihn ist keine Welt, denn außer ihm
Ist nichts. – [...]
Nun fülen wir die Schranken unsers Wesens
Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig
Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist
Zum ungetrübten Aether sich zurück.
Doch ist in uns auch wieder etwas, das
Die Fesseln gern behält, denn würd in uns
Das Göttliche von keinem Widerstande
Beschränkt – wir fühlten uns und andre nicht.
Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod,
Von nichts zu wissen, und vernichtet seyn
Ist Eins für uns. (*StA* III: 193ff.)

In dieser Rede des «weisen Fremdlings» wird also ein letztlich tragisches Bewußtsein von der Konstellation des Verhältnisses von endlichem Bewußtsein und Unendlich-Göttlichem noch kompensiert durch das Erklärungsmodell der exzentrischen Bahn, das deren Sinn angibt in der Begründung der Möglichkeit von Bewußtsein überhaupt und im Besonderen in dem vom «Göttlichen in uns», welches sich zuvörderst in der Liebe manifestiert. Daraus ergibt sich zugleich eine anti-prometheische Warnung vor egozentrischer Selbstverabsolutierung:

Warum sind wir ausgenommen vom schönen Kreislauf der Natur?
Oder gilt er auch für uns?
Ich wollt' es glauben, wenn Eines nicht in uns wäre, das ungeheure
Streben, Alles zu seyn, das, wie der Titan des Aetna, heraufzürnt aus
der Tiefe unseres Wesens. (*StA* III: 17f.)

Es gibt aber eine sozusagen 'ontologisch' garantierte Möglichkeit, endlich wieder in ein harmonisches Verhältnis zur Natur zurückzufinden, so steinig und leidvoll der Weg der Vergewisserung über das eigene Verhältnis zu ihr auch sein kann. Die exzentrische Bahn provoziert nicht notwendig ein tragisches Schicksal, sondern schließt dieses eigentlich sogar eher aus, wenn sie auf der Folie des Modells der von der Natur gewollten und provozierten Aussendung aus der «seligen Einigkeit» im Namen der sich notwendig von ihr emanzipierenden Freiheit als sinnvoll empfundener

Nostos zurück in ihre Arme begriffen wird. Die astronomische Metaphorik, das Kometenhafte der Bewegung des Geistes, der wie das Gedicht *An die klugen Ratgeber* sagt, «zum Schläfe nicht herabgekommen» wie «Meteore»⁷⁵ heranstrahlt, aber eben wie ein Komet «aus fremden Himmel»⁷⁶ auch hinabfallen kann, erinnert wieder an das mythischen Bild des Absturzes und des Wiederaufstiegs der Seelen in Platons *Phaidros*⁷⁷. Die aus dem Schutz der Götter strebenden menschlichen Seelen verlieren ihr Gefieder und werden auf ihre niederstürzende, niemals lineare, nie pfeilgerade Schicksalsbahn verwiesen⁷⁸, um durch «Dornen» zu irren wie «der Bach», der den «Vater Ozean»⁷⁹ sucht, ja sie stürmten sogar «über des Irrsterns Gränzen hinaus»⁸⁰, wären ihnen nicht Umkehr geboten und «Augenblicke der Befreiung» gewährt,

wo das Göttliche den Kerker sprengt, wo die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche, ha! wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumph zurück in die Hallen der Sonne. (*StA* III: 52)

Die *Vorrede* zur Vorletzten Fassung des *Hyperion* klärt uns genauer über den Sinn dieses Dramas auf:

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

Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, eringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen *Ev kai Pav* der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst. Wir sind zerfallen mit der Natur, und was einst, wie man glauben kann, Eins war, widerstreitet sich jetzt, und Herrschaft und Knechtschaft wechselt auf bei den Seiten. Oft ist uns, als wäre die Welt Alles und wir Nichts, oft aber auch, als wären wir Alles und die Welt nichts. (*StA* III: 236)

⁷⁵ *StA* I: 223.

⁷⁶ *StA* III: 42.

⁷⁷ Vgl. Anm. 73.

⁷⁸ Vgl. *StA* III: 41f.

⁷⁹ *StA* III: 206.

⁸⁰ *StA* III: 16.

Aus dieser Zerrissenheit wieder herauszufinden, ist das allerdings nur in «unendlicher Annäherung» erreichbare Ziel unseres Lebens, des Bogens, den unsere je individuelle exzentrische Bahn beschreibt. Es geht eben um eine Art Wiederholung dessen, was wir von Natur aus sind – durch freie Selbstbestimmung. Natur und Freiheit, die entscheidenden Pole im menschlichen Leben, sind scheinbar inkompatibel, aber wir können nicht anders, als den Ausgleich zu suchen:

Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden allen Friedens, der höher ist als alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.

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

Unsere Beziehung zur Natur kann also nie eine einfache Liebesgeschichte sein, selbst bei den Menschen guten Willens nicht. Aber die unendliche Geschichte, die wir mit der Natur haben, so die weitere Argumentation, kann es nur deshalb geben, weil die unendliche Vereinigung doch «vorhanden» ist, also die Möglichkeit der Beziehung allererst schafft und uns als denkende und handelnde Wesen überhaupt erst freisetzt:

Wir hätten auch keine Ahnung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts, (für uns) wir wären selbst nichts, (für uns) wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. (*StA* III: 236f.)

Und nicht nur als rein transzendentes Jenseitiges, sondern das «neue Reich», das auf uns wartet, ist tatsächlich schon vorhanden, ist Wirklichkeit in einem Vorschein, im Glanz der Schönheit, die dort «Königin» ist. Die Hommage an den geradezu heiliggesprochenen Plato, mit der der Herausgeber die

Vorrede zur Vorletzten Fassung abschließt⁸¹, bereitet so die emphatische Schlusspartie der Endgültigen Fassung vor: Es ist wieder die allversöhnende, alles in Liebe umfangende Schönheit der im Frühling wiedererwachenden Natur, die Hyperions Herzen «eine neue Seligkeit» aufgehen und ihn alles Leid und sich selbst vergessen lässt:

So gab ich mehr und mehr der seeligen Natur mich hin und fast zu endlos. [...] o einen Augenblick in ihrem Frieden, ihrer Schöne mich zu fühlen, wie viel mehr galt es vor mir, als Jahre voll Gedanken, als alle Versuche der allversuchenden Menschen! Wie Eis, zerschmolz, was ich gelernt, was ich gethan im Leben, und alle Entwürfe der Jugend verhallen in mir; und o ihr Lieben, die ihr ferne seid, ihr Todten und ihr Lebenden, wie innig Eines waren wir! (*StA* III: 158)

Das Hexametergedicht *Die Eichbäume* aus der «schöpferischen Übergangsphase»⁸² 1796/1797, das Hölderlin wohl später noch erweitern wollte, scheint dieses Gefühl innigster Einheit mit der Natur und allen Menschen, den Lebenden und den Toten, allerdings doch noch infrage zu stellen. Denn das lyrische Ich erlebt die Liebe zu den Menschen fast wie eine Knechtschaft, wobei die Natur eigentlich zweifach benannt wird, als die von Menschen gepflegte, «häusliche» und die 'große', das menschliche Maß transzendierende, aber dem Einzelnen doch affine, ihm Weite und Freiheit schenkende:

Aus den Gärten komm' ich zu euch, ihr Söhne des Berges!
Aus den Gärten, da lebt die Natur geduldig und häuslich,

⁸¹ Vgl. *StA* III: 237. Bereits im Brief an Neuffer von Ende Juli 1793 phantasiert Hölderlin von «den Götterstunden», da er «aus dem Schoose der beeseligen Natur, oder aus dem Platanenhaine am Ilissus [...] unter den Schülern Platons hingelagert, dem Fluge des Herrlichen nachsah» und dem «Geisterland, wo die Seele der Welt ihr Leben versendet in die tausend Pulse der Natur» (*StA* VI: 86).

