

Griechenland und Deutschland in Hölderlins »abendländischer Wendung«

Der Mensch als semantisch-hermeneutischer Grenzgänger

Einleitung

Hölderlins Liebe zum Vaterland ist religiös bedingt, seine Religiösität ist eigentümlich, eigenwillig und originell, sie ist weder pagan-antik noch christlich, obgleich sie beides synthetisiert, wird eine neue Religion generiert. Aus einem einzigen Grund ist das Vaterland in Gesängen zu verehren, weil es einen Ort im religiösen Geschehen der Erscheinung des Göttlichen einnimmt und somit zwischen den Himmlischen und den Menschen vermitteln kann, das Vaterland ist für ihn also nicht primär durch politische Kategorien bestimmt. Vaterländische Landschaften werden mit mythologischer Bedeutung aufgeladen. So zeigt z.B. die Richtung eines Flusslaufes an, aus welcher Richtung die Götter herkommen werden; Städte stehen für Stationen der Epiphanie; Zug, Flug und Gesang der Vögel künden das Stadium der Gotteserscheinung an; Pflanzen – wie z.B. der Weinstock – alludieren Eigenschaften der Götter; Wetterlagen oder Jahreszeiten spiegeln die Empfindungen der Götter. Insofern versteht man Hölderlins Nationalismus von vornherein falsch, wenn man ihn als politisch motiviert deutet; er ist vielmehr eine Art Gottesdienst.¹

Im Rahmen der »vaterländischen Umkehr« bilden Antike und Moderne zentrale historisch-mythologische Orte des Seins, aus denen spezifische Lebenswelten entspringen, die wiederum spezifisches sprachliches Verstehen ermöglichen. Antike und Moderne tauchen in Hölderlins Gedichten, Briefen und theoretischen Reflexionen unter den Bezeichnungen »Hellas« und »Hesperien« auf, wobei Hellas für das antike Griechenland und Hesperien für das Deutschland von Hölderlins Gegenwart steht. Hölderlin will auf den genuinen geschichtlichen und metaphysisch-theologischen Unterschied zwischen Hellas und Hesperien aufmerksam machen, indem er die im Volks- und Zeitgeist der Deutschen verankerten Eigentümlichkeiten in »vaterländischen Gesängen« von dem Geist des antiken Griechenland abhebt. Neben den charakterlichen, intellektuellen und geschichtlichen Differenzen gibt es auch solche der Natur

und der Naturerfahrung, d.h., die natürlichen Sphären der Griechen und der Deutschen unterscheiden sich. Die Natur und das naturhafte Sein ist nicht nur Spiegelung eines theologisch-metaphysischen Geschehens, sondern sie bilden auch den Charakter der Menschen und Völker; Wittgenstein würde sagen: ihre »Lebensform«. Insofern gehen in die abendländische Wendung neben den intelligiblen Differenzen auch solche der Natur und der natürlichen Wirkungssphäre des Menschen ein. Jeweils geht es um ein in der Zeit und in der Geschichte erfahrbares ontologisches Verhältnis des Menschen zu den Göttern.

Im Unterschied zu der Möglichkeit einer friedlichen Vereinigung von Gott und Mensch beim frühen Hölderlin, entwirft der späte auch eine »Vereinigung im Zorn«, die für den Menschen verletzend, das Bewusstsein zerstörend oder tödlich verläuft. Diese Einung im Zorn hat der Dichter zu besingen, damit die Himmlischen uns vergesslichen Menschen im Gedächtnis bleiben, denn: »Was bleibt aber, stiften die Dichter« (*Andenken*, StA 2, 189). In den geschichtsphilosophischen Hymnen der Jahre 1802 bis 1803: *Friedensfeier*, *Der Einzige* und *Patmos* dokumentiert sich eine Wende Hölderlins zu einem neuartigen Bild des Christentums.² Wie schon der Titel *Friedensfeier* sagt, ist eine Vereinigung von Göttlichem und Mensch auch im Frieden möglich, aber erst nach dem jüngsten Gericht. Damit wird dem Dichter das von ihm reflektierte historische Verhältnis von Antike und Moderne zu einem der Mythologie. In Hölderlins »hermeneutischer Dichtung« vereinen sich daher Geistesgeschichte, Naturgeschichte und Religionsgeschichte. Diese mythologische Einheit der dichterischen Hermeneutik in Hölderlins »abendländischer Wendung« soll im Folgenden dargestellt werden. Allerdings bildet Hölderlin diese Mythologie zu einer Zeit seines Lebens aus, die manchmal Spuren von geistiger Zerrüttung trägt; daher sind seine Äußerungen vielfach dunkel und deutungs offen.