⁸² So Traian-Ioan Geană: Hölderlins «Die Eichbäume» und die exzentrische Bahn. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 42.2020-2021: 119-139, hier 119. Geană deutet das Gedicht nicht unbedingt im Horizont einer spinozistisch-pantheistischen Lektüre, sondern eher in dem der dialektischen Opposition von Natur und Kultur und der «Version einer exzentrischen Bahn, die die Rückkehr zur Natur als unerreichbares Ziel menschlichen Lebens» erscheinen lässt (ebd. 138).

Pflegend und wieder gepflegt mit dem fleißigen Menschen zusammen.
 Aber ihr, ihr Herrlichen! steht, wie ein Volk von Titanen
 In der zahmeren Welt und gehört nur euch und dem Himmel,
 Der euch nährt' und erzog, und der Erde, die euch geboren.
 Keiner von euch ist noch in die Schule der Menschen gegangen,
 Und ihr drängt euch fröhlich und frei, aus der kräftigen Wurzel,
 Unter einander herauf und ergreift, wie der Adler die Beute,
 Mit gewaltigem Arme den Raum, und gegen die Wolken
 Ist euch heiter und groß die sonnige Krone gerichtet.
 Eine Welt ist jeder von euch, wie die Sterne des Himmels
 Lebt ihr, jeder ein Gott, in freiem Bunde zusammen.
 Könnt' ich die Knechtschaft nur erdulden, ich neidete nimmer
 Diesen Wald und schmiegte mich gern ans gesellige Leben.
 Fesselte nur nicht mehr ans gesellige Leben das Herz mich,
 Das von Liebe nicht läßt, wie gern würd' ich unter euch wohnen!
 (*StA* I: 201)

Während der Arbeit am Hyperion-Komplex ist Hölderlins Naturauffassung also durchaus voller Spannungen. Von einer reinen Idylle kann nicht die Rede sein, insofern das lyrische Ich sich hier immer noch zerrissen findet zwischen der Liebe zu den anderen und der zur freien göttlichen Natur. Der Roman findet allerdings noch eine andere Klimax, auf deren Höhe Theophanie der Natur und Anthropophanie in eins fallen. Aus der Rückwärts-perspektive der Erinnerung an das überstandene Leiden erinnert der Protagonist den Moment seiner entscheidendern Begegnung mit Diotima, die zu einem Zeitpunkt erfolgt, als Hyperion, einer Einladung nach Kalaura folgend, bereits versucht hat, «aus der Schale der Vergessenheit zu trinken»⁸³

⁸³ *StA* III: 49. Dies wird ihm zunächst auf der Überfahrt möglich, bei der er sich vorstellt, in «Charons Nachen» zu liegen. Das Motiv der selbstvergessenen Befreiung von der Last des vergangenen Leidens und Scheiterns und der in die Zukunft blickenden Sorge greift vielleicht eine Passage aus Rousseaus *Les Rêveries du promeneur solitaire, Cinquième promenade* auf (<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9618103m>>, 113f., zuletzt konsultiert am 28. Januar 2025). Ob auch das Bild vom Sich-wiegen-Lassen «wie auf schwankem Kahne der See» in *Mnemosyne* (nach *StA* vermutliche 3. Fassung, *StA* II: 197) sich hierauf bezieht, ist umstritten. Vgl. Flemming Roland-Jensen: Vernünftige Gedanken über die

und sich gleichzeitig «unbeschreiblichen Sehns und Friedens»⁸⁴ voll fühlt. Die Figur Diotimas ist noch in der Erinnerung für Hyperion derartig überwältigend, daß er über ihrer endgültigen Bedeutung für und Wirkung auf ihn zunächst sogar ihren Tod vergessen zu können scheint:

Ich hab' es einmal gesehn, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinauschieben bis an's Ende der Zeit, die hab' ich gegenwärtig gefühlt. Es war das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!

Ich frage nicht mehr, wo es sey; es war in der Welt, es kann wiederkehren in ihr, es ist jezt nur verborgner in ihr. Ich frage nicht mehr, was es sey; ich hab' es gesehn, ich hab' es kennen gelernt.

[...] wißt ihr seinen Nahmen? Den Nahmen deß, das Eins ist und Alles?

Sein Nahme ist Schönheit. (*StA* III: 52f.)⁸⁵

Der 'Gottesbeweis', den Hyperion nach seiner nihilistischen Krise erlebt, ergibt sich nun also tatsächlich nicht durch eine spekulative theoretische Leistung des Bewusstseins, sondern in der Erfahrung von etwas *Wirklichem*. Dabei umfasst die göttliche Natur nicht mehr nur die Erde, die Diotima und er vor allem in gemeinsamem, so gut wie sprachlosen Momenten in der Seligkeit der sie umgebenden Natur fühlen wie «eine der Blumen des Himmels», und den Himmel wie «den unendliche Garten des Lebens»⁸⁶, sondern auch sie selbst:

[...] die ewige Schönheit, die Natur leidet keinen Verlust in sich, so wie sie keinen Zusaz leidet. Ihr Schmuk ist morgen anders, als er heute war; aber unser Bestes, uns, uns kann sie nicht entbehren und dich am

Nymphe Mnemosyne – wider die autoritären Methoden in der Hölderlinforschung. Würzburg 1998: 79.

⁸⁴ *StA* III: 50.

⁸⁵ Diese Emphasisierung der Schönheit könnte sich tatsächlich auch auf Platon berufen, dem diese trotz der Unterordnung unter die Idee des Guten doch auch als das «Hervorleuchtendste» und «Liebreizendste» erscheint. Vgl. Platon: Phaidros (wie Anm. 73): 250 d-e: 36.

⁸⁶ *StA* III: 54.

wenigsten. Wir glauben, daß wir ewig sind, denn unsere Seele fühlt die Schönheit der Natur. Sie ist ein Stückwerk, ist die Göttliche, die Vollendete nicht, wenn jemals du in ihr vermißt wirst. Sie verdient dein Herz nicht, wenn sie erröthen muß vor deinen Hoffnungen.
(*StA* III: 58)

Diotimas Erscheinung erhält für Hyperion so die Bedeutung von etwas ganz Einmaligem, von einem das Göttliche offenbarenden *Hapax*⁸⁷, dessen Gültigkeit auch in der Zeit unwiderruflich und für das erinnernde Bewußtsein ewig, unauslöschlich ihm präsent bleibt. Allerdings ohne dass das Gefühl der Differenz, die er zu Diotimas 'göttlichem' Wesen in sich selbst durchaus deutlich erkennt, von Hyperion unterdrückt würde:

Wie die Wooge des Oceans das Gestade seliger Inseln, so umflutete mein ruheloses Herz den Frieden des himmlischen Mädchens.
Ich hatt' ihr nichts zu geben, als ein Gemüth voll wilder Widersprüche, voll blutender Erinnerungen, nichts hatt' ich zu geben, als meine gränzenlose Liebe mit ihren tausend Sorgen, ihren tausend Hoffnungen; sie aber stand vor mir in wandelloser Schönheit, mühelos, in lächelnder Vollendung da, und alles Sehnen, alles Träumen der Sterblichkeit, ach! Alles, was in goldenen Morgenstunden von höhern Regionen der Genius weissagt, es war alles in dieser Einen stillen Seele erfüllt. (Ebd.)⁸⁸

⁸⁷ Hölderlin war diese theologische Figur in der christlichen Interpretation der Selbstoffenbarung Gottes in Christus sicher sehr vertraut. Hyperions Evokationen seines 'Offenbarungserlebnisses' tragen so in der Tat auch die Züge des Glaubenszeugnisses in der apostolischen Tradition.