1. Mythologisch-ästhetische Hermeneutik

Die Thematik der »abendländischen Wendung« tritt bei Hölderlin seit etwa 1800/01 bis 1804 auf. Die einzelnen Äußerungen sind verstreut wie ein zerstörtes Mosaik, auf Gedichte, Bruchstücke und Pläne zu Gedichten, Briefe, theoretische Abhandlungen und persönliche Reflexionen, Übersetzungen aus dem Griechischen und Anmerkungen zu seinen Tragödienübersetzungen. Die Aufgabe besteht daher darin, ein Gesamtbild des Mosaiks zu rekonstruieren. Zentrale Gedanken finden sich in bedeutenden Gedichten und Bruchstücken zu Gedichten; dort insbesondere in der von Hölderlin geschaffenen Gattung der »Vaterländischen Gesänge«, wie z.B. *Versöhnender, der du*

nimmergeglaubt... , Der Rhein, Germanien, Der Einzige, Patmos, Friedensfeier und Der Ister.

Z.B. in: *Der Rhein* dichtet Hölderlin:

»Es haben aber an eigner
Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen
Die Himmlischen eines Dings,
So sind Heroen und Menschen
Und Sterbliche sonst. Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muß wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
Theilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie; jedoch ihr Gericht
Ist, daß sein eigenes Haus
Zerbreche der und das Liebste
Wie den Feind schelt' und sich Vater und Kind
Begrabe unter den Trümmern,
Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht
Ungleiches dulden, der Schwärmer.« (StA 2, 145)

Hier wird das tragische Geschick in dem wechselseitigen Bezug von Göttlichem und Menschlichem deutlich: Die Götter sind unsterblich, ihnen eignet also eine gewisse Vollkommenheit, das hat jedoch zur Folge, dass sie nicht von selbst fühlen. Daher sind diese in einer Hinsicht Vollkommenen dennoch bedürftig, sie bedürfen eines Repräsentanten, jemandes, der weniger vollkommen ist und stellvertretend für sie fühlt. Dieses Fühlen ist den Göttern notwendig, da sie sonst sich selbst unerschlossen blieben, in dem was sie sind. Sie würden dann »nur« existieren, würden aber diese ihre Existenz nicht fühlen. Das Selbstgefühl können sie nicht direkt realisieren, da sie sonst ihre Unsterblichkeit verlören und nur noch Menschen wären; also bedürfen sie eines Gefühlsstellvertreters. Doch wer für die Götter zu fühlen hat, der hat ein zerstörerisches Geschick, denn er muss offenbar etwas so Mächtiges fühlen, dass es für die Götter ausreicht. In dieser Hinsicht muss der stellvertretend fühlende Mensch den Göttern gleichen. Diese Gleichheit von Mensch und Gott stellt jedoch eine Überhebung und Überforderung des Menschen dar, er will »sein wie Gott«, ein hybrides Nefas. Er will in dieser Hinsicht die Ungleichheit zwischen Menschlichem und Göttlichem nicht bestehen lassen, nicht passiv erdulden, sondern überwinden, und insofern muss er an der für ihn als Mensch überfordernden Größe notwendig zerbrechen und noch wesentlich Schlimmeres erdulden. So ergeht es Ödipus, der das »Liebste wie den Feind« schelten und sich an Mutter, Vater und Kind vergehen muss. Ödipus hat ein tragisches Geschick, weil er sich ein Wissen vom Göttlichen anmaßt, nicht weil er

den Vater erschlägt und mit der Mutter in Blutschande lebt; diese Vergehen sind »nur« die Symptome seiner ursprünglichen Schuld.

Die Thematik der »abendländischen Wendung« klingt bei Hölderlin auch z.B. in einem anderen Gedichtfragment an:

»... meinst du
Es solle gehen,
Wie damals? Nemlich sie wollten stiften
Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber
Das Vaterländische von ihnen
Versäumet und erbärmlich gieng
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.
Wohl hat es andere
Bewandtniß jezt.« (StA 2, 228)

Hier ergibt sich ein Einblick in die historische Dimension des Geschicks: Hellas hat sich selbst – »das Vaterländische« – vergessen, während es mit dem Aufbau eines Reiches der Kunst beschäftigt war. Bezogen auf unsere Gegenwart kann man sagen, Griechenland hat sich verschuldet und den Tendenzen einer problematischen Globalisierung selbstvergessen und entfremdet hingegeben. Was genau ist aber das »Vaterländische« der antiken Griechen? Und wie konnten sie dieses, ihr Eigenstes vergessen? Jedenfalls kann festgehalten werden, dass das Vergessen des Eigenen, des Vaterländischen zum Untergang der antiken griechischen Kultur führte. Wie geschieht dieser Untergang? Und wie hängt er mit dem tragischen Geschick zusammen, das den Menschen ereilt, wenn er sich den Göttern gleich machen will? Hölderlin betont, dass man den griechischen Zusammenhang vom Vergessen des Vaterländischen und vom Untergang nicht einfach auf die Gegenwart der Deutschen um 1800 projizieren darf, denn die Gegenwart hat eine »andere Bewandtniß«. Worin genau besteht die andere Bedeutung der Gegenwart? Zu klären ist, worin der Zusammenhang zwischen dem notwendig tragischen Geschick in der Einung von Göttern und Menschen einerseits und der geschichtlichen Entwicklung von Hellas zu Hesperien bzw. dem Deutschland von Hölderlins Gegenwart besteht. Immerhin betont Hölderlin in dem Gedicht *Patmos*, dass sich einerseits im antiken Griechenland die Zeit des Göttertages ereignete, dem die Nacht der Götter mit dem Untergang der antiken Welt folgte, und dann heißt es in Erwartung eines neuen Göttertages bezogen auf die Zukunft: »Dem folgt deutscher Gesang.« (StA 2, 172) Hierin darf man keine spießige, kleingeistige Deuschtümelei vermuten; Hölderlin warnt ausdrücklich:

»Daß aber uns das Vaterland nicht werde
Zum kleinen Raum.« (StA 2, 338)

Ein engstirniger und chauvinistischer Deutschnationalismus ginge völlig am metaphysischen Geschick der Götter vorbei und wäre in Hölderlins Augen wohl lediglich ein Zeichen für das empiristisch-positivistische Vergessen der Götter in der Gegenwart; ein Anzeichen für einen unreifen Geist.

Neben solchen gedichteten, ästhetischen Mosaiksteinen von Hölderlins »Theorie« der »abendländischen Wendung« gibt der Dichter in theoretischen Reflexionen und in Briefen eine gedankliche, argumentative Rechtfertigung für seine abendländische Wendung; so in den Briefen an Böhlendorff und insbesondere in den Anmerkungen zu seinen Übersetzungen der Tragödien *Antigone* und *Ödipus* von Sophokles. Hölderlin hatte die beiden Tragödien des Sophokles übersetzt.³ Auch in seiner eigenen, in verschiedenen Fassungen vorliegenden und Fragment gebliebenen Tragödie *Empedokles* sowie in den theoretischen Studien zu diesem Werk ist die abendländische Wendung latent vorhanden.⁴

Die »abendländische Wendung« interpretiere ich als ein mythologisches und hermeneutisches Dichtungsdenken, also als eine verstehend-erlebende Aneignung der Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens, die sich in einer nicht nur interkulturellen, sondern auch transhistorischen Übersetzung vollzieht. Diese Aneignung von Fremdem und Eigenem kann daher nicht (nur) in theoretischen Texten vollzogen werden; es handelt sich nicht um eine theoretische Hermeneutik, sondern um eine ästhetische Hermeneutik, die im Dichtungserlebnis eine Auseinandersetzung mit dem ganzen Wesen des Menschen vollzieht, denn die Dichtung nimmt im Rahmen der Sprachspiele eine besondere Rolle ein. Zwar lassen sich zahlreiche Sprachspiele utilitaristisch, computationalistisch oder behavioristisch erklären, auch unter Zuhilfenahme der Übersetzung von einer Sprache in die andere, aber bei der Dichtung stoßen diese philosophischen Grundhaltungen an ihre semantischen Grenzen. Einige Gedichte sind gar nicht in andere Sprachen zu übersetzen, wieder andere nur durch eine Neudichtung. Hölderlin verdeutlicht, dass sich diese Eigenart der Dichtung nicht jenseits, sondern innerhalb unserer konkreten Lebensformen abspielt, ihnen sogar wesentlich ist. Die vom Geschick des Menschen erfüllte Zeit, also die Geschichte, ist für Hölderlins tragische Auffassung des Göttergeschehens von zentraler Bedeutung. Insofern besteht die mythologische Hermeneutik in einem Verstehen der Einheit des göttlichen und menschlichen Geschehens innerhalb der Geschichte. Die habituelle Herausbildung einer Kultur geschieht auf der Basis dieses metaphysisch-ontologischen Zusammenhangs von Göttlichem und Menschlichem. Für gegenwärtige philosophische Fragestellungen der Semantik und Hermeneutik ist der theologische Aspekt wohl weniger ergiebig bzw. er

ist zu übersetzen, doch aus Hölderlins Konzeption einer Vermittlung so unterschiedlicher »Sprachen« wie des Göttlichen und des Menschlichen bzw. der Sprachen von Hellas und Hesperien lässt sich lernen, dass für das Verstehen des Fremden Zeitlichkeit und Aisthesis eine essentielle Rolle spielen. Dabei ist das Wesentliche, dass nicht nur das Fremde, sondern ebenso sehr auch das Eigene allererst erlernt werden muss, es darf eben nicht unreflektierte geradehin gelebte Lebenswelt bleiben, sondern das Eigene ist durch den Durchgang durch das Fremde allererst zu erlernen. Ein Eigenes, das ohne die Brechung durch das Fremde habitualisiert ist, wurde nicht eigentlich erlernt, es wurde nur in blindem Regelfolgen imitiert, das ist zwar ein erster Schritt in der kulturellen Entwicklung, wenn es aber nur bei diesem bleibt, ist ein Vaterland zum Untergang verdammt. Ein *erlerntes* Eigenes ist kein Nachmachen dessen, was die meisten in ihrem Alltag so treiben. Im Unterschied zu Wittgenstein, Quine und Davidson betont Hölderlin, dass die Sprache nicht nur einen technisch-instrumentellen Charakter des Bezeichnens einer Bedeutung hat, also Referenz ermöglicht. Darüber hinaus sieht er in der Sprache die freie Konstruktion einer eigentümlichen Wirklichkeit am Werk; z.B. wenn er *Im Walde* über den Menschen dichtet:

»Du edles Wild.