⁸⁸ Hier scheint Hyperion durchaus selbstkritisch seine gewisse narzistische Tendenz zu erkennen, obgleich die angedeutete Bescheidenheit in der Selbsterkenntnis ebenfalls einen narzistischen Gestus darstellen könnte. Wolfgang Braungart deutet Hyperions Melancholie jedenfalls im Sinne der Problematik einer solipsistischen Subjektivität, die an ihre Grenzen geführt und sich dabei der eigenen Leere bewusst wird. Insofern lasse sich der *Hyperion* in den Kontext des modernen Nihilismus-Diskurses einfügen. Vgl. Ders.: Hyperions Melancholie. In: Turm-Vorträge 1989-91. Hölderlin: Christentum und Antike. Hrsg. von Valérie Lawitschka, Tübingen 1991: 111-140, hier bes. 140. Braungarts Interpretation berücksichtigt allerdings nicht, dass Hyperion seine 'Nihilismus-Krise' im Rückblick durch zunehmende Aufarbeitung seines wechselvollen Schicksals eher eben als zu durchlaufende, aber auch zu überwindende Phase erscheint.

Hyperion gelingt es am Ende des Romans, die schlimmsten melancholischen, ja nihilistischen Momente seiner Trauerarbeit, sein Scheitern und die mehrfachen schweren Verluste, die er hinnehmen muss, jedenfalls vorläufig zu überwinden. Er kennt die Zustände völliger Resignation und Verzweiflung nur allzu gut:

O ihr Armen, die ihr das fühlt, die ihr auch nicht sprechen mögt von menschlicher Bestimmung, die ihr auch so durch und durch ergriffen seyd vom Nichts, das über uns waltet, so gründlich einseht, daß wir geboren werden für Nichts, daß wir lieben ein Nichts, glauben an Nichts, uns abarbeiten für Nichts, um mäßig überzugehen in's Nichts – was kann ich dafür, daß euch die Knie brechen, wenn ihr's ernstlich bedenkt? Bin ich doch auch schon manchmal hingesunken in diesen Gedanken, und habe gerufen, was legst du die Axt mir an die Wurzel, grausamer Geist? Und bin noch da. [...]. So dacht' ich. Wie das alles in mich kam, begreif ich noch nicht. (*StA* III: 45f.)

Anders als Goethes Werther, der nach seiner früheren pantheistischen Begeisterung geradezu an der Natur verzweifelt und in ihr nichts mehr sieht «als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer»⁸⁹, erschießt sich Hyperion jedoch nicht. Sein vorerst letzter Brief an Bellarmin endet ja vielmehr mit einer erneuten Liebeserklärung an die «Seele der Natur»⁹⁰ bzw. der der Welt als Hymnus auf das «glühende Leben»⁹¹:

«O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist; was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? – Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden. [...]». (*StA* III: 159)

Deus sive natura, Gott oder die Natur – und wir sind ein Teil von diesem göttlichen Ganzen und leiden mit Gott und der Natur. Vielleicht ist also

⁸⁹ So der 'Nihilismusbrief' vom 18. August (SW 8: 108/9). Vgl. zu Hölderlins Rezeption des *Werther* vor allem: Luigi Reitani: Hölderlin lettore del Werther. In: Ders.: Geografie dell'altrove. Studi su Hölderlin. Venezia 2020: 47-66, hier 61.

⁹⁰ So der von Hyperion zuvor gebrauchte Ausdruck; vgl. *StA* III: 93. Vgl. An die Natur, *StA* I: 192.

⁹¹ *StA* III: 160.

Empathie ein oder das Zauberwort, das unser Verhältnis zur Welt bestimmen sollte. Es war ein langer Weg, bis Hyperion wenigstens vorläufig zur Ruhe kommen kann, wobei das abschließende «Nächstens mehr»⁹² vielleicht realistischerweise kaum in eine mögliche Zukunft für ihn weist, falls er sein Eremiten-Dasein doch wieder aufgeben wollte, um Diotimas Weisung zu erfüllen, als Dichter zum Erzieher seines Volkes zu werden⁹³. Auch Hölderlins Nachdenken über uns und die Natur findet hier noch kein Ende. Aber eine gewisse Zwischenbilanz lässt sich doch erheben: Wir und die Natur waren und sind eins, auseinandergerissen durch uns selbst, damit wir uns in ihr wiederfinden können, sozusagen in einer Schicksalsgemeinschaft göttlicher Teilhabe und wiederkehrenden Leidens verbunden:

Bester! Ich bin ruhig, denn ich will nichts besseres haben, als die Götter. Muß nicht alles leiden? Und je treflicher es ist, je tiefer! Leidet nicht die heilige Natur? O meine Gottheit! Daß du trauern könntest, wie du seelig bist, das konnt' ich lange nicht fassen. Aber die Wonne, die nicht leidet, ist Schlaf und ohne Tod ist kein Leben. Solltest du ewig sein, wie ein Kind und schlummern dem Nichts gleich? den Sieg entbehren? nicht die Vollendungen alle durchlaufen? Ja! ja! werth ist der Schmerz, am Herzen der Menschen zu liegen, und dein Vertrauter zu seyn, o Natur! (*StA* III: 150)

Hält das ganze Konzept von der göttlichen Allnatur aber überhaupt erkenntniskritischer Prüfung stand oder ist es einfach nur aus Projektion geboren? Hölderlin sieht das Problem, hält uns aber für berechtigt, auf die Stimmen der Natur zu hören, die uns «die gegenwärtige Gottheit» verkünden wollen:

Ich weis, daß nur Bedürfnis uns dringt, der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblichen in uns zu geben und in der Materie einen Geist zu glauben, aber ich weis, daß dieses Bedürfnis uns dazu berechtigt, ich weis, daß wir da, wo die schönen Formen der Natur uns die

⁹² Ebd.

⁹³ Vgl. *StA* III: 89. In einem interessanten Gedankenexperiment schätzt Jürgen Link die Aussichten, die Hyperion im vom scheiternden Befreiungskrieg gebeutelten modernen Griechenland bleiben, jedenfalls als äußerst gering ein; vgl. Ders.: Hölderlins Fluchtlinie Griechenland (wie Anm. 2): 79-83.

gegenwärtige Gottheit verkündigen, wir selbst die Welt mit *unserer* Seele beseelen, aber was ist dann, das nicht durch uns so wäre wie es ist? (*StA* III: 192)

Ein erster Kreis in Hölderlins poetischer Naturauffassung aber rundet sich mit dem Abschluss seines Romans. Hyperions Einverständnis, in Akzeptanz seines mehrmaligen Scheiterns mit der Natur zu leiden, und sein Entschluss, die Verhältnisse durch Poesie verbessern zu wollen, sind getragen von der nicht auslöschbaren Erfahrung von Schönheit und Liebe, die letztlich «alleserhaltend» den mit Freiheit und Verstand begabten, aber so kreativen wie destruktiven Menschen zurückführt in den Einklang mit der Natur und ihn wieder lieben lehrt, wie es an anderer Stelle später heißt:

Aber in Hütten wohnt der Mensch, und hüllet sich ein ins verschämte Gewand, denn inniger ist achtsamer auch und daß er bewahre den Geist, wie die Priesterin die himmlische Flamme, diß ist sein Verstand. Und darum ist die Willkür ihm und höhere Macht zu fehlen und zu vollbringen dem Götterähnlichen, der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben, damit er schaffend, zerstörend, und untergehend, und wiederkehrend zur ewiglebenden, zur Meisterin und Mutter, damit er zeuge, was er sei geerbet zu haben, gelernt von ihr, ihr Göttlichstes, die allerhaltende Liebe. (*Im Walde*, Pläne und Bruchstücke, *StA* II: 325)

VII. *Zerrüttete Verhältnisse: «Der Tod des Empedokles» und das Drama der Entzweiung von Natur und Kultur*

Die neuplatonisch-spinozistische Konzeption hinterlässt offene Fragen: Ist es wirklich ausreichend, immer nur zeitweiliges, vergängliches Glück zu erinnern und die Negativität der Endlichkeit in Tod und Verlust poetisch zu vermitteln? Ganz so versöhnlich entlässt Hölderlin sich und uns nicht aus dem Versuch, die Spannungen und Ambivalenzen in unserem Verhältnis zur Natur zu ergründen. Im Laufe seiner weiteren dichterischen Produktion erscheint dieses zunehmend dramatischer.