Aber in Hütten wohnt der Mensch, und hüllet sich ein ins verschämte Gewand, denn inniger ist, achtsamer und daß er bewahre den Geist, wie die Priesterin die himmlische Flamme, dies 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, geerbt zu haben, gelernt von ihr, ihr Göttlichstes, die allerhaltende Liebe.« (StA 2, 325)

Die Sprache ist also ein notwendiges Mittel der Liebe, mit dem der Mensch überhaupt erst das wird, was er seinem Wesen nach ist, nämlich ein Wesen, das seine Freiheit (»die Willkür«) verwirklicht. Die Sprache ist deswegen so gefährlich, weil sie ein geistiges Verstehen suggerieren kann, wo der Mensch überhaupt noch nichts versteht, wo er sich selbst noch verfehlt, weil er sich entweder selbst überhebt oder hinter seinen Möglichkeiten zurückbleibt. Der Mensch ist in der Lage, selbst das Unaussprechliche auszusprechen – was teilweise in Gedichten geschieht oder im tragischen Geschehen, wo der Mensch sich nicht nur für »gottähnlich«, sondern für identisch mit Göttlichem hält. Der eigentliche Sinn der Sprache ist die produktive Entwicklung des Menschen zur freien Liebe. Das ist natürlich nicht mehr kompatibel mit dem instrumentellen, funktionalen oder referentiellen Konzept der Sprache bei Wittgenstein, Quine oder Davidson; Hölderlin macht in berechtigter Weise auf die

Aspekte der Freiheit und der Gefahr eines überdeckten Missverstehens in der Sprache aufmerksam.

Die Götter sind uns Menschen aber nicht nur fremd. Auf mannigfache Weise begegnen sich die Zeit, die Götter und die ästhetische Wahrnehmung im Verstehensprozess dieser »radikalen Übersetzung« im Tragischen.

In *Patmos* heißt es:

»Denn göttliches Werk auch gleicht dem unsern,
Nicht alles will der Höchste zumal.« (StA 2, 170)

Es gibt also einen Willen zur Sukzession, einen Willen zum Nacheinander in der Zeit, der Menschen und Göttern gemeinsam ist, denn erst im Durchlaufen der historischen Epochen kann sich etwas *bewahren*, auch im Sinne von *bewahrheiten*. Die historische und geistesgeschichtliche Distanz ist nicht (nur) ein Hindernis des Verstehens, sondern auch als Filterinstanz für den Sinn zu betrachten. In der zweiten Fassung von *Mnemosyne* dichtet Hölderlin:

»... Denn nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen
Die Sterblichen eh' an den Abgrund. Also wendet sich, das Echo,
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.« (StA 2, 195)

Aus philosophischer Perspektive ist interessant, dass diese Hermeneutik eine Idealismuskritik auf zwei verschiedenen Ebenen beinhaltet. Zum einen ist nach Hölderlin das Eigene, damit auch das eigene Ich, allererst durch das Fremde zu erlernen; es gibt also keinen Primat des bei sich seienden Eigenen / Ich / Privaten vor dem Fremden. Hier setzt Hölderlin mit den Mitteln der mythologischen Hermeneutik eine Kritik der Selbstbewusstseins- und Ichphilosophie fort, die sich bereits in dem früheren *Urtheil und Seyn* zeigte, wo er die Egologie Fichtes aus einer ontologischen Perspektive heraus kritisierte.⁵ Zum anderen leistet Hölderlin mit diesem hermeneutischen Ausgang vom Fremden um das Eigene zu erlernen eine eigentümliche, in die Geschichte eingebundene Argumentation gegen den Solipsismus. Der Solipsismus ist eine Problematik des Idealismus, bzw. genauer: einiger Spielarten des Idealismus, eine Gefahr des in seiner Immanenz gefangenen Ich, die sich besonders dort stellt, wo das Ich zum Prinzip erhoben wird, aus dem alles andere herzuleiten ist. Wenn aber das Eigene nur durch den Weg über eine andere Nation, d.h. intersubjektiv und interkulturell, erlernt werden kann, dann ist das eigene Selbst prinzipiell nicht allein in der Welt, es ist vielmehr vorgängig intersubjektiv in ein eigenes Nationelles, einen

Volksgeist eingebunden, der sich wiederum nur durch einen Bezug auf ein Fremdnationelles, also interkulturell, erlernen lässt. – Eine sicherlich offene Frage bei diesem Konzept muss bleiben: Wie konnte es überhaupt zu einem ersten Nationellen kommen? Hölderlin würde hierauf vielleicht antworten, dass das zuerst vorhandene Nationelle noch auf einem abgerichteten Regelfolgen beruht, allererst das durch eine andere Kultur höher vermittelte Nationelle kann als ein freies Nationelles / Volksgeist betrachtet werden. – Hölderlin führt damit den Begriff des Volksgeistes im Sinne der Aufklärung weiter, wie wir ihn von Montesquieu, Rousseau und Herder her kennen.