Empedokles, der Protagonist von Hölderlins großem Tragödien-Projekt, dessen Stoff ihn schon hinreißt⁹⁴, während er seinen Roman noch

⁹⁴ Vgl. den Brief an den Bruder vom August 1797, *StA* VI: 247. Mit der Hinwendung

fertigstellen muss, trägt eine noch viel schwerere Last. Dem *Frankfurter Plan* nach erscheint er zunächst als ein sozusagen gesteigerter Hyperion. Er leidet einfach an den häuslichen und gesellschaftlichen Verhältnissen im Stadtstaat Agrigent, die ihm viel zu eng werden, ja

durch sein Gemüth und seine Philosophie schon längst zu Kulturhaß gestimmt, zu Verachtung alles sehr bestimmten Geschäfts, alles nach verschiedenen Gegenständen gerichteten Interesses, ein Todtfeind aller einseitigen Existenz, und deswegen auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt, unstät, leidend, blos weil sie besondere Verhältnisse sind und, nur im großen Akkord mit allem Lebendigen empfunden ganz ihn erfüllen [...] – (*StA* IV: 145)

Im Laufe der Entwicklung der Tragödie wächst ihm aber immer mehr eine geradezu soteriologische Funktion zu, so dass er in der unvollendeten nur fragmentarischen Dritten Fassung angesichts der niederdrückenden Verhältnisse in Agrigent, wo alles nur noch von Niedergang, Dekadenz und seelenloser kultureller Leere zeugt und politische Erneuerung nicht mehr möglich scheint, versucht, den «scheidenden Gott»⁹⁵ seines Volkes zu

zu diesem Projekt wird natürlich auch Hölderlins Beschäftigung mit den Vorsokratikern und insbesondere mit Empedokles' Lehre von den Elementen neu relevant. Vgl. Thomas Buchheim: Formentausch und Leben des Alls. Empedokleische Inspirationen in Hölderlins philosophischer Poetik. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 42.2020-2021: 140-161; Anja Lemke: The Transition Between the Possible and the Real Nature as Contingency in Hölderlin's «The declining fatherland...». In: Rochelle (Hrsg.): Hölderlin's Philosophy of Nature (wie Anm. 2): 164-177; Uvo Hölscher: Vom Ursprung der Naturphilosophie. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 30.1996-1997: 1-14; Söring: «Die göttlichgegenwärtige Natur bedarf der Rede nicht». Wozu also Dichter? (wie Anm. 12). Ob das Projekt letztendlich gescheitert ist, wie Luigi Reitani vermutet (vgl. etwa: Ders.: Fragmente aus der Zukunft. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 42.2020-2021: 162-183), oder von einer durchaus in sich stimmigen Komposition auszugehen ist, die sich vor allem darauf gründet, wie in ihr 'Natur' gedacht wird, wie Theresia Birkenhauer in ihrem Beitrag ausführt (vgl. Dies.: 'Natur' in Hölderlins Trauerspiel «Der Tod des Empedokles». In: «Hölderlin-Jahrbuch» 30.1996-1997: 207-225) wäre noch viel ausführlicher zu diskutieren.

⁹⁵ *StA* IV: 137. Ähnlich charakterisiert Hölderlin später die gesellschaftlichen Verhält-

sühnen, da ihm «die wilde Menschenwelle» an die Brust schlägt und «aus dem Irrsal des armen Volkes Stimme» ihm zu Ohren kommt, indem er stellvertretend ein ultimatives Zeichen der Wiedervereinigung mit der Natur setzt. Der durch die Autoritäten und die Menge lange geschmähte Götter- und Menschenliebhaber, dem zunächst doch alle Herzen zuflogen⁹⁶, wählt den kürzesten Weg zurück zu ihr: Er stürzt sich in den Feuerkrater des Ätna. Der Zustand, der ihn dazu treibt, ist der einer allgemeinen Zwietracht, einer völligen Entfremdung von der Natur, der auch die Götter aus der Welt der Menschen verreibt. Das Wechselverhältnis von Gott und Mensch, von Natur und Kunst oder Kultur scheint vollkommen gestört und zerrüttet, es herrscht nur noch der «Streit der Welt»⁹⁷:

Es gährt um ihn die Welt, was irgend nur
 Beweglich und verderbend ist im Busen
 Der Sterblichen, ist aufgeregt von Grund aus.
 Der Herr der Zeit, um seine Herrschaft bang,
 Thront finster blickend über der Empörung.
 Sein Tag erlischt, und seine Blize leuchten,

nisse, die den tragischen Tod von Ödipus und Antigone darin als unausweichlich begründen, dass beide zeichenhaft die «Lücke» überbrücken müssen, die durch den kulturellen Niedergang ihres Volkes aufgerissen wird *«als Sprache für eine Welt, wo unter Pest und Sinnesverwirrung und allgemein entzündetem Wahrsagergeist, in müßiger Zeit, der Gott und der Mensch, damit der Weltlauf keine Lücke hat und das Gedächtniß der Himmlischen nicht ausgebet, in der allvergessenden Form der Untreue sich mittheilt, denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten»* (SLA V: 202). Vgl. auch SLA V: 271, wo der gesellschaftliche Hintergrund von Antigones Welt als einer von totaler «Aufruhr» beschrieben wird.

⁹⁶ Vgl. Grund zum Empedokles, SLA IV: 159, wo es heißt: «Diß war der Zauber, womit Empedokles in seiner Welt erschien. Die Natur, welche seine freigeisterischen Zeitgenossen mit ihrer Macht und ihrem Reize nur umso gewaltiger beherrschte, je unerkentlicher sie von ihr abstrahirten, sie erschien mit allen ihren Melodien im Geiste und Munde dieses Mannes und so innig und warm und persönlich, wie wenn sein Herz das ihre wäre, und der Geist des Elements in menschlicher Gestalt unter den Sterblichen wohnte. Diß gab ihm seine Anmuth, seine Furchtbarkeit, seine Göttlichkeit, und alle Herzen, die der Sturm des Schicksaals bewegte, und Geister, die in der räthselhaften Nacht der Zeit unstät und ohne Leiter hin und wieder irrten, flogen ihm zu».

⁹⁷ SLA IV: 136.

Doch was von oben flammt, entzündet nur,
Und was von unten strebt, die wilde Zwietracht. (*StA* IV: 135f.)