Hölderlin dichtet *In lieblicher Bläue...*:

»So lange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert, misset nicht unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie der Himmel? dieses glaub' ich eher. Des Menschen Maaß ist's. Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen, wenn ich so sagen könnte, als der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit. --- Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt keines. Nemlich es hemmen den Donnergang nie die Welten des Schöpfers.« (StA 2, 372)

Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge aus sich selbst, der Mensch kann nicht Maß des ihn umfassenden Kosmos und der ihn ermessenden Götter sein, sonst stünde einerseits ein Element aus der Klasse des Geschaffenen über dem Gesamtzusammenhang der gesamten Schöpfung und es stünde andererseits ein Geschaffenes über dem Schaffenden. Der Mensch partizipiert nur am Sein, weder ist er es selbst noch könnte er allem sein Maß vorgeben. Zwar ist der Mensch nicht Maß aus sich selbst, aber er muss trotzdem seine Existenz nicht maßlos verbringen; da der Mensch Abbild der Gottheit ist, kann er nur dadurch ein Maß haben, dass er sich in dieser Abbildlichkeit die Göttlichkeit bewusst macht. Diese Bewusstwerdung von Einheit und Differenz ist die Aufgabe der dichterischen Hermeneutik. Hierin liegt die Differenz zu Gadammers Hermeneutik der Endlichkeit begründet. Aus Hölderlins Perspektive kann man kritisieren, dass diese Hermeneutik den Menschen und das menschliche Verstehen zum Maß aller Dinge machen muss und daher in einem historischen Relativismus, d.h. im Maßlosen enden muss. Das vermeidet Hölderlins mythologische Hermeneutik, indem sie die Einfügung des Menschen in ein metaphysisches, ihn umfassendes Gesamtgeschehen maßvoll dichterisch bedenkt. Die Andersheit zwischen Göttlichem und Menschen wird in einem »radikalen Übersetzungsakt« deutlich, nämlich im Tod des Helden. Der Tod oder auch das tragische Schicksal des Helden bilden eine unmittelbare, nicht begrifflich theoretische, sondern sinnliche Gegebenheit, die unmittelbar vom

Menschen als etwas erlebt und eingesehen wird, das seine eigene Form der Endlichkeit transzendiert und aufhebt.

2. Freiheit im Eigenen und die »vaterländische Umkehr« im ersten Brief an Böhlendorff

Mit der »abendländischen Wendung« geht es Hölderlin darum, den jeweils eigenen Ursprung und das Fremde des Menschen in seiner Kultur miteinander zu vermitteln. Dieser kulturanthropologische, interkulturelle und pädagogische Anspruch soll dadurch eingelöst werden, dass man das Eigene durch die Perspektive des Fremden erlernt. Hölderlin führt dies in seinem berühmten Brief an den Dichter-Freund Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 aus. – Böhlendorff war Mitglied des an der Jenaer Universität gegründeten und von Fichte inspirierten Bundes *Gesellschaft der freien Männer*; dieser Bund war einerseits durch Fichtes Vorlesungen über die *Bestimmung des Gelehrten* – die auch Hölderlin gehört hat – und andererseits durch die Ideale der Französischen Revolution beeinflusst. Böhlendorff starb später als nicht anerkannter Dichter durch Suizid. – Diesem Freund schreibt Hölderlin also:

»Wir lernen nichts schwerer als das Nationelle frei gebrauchen. Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich wie den Griechen das Feuer vom Himmel. Eben deßwegen werden diese eher in schöner Leidenschaft [...] als in jener homerischen Geistesgegenwart und Darstellungsgaabe zu übertreffen seyn.

Es klingt paradox. Aber ich behaupt' es noch einmal [...]; das eigentliche nationale wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden. Deßwegen sind die Griechen des heiligen Pathos weniger Meister, weil es ihnen angeboren war, hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgaabe, von Homer an, weil dieser außerordentliche Mensch seelenvoll genug war, um die abendländische Junonische Nüchternheit für sein Apollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das fremde sich anzueignen.

Bei uns ist's umgekehrt. [...]

Aber das eigene muss so gut gelernt seyn, wie das Fremde. Deßwegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unserem Eigenen, Nationellen nicht nachkommen, weil wie gesagt, der freie Gebrauch des Eigenen das schwerste ist. [...]

Der herrliche Jupiter ist denn doch der letzte Gedanke beim Untergange eines Sterblichen, er sterbe nach unserem oder nach antiquem Schicksaal«. (StA 6, 425f.)