Angesichts der entstellten und vergewaltigten Natur erhebt sich bloß noch eine bange Ahnung von Untergang. Am Anfang des Schlusschors des ersten Akts im Entwurf der Dritten Fassung steht zwar unverbunden die Rede von einer «neuen Welt», in Sicht ist sie aber dort noch keineswegs, denn danach heißt es wieder:

[...]
und es hängt, ein ehern Gewölbe
der Himmel über uns, es lähmt Fluch
die Glieder den Menschen, und die stärkenden, die erfreuenden
Gaaben der Erde sind, wie Spreu, es
spottet unser, mit ihren Geschenken, die Mutter
und alles ist Schein –
O wann, wann
schon öffnet sie sich
die Fluth über die Dürre. (*StA* IV: 141)

Im Brief an seine Mutter vom 16. November 1799 aus Homburg deutet Hölderlin seine Zeit, die der napoleonischen Kriege, aufgrund der epochalen Verwerfungen ähnlich als eine solche extremer Resignation und Lähmung:

So viel ich die allgemeinere Stimmung und Meinung der Menschen, wie sie jetzt sind, bemerken kann, scheint mir auf die großen gewaltsamen Erschütterungen unserer Zeit eine Denkungsart folgen zu wollen, die eben nicht gemacht ist, die Kräfte der Menschen zu beleben und zu ermuntern, und die eigentlich damit endet, die lebendige Seele, ohne die doch überall keine Freude und kein rechter Werth in der Welt ist, niederzudrücken und zu lähmen. (*StA* VI: 373f.)

Welch ein Unterschied zu den noch hochgestimmten Erwartungen, die er gegenüber seinem Halbbruder Karl noch am 4. Juni desselben Jahres mitteilt – übrigens mit einigen ebenfalls noch enthusiastischen Versen aus der Empedokles-Tragödie, an der er gerade arbeitet:

Philosophie und Kunst und Religion, diese Priesterinnen der Natur, wirken demnach zunächst auf den Menschen, sind zunächst für diesen da, und nur, indem sie seiner reelen Tähigkeit, die unmittelbar auf die

Natur wirkt, die edle Richtung und Kraft und Freude geben, wirken auch jene auf die Natur und wirken mittelbar auf sie reell. Auch dieses wirken jene drei, besonders die Religion, daß sich der Mensch, dem die Natur zum Stoffe seiner T athigkeit sich hingibt, den sie, als mächtiges Triebrad, in ihrer unendlichen Organisation enthält, daß er sich als Meister und Herr derselben d unke und sich aller seiner Kunst und T athigkeit bescheiden und fromm vor dem Geiste der Natur beuge, den er in sich trägt, den er um sich hat, und der ihm Stoff und Kräfte gibt; denn die Kunst und T athigkeit der Menschen, so viel sie schon gethan hat und thun kann, kann doch Lebendiges nicht hervorbringen, den Urstoff, den sie umwandelt, bearbeitet, nicht selbst erschaffen, sie kann die schaffende Kraft entwickeln, aber die Kraft selber ist ewig und nicht der Menschenhände Werk. (*SLA* VI: 329f.)

Die *Natura naturans* ist dem Menschen also zwar unendlich überlegen, aber wenn er sich ihrem «Geist» beugt, der auch in ihm ist, so hält es Hölderlin hier anscheinend noch für möglich, die *Natura naturata* durchaus positiv gestalten zu können. Ja, es gibt immer wieder auch Momente der Beruhigung der aufgewühlten Seele, nämlich eben in der Natur, wie z.B. das Gedicht *Die Muß[ ]e* (1797/98) sie mit einem ganzen Katalog wunderschöner Eindrücke beschreibt, aber schon im Wissen, dass der Geist der Unruhe unheilvoll jederzeit aus der derselben Wurzel wie der Frieden der Natur wieder erwachen kann:

Sorglos schlummert die Brust und es ruhn die strengen Gedanken.
 Auf die Wiese geh' ich hinaus, wo das Gras aus der Wurzel
 Frisch, wie die Quelle mir keimt, wo die liebliche Lippe der Blume
 Mir sich öffnet und stumm mit süßem Othem mich anhaucht.
 Und an tausend Zweigen des Hains, wie an brennenden Kerzen
 Mir das Flämmchen des Lebens glänzt, die röthliche Blüte,
 Wo im sonnigen Quell die zufriednen Fische sich regen,
 Wo die Schwalbe das Nest mit den th origen Jungen umflattert.
 Und die Schmetterlinge sich freun und die Bienen, da wandl' ich
 Mitten in ihrer Lust; ich steh im friedlichen Felde
 Wie ein liebender Ulmbaum da, und wie Reben und Trauben
 Schlingen sich rund um mich die süßen Spiele des Lebens.

Oder schau ich hinauf zum Berge, der mit Gew olken
 Sich die Scheitel umkränzt und die düstern Loken im Winde

Schüttelt, und wenn er mich trägt auf seiner kräftigen Schulter,
Wenn die leichtere Luft mir alle Sinne bezaubert
Und das unendliche Thal, wie eine farbige Wolke
Unter mir liegt, da werd' ich zum Adler, und ledig des Bodens
Wechselt mein Leben im All der Natur wie Nomaden den Wohnort.
Und nun führt mich der Pfad zurück ins Leben der Menschen,
Fernher dämmert die Stadt, wie eine eiserne Rüstung
Gegen die Macht des Gewittergotts und der Menschen geschmiedet.
Majestätisch herauf, und ringsum ruhen die Dörfchen;
Und die Dächer umhüllt, vom Abendlichte geröthet
Freundlich der häußliche Rauch; es ruhn die sorglich umzäunten
Gärten, es schlummert der Pflug auf den gesonderten Feldern.

Aber ins Mondlicht steigen herauf die zerbrochenen Säulen
Und die Tempeltore, die einst der Furchtbare traf, der geheime
Geist der Unruh, der in der Brust der Erd' und der Menschen
Zürnet und gärt, der Unbezwungne, der alte Erobrer,
Der die Städte, wie Lämmer, zerreißt, der einst den Olympus
Stürmte, der in den Bergen sich regt, und Flammen herauswirft,
Der die Wälder entwurzelt und durch den Ozean hinfährt
Und die Schiffe zerschlägt und doch in der ewigen Ordnung
Niemals irre dich macht, auf der Tafel deiner Geseze
Keine Sylbe verwischt, der auch dein Sohn, o Natur, ist,
Mit dem Geiste der Ruh aus Einem Schoose geboren. –

Hab' ich zu Hauße dann, wo die Bäume das Fenster umsäuseln
Und die Luft mit dem Lichte mir spielt, von menschlichem Leben
Ein erzählendes Blatt zu gutem Ende gelesen:
Leben! Leben der Welt! du liegst wie ein heiliger Wald da,
Sprech ich dann, und es nehme die Axt, wer will dich zu ebnen,
Glücklich wohn' ich in dir. (*StA* I: 236f.)

Die frühere Zuversicht in die Weltharmonie scheint Hölderlin angesichts der Umwälzungen und Erschütterungen in Zeiten, in denen die Menschen völlig den Halt und den Überblick verlieren, also nicht ganz aufzugeben, aber doch zu relativieren. Er versucht noch eine Zeitlang, mit Hilfe einer dialektischen Figur, die auf das «Harmoniscentgegengesetzte»⁹⁸ baut,

⁹⁸ Vgl. z.B. Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes, *StA* IV: 252.

nicht auf eine die Polarität überwindende Synthese im Hegelschen Sinn, die wechselvolle Geschichte des Austauschs zwischen Natur und Kultur zu vermitteln. In seinen überaus anspruchsvollen theoretischen Reflexionen hierzu erscheint diese Geschichte als eine von zwar katastrophischen (im Sinne von *katastrophé*, also «Umwendung», aus *katá* ‘herab’, ‘nieder’ und *stréphlein* ‘wenden’), und äußerst leid- und schmerzvollen, aber doch sinnvollen Übergängen von Altem zu Neuem.

Das Empedokles-Drama dreht sich dabei nicht nur um die in den verschiedenen Phasen sich wandelnde richtige oder verfehlte Haltung des Protagonisten zur Natur, sondern vor allem auch um die «Natur, in der Einwirkung der Geschichte»⁹⁹. Die Zeiten ändern sich, so dramatisch, dass man sich kaum noch auskennt, dass Kulturen an ihr Ende kommen, dass Vaterländer untergehen und die Menschen überhaupt kaum noch irgendeine Orientierungsmöglichkeit finden. Der radikale Wandel, den die theoretischen Reflexionen im Zusammenhang mit dem Empedokles-Komplex zu begreifen versuchen, auch wenn sich in seiner Mitte beinahe das Nichts auftut, scheint durch die tragische *Katharsis* des Protagonisten und des Volkes letztlich in höchster Anstrengung geistig doch noch zu bewältigen und zu akzeptieren zu sein. Zumal, wenn sich eine Gestalt sozusagen in die Lücke wirft wie der charismatische, ja fast Christus ähnliche Empedokles, der den Agrigentern durch seinen ‘republikanischen’ Verzicht auf die Krone¹⁰⁰ und seinen bedeutungsvollen Tod wieder zu einem harmonischen Staat und neuem Einklang mit der Natur zu verhelfen versucht. Am Rande des Abgrunds der äußersten Konfrontation zwischen Kultur und Natur, so Hölderlins sich fast überschlagende dialektische Erörterung der ‘Verwechslung’ des einstmaligen Harmoniscentgegengesetzten von Natur und Kultur, kommt es so doch noch zu einer Lösung, wo

der verallgemeinerte geistig lebendige künstlich rein aorgische Mensch und die Wohlgestalt der Natur sich begegnen. Diß Gefühl gehört vielleicht zum höchsten, was der Mensch erfahren kann, denn die jezige Harmonie mahnt ihn an das vormalige umgekehrte reine Verhältniß,

⁹⁹ Von der Fabel der Alten (wahrscheinlich 1803/04), *StA* IV: 292.

¹⁰⁰ Vgl. Der Tod des Empedokles, Erste Fassung, *StA* IV: 62.

und er fühlt sich und die Natur zweifach, und die Verbindung ist unendlicher.

In der Mitte liegt der Kampf, und der Tod des Einzelnen, derjenige Moment, wo das organische seine Ichheit, sein besonderes Daseyn, das zum Extreme geworden war; das aorgische seine Allgemeinheit nicht wie zu Anfang in idealer Vermischung, sondern in realem höchstem Kampf ablegt. (*StA* IV: 153)

Wenn auch «in dieser Geburt der höchsten Feindseligkeit die höchste Versöhnung wirklich zu seyn scheint», so aber nur als «Erzeugniß des höchsten Streits»¹⁰¹ zwischen den Menschen und der Natur. Wie der *Grund zum Empedokles* argumentiert, geschieht aber eben in der Gestalt des großen Sizilianers und in seinem Tod wiederum als *Hapax* für einen einzigartigen Moment eine Art Erlösung von den unerträglichen Spannungen am Rande des Kollapses einer inauthentisch gewordenen Kulturgemeinschaft. Empedokles verkörpert letztlich die höchste Kunst und das lebendigste Leben, also das Maximum der Verbindung von Organischem und Aorgischem, sozusagen eine *Coincidentia oppositorum*. Er hat sowohl das übersteigerte Selbstbewusstsein und die genialische Hybris eines extraordinären ‘unendlichen’ Verhältnisses zur Natur überwunden als auch seine geschichtliche Funktion erkannt. Sein selbstgewählter Tod, in dem er seine zu extrem gewordene Individualität im Verschmelzen mit den Elementarkräften der Natur aufgibt, bleibt wirkmächtig und ermöglicht eine so reale wie symbolträchtige Versöhnung mit ihr. Diese wird von ihm nun nicht mehr nur als allgemeine aorgische Kraft ideal aufgefasst, sondern als höchste konkrete Realität, wie sie sich etwa im Feuerkrater des Ätna manifestiert. Insofern erwirkt Empedokles für die Agrigenter die Möglichkeit eines Neuanfangs, so sie die Erinnerung an ihn dankbar bewahren. Ein zweiter Kreis schließt sich mit dieser Transposition unseres Verhältnisses zur Natur in dramatische geschichtliche Dynamik hinein.

VIII. Tragische Kollision: «Der ewig menschenfeindliche Naturgang»

Die Konturen dieses Kreises werden aber sogleich wieder durchbrochen.

¹⁰¹ *StA*, IV: 154. Vgl. dort auch 153f.

Denn alles steigert sich weiter in ein noch dramatischeres Szenario hinein, in dem sozusagen gar kein Halten mehr ist und kein Sinn mehr zu ergründen. Das Geschehen in der Zeitenwende verliert auch noch den Vermittler, der Brücken bauen könnte. Hölderlins Verständnis des Tragischen spitzt sich weiter zu:

Denn vaterländische Umkehr ist die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen. Eine gänzliche Umkehr in diesen ist aber, so wie überhaupt gänzliche Umkehr, ohne allen Halt, dem Menschen, als erkennendem Wesen unerlaubt. Und in vaterländischer Umkehr, wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert, und die Natur und Nothwendigkeit, die immer bleibt, zu einer andern Gestalt sich neiget, sie gebe in Wildniß über oder in neue Gestalt, in einer solchen Veränderung ist alles blos Nothwendige partheiisch für die Veränderung [...]. (StA V: 271)

Insofern wird es nun zur absoluten Notwendigkeit, die Katastrophe der totalen Kollision zwischen Natur und untergehender Kultur noch irgendwie zu vermitteln, damit «das Gedächtniß der Himmlischen nicht ausgehet» und die entsetzliche «Lücke»¹⁰², die sich aufzutun droht, nicht zu einer absoluten Zäsur wird, der Abgrund, nach dem wir uns wundersam sehnen und an den wir ja eh' reichen¹⁰³, nicht alles verschlingt. Wahrscheinlich in Anlehnung an Schillers Abhandlung *Vom Erhabenen*, die ihrerseits auf den einschlägigen § 28 von Kants *Kritik der Urteilskraft* rekurriert, spricht Hölderlin nun von «Naturmacht», nicht mehr nur von Natur, sondern von noch gewaltsameren Kräften, die in ihrer Unmittelbarkeit dem Menschen überaus gefährlich werden können, da sie im innersten «Zorn» in der unaushaltbaren unvermittelten Vereinigung mit dem Göttlichen alle Grenzen des Individuellen zunächst sprengen, dieses dann aber restituieren. Besonders eklatant ist die Stelle in den *Anmerkungen zum Oedipus*, wo es heißt:

Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Einswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget. (StA V: 201)

¹⁰² Anmerkungen zum Oedipus, StA V: 202.

¹⁰³ Vgl. Stimme des Volkes, StA II: 49; 51 und Mnemosyne, StA II: 193; 195.