Der Gedankengang der »abendländischen Wendung« ist in diesem Zitat in höchster Verdichtung ausgesprochen. Es geht Hölderlin um den *freien* Gebrauch des Eigenen, der nationalen Eigentümlichkeit. Dabei liegt die

Betonung auf der Freiheit. Es geht nicht einfach um wittgensteinsches Regelfolgen qua Abrichtung oder darum, mechanisch irgendwelche Regeln des Verhaltens in dieser oder jener Kultur nietzscheanisch durch Belohnung oder Strafe auswendig zu lernen oder verhaltenstherapeutisch zu kopieren, um Integrationsprobleme zwischen verschiedenen Kulturen, auch nicht darum, biologisch-genetische Häufigkeiten einer bestimmten Population festzustellen. Diese eher mechanisch-instrumentellen oder vielleicht auch biologisch-biopolitischen Aspekte in einer Form des Erlernens einer kulturellen Praxis gibt es natürlich auch, aber sie sind nicht die höchste oder eigentliche Existenzform; diese ist vielmehr eine, die mit Freiheit die eigene Kulturform erfüllt, indem sie sich – nach einem anfänglichen und noch starren Erlernen des Eigenen – in einem zweiten Schritt die Andersheit durch Eingehen in eine andere Kultur und drittens durch anschließendes Zurückkehren in die »heimatliche« Kultur aneignet. Bei Hölderlin wird also einerseits ein starres Tolerieren der Andersheit einer fremden Kultur vermieden, wie es gegenwärtig häufig bei politisch korrekten Zeitgenossen zu finden ist, die die Andersheit einer anderen Kultur schon deswegen tolerieren, weil sie anders ist, ohne sie zu hinterfragen, ohne sie also wirklich auf den Prüfstand zu stellen. Diese schematisch verordnete Toleranz ist weder freier noch differenzierter Umgang mit dem uns tangierenden Anderen. Gleichwohl ist Hölderlins vaterländische Umkehr aber auch keine Warnung vor »Überfremdung«. Weder schematische Toleranz übertriebener Political Correctness noch schreck-starre Überfremdungsangst sind am Anderen geistig interessiert oder gar *freie* Lebensformen.

Peter Szondi ist zuzustimmen, dass Hölderlin mit diesen Gedanken zum Verhältnis von antikem Griechenland und modernem Deutschland den Klassizismus überwindet, sofern mit Klassizismus die »Nachahmung der Alten« – wie bei Winckelmann – gemeint ist, der Griechen, als »der einzige Weg für uns, groß, ja wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden«. ⁶ Szondi spricht sogar von einer »klassizistischen Diktatur Weimars«, ⁷ d.h. Winckelmanns, Goethes und Schillers, die Hölderlin ablehne, wenn er einen genuinen Bildungsweg von Hesperien gegen jenen von Hellas abhebt. Gleichwohl hält Hölderlin an der klassischen Götterwelt fest: z.B. ist »der herrliche Jupiter« / Zeus unser letzter Gedanke, ja wir leben sogar – wie er an anderer Stelle sagt – unter dem »eigentlicheren Zeus« und wie er in jenem Böhlendorff-Brief schreibt: »uns [sind] die Griechen unentbehrlich«, trotz der Eigenständigkeit unseres hesperischen Bildungswegs. ⁸

Insbesondere das Eigene muss gelernt werden. Dieser scheinbar paradoxe Grundgedanke der vaterländischen Umkehr ist zunächst zu klären: Das Eigene ist doch scheinbar eine Selbstverständlichkeit, die man

durch Geburt oder mit der Muttermilch oder durch Abrichtung auf regelfolgendes Verhalten schon seit der frühesten Kindheit aufnimmt, das braucht doch nicht eigens nochmals gelernt zu werden. Den antiken Griechen ist das himmlische Feuer, das heilige Pathos, das Apollonsreich nationell, das Eigene; die Klarheit der Darstellung, die Differenzierung ist ihnen dagegen fremd. Dem modernen Deutschland ist die Klarheit eigen, nationell, das heilige Pathos, das himmlische Feuer ist ihm dagegen fremd. Jeweils ist auf den beiden geschichtlichen Entwicklungsstufen beides vorhanden, Pathos und Differenziertheit – oder wie Musil vielleicht gesagt hätte: »Seele und Genauigkeit« –, doch es gibt spiegelverkehrte Prävalenzen. Das angeborene Nationale wird nämlich durch das erste Erlernen / Abrichten verdeckt, verdrängt oder nur unfrei verwendet. Daher drängt sich nach Hölderlin das jeweils Antinationelle in den Vordergrund. Man lernt nicht das, was einem im Anfang der eigenen Existenz schon mitgegeben ist, das hat man ja schon, erlernen muss man nun das Fremde. Natürlich konnten die antiken Griechen aber die Klarheit und Nüchternheit nicht vom gegenwärtigen Deutschland erlernen. Diese Aufgabe hat bei den antiken Griechen das Genie des Homer bewältigt und die Griechen wurden, indem sie sich durch die Dichtung Homers prägen ließen, zu Meistern der »Klarheit der Darstellung«, leuchtendstes Beispiel hierfür sind wohl die Dialoge Platons. Doch genau daher muss nun auch das Nationale, das Eigene wieder erlernt werden, nämlich in Abhebung von dem zuvor erlernten Antinationellen. Erst wenn das Nationale durch das Erlernen des Antinationellen hinreichend fremd geworden ist, kann man beginnen, es nochmals zu erlernen und es eigentlich erst begreifen. Durch das Fremde bekommt man erst genug Distanz von sich selbst, um sich begreifen zu können. Nun kann das Eigene frei angewendet werden, nicht als ein determiniertes und determinierendes Regelfolgen oder als biologische, biopolitische Gegebenheit, denn man hat durch das Erlernen des Antinationellen / Fremden gelernt, dass es auch ganz andere Regeln geben kann. Hölderlin schließt dadurch die Xenophobie aus. An der Normativität und Regularität ist ein Moment des freien Entschlusses erkannt worden. In *Lebenslauf* betont Hölderlin:

»Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,

Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern',
Und verstehe die Freiheit,

Aufzubrechen, wohin er will.« (StA 2, 22)

Hölderlin deutet den Bildungsweg in der Geschichte der Völker so, dass ein Erlernen darin besteht, ein Fremdnationelles zu habitualisieren, zur Gewohnheit werden zu lassen, um von dort aus wieder zum Eigenen

zurückzukehren, aber auf einer freien, höheren Entwicklungsstufe. Zunächst werden Verhaltensregeln, die man durch Nachahmung in einem Kulturkreis imitiert, erlernt (auf diese Weise hat man auf einer ersten Stufe das Nationale erstmals gelernt), doch das ist eben kein freier Gebrauch des Eigenen, sondern ein heteronomer. Man ist zwar auch hier schon frei, hat aber seine Freiheit noch nicht in all ihren Dimensionen und in ihrer Radikalität verstanden, sondern imitiert die vorgesetzte Lebenswelt und das ist ein unfreier Gebrauch. Das Eigene ist durch die Dominanz der Heteronomie zunächst wesentlich verdeckt, diese Latenz der Freiheit macht es notwendig, das Eigene wieder zu lernen, obgleich man es längst hat. Das Verstehen besteht also darin, etwas zu erlernen, was man schon latent besitzt, nämlich die eigene Tradition sich bewusst zu verinnerlichen und das kann erst gelingen, indem man das Fremde durchdrungen hat und es von dem abhebt, was einen ursprünglich selbst auszeichnete, um ganz zum Schluss dann dieses selbständig und frei als Eigenes hervorzuheben, ein transkulturelles Making it explicit, das Explizieren ist aber nicht nur eine Verdeutlichung, sondern die Befreiung.

In dem Gedicht-Fragment *Einst hab ich die Muse gefragt...* führt die Muse gegenüber dem Dichter Aspekte der vaterländischen Umkehr aus:

»Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, aber ist
Am meisten das Vaterland. Die aber kost'
Ein jeder zulezt,

Viel täuscht Anfang
Und Ende.
Das letzte aber ist
Das Himmelszeichen«. (StA 2, 220)

Anfang und Ende täuschen; im Hintergrund hört man das Fragment von Heraklit anklingen: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Am Anfang und am Ende einer kulturellen Entwicklung zeigt sich noch nicht bzw. nicht mehr das Eigentümliche in Freiheit, sondern höchstens z.B. in der Unfreiheit des Regelfolgens oder z.B. in einer unlebendig gewordenen starren Tradition. In der Endphase einer Kultur ist aber trotz Täuschung und möglicher Erstarrung auch schon wieder Rettendes, insofern ist die Täuschung im Anfang von der am Ende unterschieden:

»Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.« (*Patmos*; StA 2, 165)

– Der überindividuelle kulturelle Prozess der Vermittlung von Eigenem und Fremdem ist strukturanalog zur Entwicklung des einzelnen Menschen. –

Doch woran liegt diese Täuschung über das Eigene am Anfang und am Ende? Das liegt an der Struktur und dem Wesen der Geistigkeit. Das Wesen des Geistes, wie ihn Hölderlin deutet, kommt in einer Variante zu einem Vers aus der spätesten Fassung der Elegie *Brot und Wein* zum Ausdruck:

»Glaube, wer es geprüft! nemlich zu Hauß ist der Geist
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
Den Verschmachtetten. Fast wär der Beseeler verbrandt.« (StA 2/2,
608)⁹