So kryptisch diese Passage auch erscheint, sie markiert eindrücklich, dass sich Hölderlins Weltbild um eine Größe erweitert, die sozusagen über das noch hinausgeht, was Heidegger als «Geviert» von Erde und Himmel, den Sterblichen und den Göttern zu fassen versucht hat¹⁰⁴. Plötzlich ist ja sogar die Rede vom «ewig menschenfeindlichen Naturgang», der nur vom «eigentlicheren Zeus» aufgehalten werden kann, unter dem wir als «Hesperier» stehen und «der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Todten inne hält, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andere Welt, entschiedener zur Erde zwinget»¹⁰⁵. Für Antigone und Ödipus gibt es diese Rettung vor dem tragischen Untergang nicht, weil 'ihr' Zeus die griechische Kultur nicht entschieden genug vom Streben in die andere Welt des Todes zur Erde gezwungen hat. Die ziemlich dunkle Stelle deutet also für die Moderne kraft der stärkeren Intervention des höchsten Gottes die Möglichkeit an, der in den Tod alles Endlichen treibenden Naturmacht anders zu begegnen, eine andere Weltsicht, vielleicht auch eine andere Sicht auf die Natur zu entwickeln, als es die 'athletischer' mit ihr ringenden Griechen der Antike vermochten¹⁰⁶. Insofern würden dann auch die «vaterländischen» Vorstellungen und die ihnen entsprechende Dichtung endlich wieder konkreter werden, «etwas treffen» können, und aus der Abstraktheit fader Schicksalslosigkeit herausfinden, ohne das dies noch tragischen Untergang bedeuten würde:

Das griechischtragische Wort ist tödtlichfactisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tödtet. Für uns, da wir unter dem eigentlicheren Zevs stehen, der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Todten inne hält, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, entschiedener zur Erde zwinget, und da diß die wesentlichen und vaterländischen Vorstellungen groß ändert, und unsere Dichtkunst vaterländisch seyn muß, so daß ihre Stoffe nach unserer Weltansicht gewählt sind, und ihre Vorstellungen vaterländisch, verändern sich die griechischen Vorstellungen in sofern, als ihre Haupttendenz ist, sich fassen

¹⁰⁴ Vgl. etwa: Heidegger: Bauen Wohnen Denken, und «...dichterisch wohnet der Mensch...» (wie Anm. 11).

¹⁰⁵ Anmerkungen zur Antigonae, *StA* V: 269.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.: 270.

zu können, weil darin ihre Schwäche lag, da hingegen die Haupttendenz in den Vorstellungsarten unserer Zeit ist, etwas treffen zu können, Geschick zu haben, da das Schicksallose, das δυσμορον, unsere Schwäche ist. (StA V: 269f.)

Das von Hölderlin evozierte Weltszenario bleibt dennoch auch für das hesperische ‘Vaterland’ erschreckend. In *Mnemosyne* wird es so beschrieben:

Wenn nemlich über Menschen
Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig
Die Monde gehen, so redet
Das Meer auch und die Ströme müssen
Den Pfad sich suchen. (StA II: 195)

Die berühmten Verse, mit der die Strophe in der vermuteten 2. Fassung von *Mnemosyne* beginnt, sprechen von uns sogar als «deutungslos» gewordenem «Zeichen»¹⁰⁷, was wiederum auf das Verlöschen individueller Identität angesichts des verstörenden Vakuums in einer von aufgewühlten Naturgewalten erschütterten Zeitenwende hindeutet. Die «Fremde», in der wir «fast» die Sprache verloren haben, wie es weiter heißt, könnte dabei vielleicht auch die chaotische Desorientierung der niedergehenden Kultur in «unserem Land» meinen, von der in der Dritten Fassung des Entwurfs von *Das nächste Beste* die Rede ist. Auch hier scheinen entfesselte dunkle Kräfte am Werk zu sein, die Hölderlins Auffassung von der Macht der Natur jetzt eine so bedrohliche Wende ins Negative geben:

¹⁰⁷ Die Tiefen bzw. Untiefen dessen, was Hölderlin mit dem Begriff «Zeichen» verbindet, können hier nicht ausgelotet werden. Von besonderem Interesse wäre in unserem Zusammenhang eine intensive Beschäftigung mit dem kurzen, aber überaus anspruchsvollen Text *Die Bedeutung der Tragödien*, der einen umgekehrt proportionalen Bezug zwischen ‘Zeichen’ und ‘Natur’ herstellt: Je stärker das Zeichen, also wahrscheinlich eine konkrete individuelle «organische» Gestalt ist, desto schwächer der Grad, in dem «das Ursprüngliche, der verborgene Grund jeder Natur sich darstellen» kann (StA IV: 274) und andersherum. Am gewaltigsten bricht die Natur durch, wenn das ‘Zeichen’ eigentlich unbedeutend und «= 0» gesetzt wird, was im Falle tragischer Konstellationen seinen Tod bedeutet. Schon Hölderlins geschichtsphilosophische und poetologische Schriften, die im Kontext des Empedokles-Komplexes stehen, kreisen bereits immer wieder um das Verhältnis von Zeichen, Geist, Seele und Natur, wobei die destruktive Konnotation der «Naturmacht» hier noch nicht so stark akzentuiert wird.

offen die Fenster des Himmels
 Und freigelassen der Nachtgeist
 Der himmelstürmende, der hat unser Land
 Beschwäzet mit Sprachen viel, unbändigen, und
 Den Schutt gewälzet
 Bis diese Stunde. (*StA* II: 237)

Was aber ist also aus Hölderlins erster Liebe geworden? Die Natur, Erde und Himmel, und wir auf ihr und unter ihm, sind Mächten ausgesetzt, die wir nicht beherrschen können. Wenn sie in Streit geraten, zu den Unzeiten der Geschichte, können wir nur versuchen, uns auf die Seite der helleren Kräfte zu schlagen, also auf die der uns wohlgesinnten, guten Götter, der Olympier – allen voran auf die des von Hölderlin als Vater der Erde und der Zeit benannten Zeus¹⁰⁸. Immer wieder muss auch unser «eigentlichere Zeus» mit den Göttern des Unterirdischen, der Unterwelt oder der Welt der Toten und der der Titanen ringen und versuchen, sie sozusagen in Schach zu halten¹⁰⁹. Ihre noch ‘älteren’ Kräfte sind allerdings ebenfalls, und nicht nur wegen ihrer Genealogie in der griechischen Mythologie, göttlich und gehören also zum Naturganzen dazu. Trotz aller Gefahr schließt Hölderlin wohl letzte Hymne dennoch mit der zur Ruhe kommenden Erinnerung an die glückliche Liebesbegegnung von Zeus mit der Nymphe Mnemosyne und der Ermahnung, die Seele schonend, sich zusammenzunehmen und sich nicht in Trauer zu verlieren¹¹⁰:

¹⁰⁸ Vgl. Anmerkungen zur Antigonae, *StA* V: 268: Zeus ist der «Vater der Zeit oder: Vater der Erde, weil sein Charakter ist, der ewigen Tendenz entgegen, das Streben aus dieser Welt in die andre zu kehren zu einem Streben aus einer andern Welt in diese».

¹⁰⁹ Vgl. vor allem Die Titanen, *StA* II: 217-219. Es sind also ganz andere Kräfte zu bändigen, als es noch in Bezug auf den befriedeten mythischen Konflikt zwischen Kronos und Zeus in *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* (*StA* II: 37f.) schien. Jetzt drohen die Titanen jederzeit, sich von den Fesseln wieder zu befreien, in die die olympischen Götter sie gelegt hatten. Vgl. neben dem Beitrag von Bennholdt-Thomsen: Dissonanzen in der späten Naturauffassung Hölderlins (wie Anm. 2) auch: Dies., Alfredo Guzzoni: *Analecta Hölderliniana* IV. Zur Dreidimensionalität der Natur. Würzburg 2017: hier bes. 220-247, und Achim Geisenhanslücke: The Order oft he Unbound: Time and History in Hölderlin’s «The Titans». In: Rochelle (Hrsg.): Hölderlin’s Philosophy of Nature (wie Anm. 2): 58-71.

¹¹⁰ Hierzu und zu den äußerst komplexen Fragen der kritischen Textkonstitution

[...] Himmlische nemlich sind
 Unwillig, wenn einer nicht die Seele schonend sich
 Zusammengenommen, aber er muß doch; dem
 Gleich fehlet die Trauer. (*StA* II: 198; vgl. 196)

IX. Versöhnliche Töne

Im Spätwerk Hölderlins wird die Dramatik der Auseinandersetzung zwischen Himmel und Erde immer deutlicher. Die Himmlischen versuchen mit aller Kraft, die Erde noch irgendwie als Garten, als *Oikos* zu bewahren; die unterirdischen, sozusagen chthonischen Kräfte würden sie in eine für uns nur noch trostlose, nicht mehr lebbare Wildnis verwandeln. Es bleibt uns also tatsächlich nur, uns der Gegenwehr der himmlischen Götter, sie unterstützend, anzuvertrauen. Auch wenn ihre Macht begrenzt ist, wird das geduldige Vertrauen auf die Durchsetzungskraft des «Wahren» vielleicht zuletzt belohnt, wobei natürlich geheimnisvoll bleibt, was dieses alles bedeuten mag:

[...] Denn nicht vermögen
 Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen
 Die Sterblichen eh' an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo
 Mit diesen. Lang ist
 Die Zeit, es ereignet sich aber
 Das Wahre. (*StA* II: 195)

Eine große Hoffnung, die sicher nicht leichtfertig dahin geschrieben wurde. Ein weiterer Kreis wurde durchschritten, aber Hölderlin geht noch darüber hinaus. Im zweiten Ansatz zu dem bereits zitierten Fragment *Dem Fürsten*, das Hölderlin, kurz bevor sein Reden durch seine Krankheit gewaltsam unterbrochen wurde, in das Homburger Folioheft notiert, nennt er vielleicht sich selbst den «müden Sohn der Erde»¹¹¹. Sie zu lieben und mit ihr zu leiden unter den Strahlen der Götter, hat ihn offensichtlich so verzehrt und versehrt, dass er Böhlendorff nach der Rückkehr aus Bordeaux

vgl. Luigi Reitani: Mnemosyne: una ninfa? In: Ders.: Geografie dell'altrove (wie Anm. 89): 97-124.

¹¹¹ *StA* II: 248.

schreibt, er fühle sich wie von «Apollo geschlagen»¹¹². Sein Rückblick auf die Zeit dort ist aber auch fast wie ein Übergang zu den vielen Texten aus der Zeit der sog. ‘Umnachtung’, in denen er in einen erneut beruhigten Einklang mit der Natur zurückzufinden scheint:

Das gewaltige Element, das Feuer des Himmels und die Stille der Menschen, ihr Leben in der Natur, und ihre Eingeschränktheit hat mich beständig ergriffen, und wie man Helden nachspricht, kann ich wohl sagen, daß Apollo mich geschlagen. (*StA* VI: 432)

Die vielzitierte Stelle kombiniert die Erfahrung zugleich bedrohlicher und beglückender Nähe des Göttlichen in ungewöhnlicher Weise nun mit der Ergriffenheit vom einfachen, stillen Leben in der Natur. Hölderlins Versuche, unser Verhältnis zur ihr zu ergründen, bewegen sich in einen weiteren der am ehesten eben konzentrisch und permeabel vorzustellenden Kreise hinein, zuletzt vielleicht sogar in Horizonte über die Immanenz des Weltganzen hinaus¹¹³. Dafür könnte die Stelle in *Mnemosyne* sprechen, an der von dem «Einen» die Rede ist, der mächtiger ist als selbst die Himmlischen:

¹¹² *StA* VI: 432.

¹¹³ Der Punkt ist heikel. Denn eigentlich deutete die Formel des *Deus seu Natura* ja nach Hölderlins Dynamisierung der Relation von ‘Natur’ und ‘Kunst’ in der so dialektischen wie dramatischen Konfrontation von ‘Aorgischem’ und ‘Organischem’ in radikalem geschichtlichem Wandel darauf hin, dass ‘Gott’ nunmehr zur weltimmanenten ‘Zeit’ wird, also Gott=Zeit. Damit würde der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit sozusagen aufgehoben. Tatsächlich heißt es auch in den *Anmerkungen zum Oedipus*, dass Gott «nichts als Zeit ist» (*StA* V: 202). Zu beachten ist aber, dass sich Hölderlins ‘Theologie des Todes’ eben um das ‘Tragische’ dreht, also um einen außerordentlichen Moment, in dem das Aorgische in seiner ganzen Destruktivität durchbricht. Das Organische, also das Individuelle, wird dabei ausgelöscht, und ‘Gott’ bzw. die ‘Naturmacht’ und Mensch können, wie gesagt, nur noch im ‘Zorn’, aber doch «gränzenlos» einwerden, was dann aber zur rettenden ebenso «gränzenlosen» Unterscheidung beider führt (vgl. *StA* V: 201). Vgl. Riedel: Das Aorgische. «Oedipus Rex», Theorie der Tragödie und ‘Neue Mythologie’ bei Hölderlin (wie Anm. 20). Da Hölderlin den Begriff des Tragischen keineswegs inflationär benutzt, kann man weder von einer insgesamt tragizistischen Weltsicht ausgehen, noch ausschließen, dass die Unsterblichkeit oder jedenfalls die Liebe zu ihr als auch unser Eigentum über die Immanenz der Welt hinausweist – ein vielleicht nicht nur erträumter Trost der Endlichkeit,

[...] Zweifellos
 Ist aber Einer. Der
 Kann täglich es ändern. Kaum bedarf er
 Gesez. Und es tönet das Blatt und Eichbäume wehn dann neben
 Den Firnen. (*StA* II: 195)

Von diesem einen Gott Näheres zu sagen, ist allerdings kaum möglich; er bleibt ein *Deus absconditus*, der sich aber doch in naturhaften Zeichen mitteilt:

Was ist Gott? unbekannt, dennoch
 Voll Eigenschaften ist das Angesicht
 Des Himmels von ihm. Die Blize nemlich
 Der Zorn sind eines Gottes. Jemehr ist eins
 Unsichtbar, schiket es sich in Fremdes. Aber der Donner
 Der Ruhm ist Gottes. Die Liebe zur Unsterblichkeit
 Das Eigentum auch, wie das unsere,
 Ist eines Gottes. (*StA* II: 210)

Sollte man Hölderlins scheinbar untereinander schwerlich kompatible Versuche, Natur zu verstehen, also lesen, als ob der eine Kreis durch den folgenden aufgehoben und für obsolet erklärt würde? Bleibt nicht vielmehr alles gleichzeitig gültig? Die empathische Innigkeit unserer Verbundenheit mit ihr, das Bewusstsein von geschichtlichen Konstellationen, in denen sich Kultur gegen Natur zum Untergang bestimmt, von Zeiten, in denen sich die aufgebrachte Natur gegen die jetzt fast ohnmächtigen Götter und die Menschen aufzulehnen scheint, und die Rückkehr in das einfache, sich bescheidende Leben von Erdbewohnern, die vom Göttlichen immerhin beruhigende Kunde haben?

Hölderlins Nachdenken über die Natur hat wahrlich weite Kreise gezogen, so als hätte er für uns einen kostbaren Stein in tiefe Wasser geworfen. Ob uns seine Botschaften noch erreichen können, ob wir bereit sind, uns auf die poetische Zeichenschrift wirklich einzulassen, die so fern, so nah,

wie Hölderlin es schon im *Hyperion* angedeutet hatte (vgl. *StA* III: 41), zumal da ja gegen den natürlichen «Tod kein Kraut gewachsen» ist (so im Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801, *StA* VI: 427).

ganz anders von ihr spricht, als wir es uns angewöhnt haben? Alles dreht sich bei ihm um sie, die Natur, und sie ist wohl nicht nur seine erste, sondern auch seine letzte Liebe geblieben:

Ihr treugebliebenen! aber ich weiß, ich weiß,
Der Liebe Laid, diß heilet so bald mir nicht,
Diß singt kein Wiegensang, den tröstend
Sterbliche singen, mir aus dem Busen.

Denn sie, die uns das himmlische Feuer leihn,
Die Götter schenken heiliges Laid uns auch,
Drum bleibe diß. Ein Sohn der Erde
Schein' ich; zu lieben gemacht, zu leiden. (*StA* II: 19)