Der Geist liebt die Kolonie;¹⁰ d.h., er liebt die von ihm durchdrungene Fremde, er will nicht einfach in der Heimat, in seinem Anfang, an seiner Quelle bleiben; das Feuer des Geistes brennt schnell und wirkungslos herunter, wenn es nur bei sich bleibt und nicht auch Fremdes mit seiner Begeisterung entzündet. Nur indem der Geist die Verbesonderung einzelner Teile oder Aspekte seiner selbst durchläuft und sich auch von anderem seiner selbst in verschiedenen Schritten der Differenzierung unterscheidet, kann er in ein erfüllteres Selbstverhältnis treten. Der Geist ist die Neigung, sich in sich und im Anderen seiner selbst zu reproduzieren. Daher ist der Geist auch kein solipsistisches, innerindividuelles Prinzip, sondern eine gemeinschaftliche Seele. Das einfache Bei-sich-Sein, das Nesthocken erfüllt den Geist nicht, es schwächt und verengt ihn vielmehr, weil er dann sich selbst egoistisch monopolisiert und nicht die Mannigfaltigkeit der Ausprägungen des Geistes in der Geschichte der Menschheit erblicken kann; daher ist – im Sinne Nietzsches – die Härte der Raubvögel, die ihre Kinder einfach aus dem Nest stoßen, um ihnen das Fliegen beizubringen, notwendig, ein Stoß in die offene Geistigkeit. Paradox ausgedrückt, kann man sagen, die Heimat des Geistes ist nicht das Verbleiben in der Heimat, sondern die Heimat des Geistes ist die Kolonie, das vermittelte Bei-sich-Sein. Wenn Hölderlin in der zitierten Variante dichtet, dass der »Beseeler« fast verbrannt wäre und ihn unsere Blumen sowie der Schatten unserer Wälder erfreuen, dann ist möglicherweise gemeint, dass der »Beseeler« ein griechischer Dichter ist, der sich nach Hesperien, also in das ihm gegenüber Fremde rettet. In diesem Falle scheint Hölderlin also nicht einen Hesperier vor Augen zu haben, der mit der »Seele das Land der Griechen« sucht, sondern umgekehrt, einen Griechen, der mit der Seele Deutschland sucht, also z.B. Homer, Pindar oder Sophokles, die in unserem Akt des Lesens präsent sind. Es kann mit dem »Beseeler« aber natürlich auch Dionysos gemeint sein. Dass der Geist sein zu Hause in der Kolonie hat, gilt jedenfalls sowohl für den hellenischen wie für den hesperischen Geist.

Doch nun zurück zum ersten Brief Hölderlins an Böhlendorff: Wie die zitierte Passage ausführte, ist das Nationale bei den Griechen das »Feuer vom Himmel«, das »heilige Pathos«, also eine göttlich gegebene, leidenschaftliche Lebendigkeit, ein »Apollonsreich«. Das Eigentümliche / Nationale der Hesperier ist dagegen die Klarheit der Darstellung, die »abendländische Junonische Nüchternheit«. – Hierin gibt es eine gewisse Vorwegnahme von Gedanken Nietzsches, von seinem Dualismus des gegensätzlichen Bruderbundes des Apollinischen und Dionysischen aus der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Nur dass Nietzsches Dionysisches dem Apollinischen bei Hölderlin und das Apollinische bei Nietzsche dem Hesperischen Hölderlins entspricht. – Es war das wortgewaltige Genie von Homer, das in der *Ilias* das heilige Feuer gewissermaßen in seinen Hexametern bändigte und mittels der ihm als Hellenen fremden Klarheit darstellte. Insbesondere das tragische Schicksal des Achill, der unter Irdischen mit seinem heiligen, göttlichen Zorn waltet, ist ein komprimiertes Bild dieser über Kreuz gehenden kulturanthropologisch-mythologischen Geschichtsentwicklung des Hellenischen einerseits und des Hesperischen andererseits. Über Kreuz geht diese Entwicklung aus folgendem Grund: Das Hellenische geht vom ihm angeborenen, ursprünglichen Feuer aus und muss das ihm Fremde erlernen, die Klarheit der Darstellung, in gewissem Sinne also die auch technizistisch zu verstehenden Aspekte der Kunst. Weil sie sich damit wesentlich beschäftigen, werden die Griechen in der Kunst der Darstellung Meister; sie kompensieren damit, was ihnen von ihrem Ursprung her fehlte. Es war eben ein Darstellungsgenie wie Homer notwendig, um den göttlichen Zorn des Achill in der Dichtung zu bändigen. Wir Hesperier müssen »umgekehrt« von der uns angeborenen Klarheit der Darstellung, also von den technischen Aspekten der Kunst ausgehend das himmlische Feuer erlernen. Gehen die Griechen von Kronos / Saturn / Natur / heiliger Dämmerung aus und müssen Zeus / Jupiter / Kunst / Gesetz betonen, so haben wir den umgekehrten Weg.

Der Grund für diese spiegelverkehrte Überkreuzung ist die Unbekanntheit des Eigenen, die wir Abendländischen / Hesperier nur überwinden können, wenn wir das Fremde, d.h. das den Hellenen Ursprüngliche aufnehmen, ohne allerdings kopierend oder eklektizistisch werden zu dürfen; wir bemerken nämlich gar nicht, wann wir unser Eigenes gebrauchen; erst durch die kontrastierende Spiegelung durch ein Fremdes erfahren wir, was uns eigentümlich ist. Dieser Sachverhalt lässt sich phänomenologisch oft in unserem Alltag bestätigen, es fällt uns nämlich oft erst dann auf, dass wir eine bestimmte Sitte befolgen, wenn wir ein Umfeld erleben, in dem ganz andere Sitten herrschen. Sich z.B. als aufgeklärte Europäerin ohne Burka in der Öffentlichkeit zu zeigen,