Sitzungsberichte
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
München 2019, Heft 2

Der Ister.
Heidegger deutet Hölderlin

Gunther Wenz

Vorgetragen in der
Sitzung der Sektion I –
Geistes- und Kulturwissenschaften
am 1. Februar 2019

Bayerische
Akademie der Wissenschaften

Inhalt

1. Der Denker und sein Dichter 3
2. Donauhymne 20
Der Ister 26/27
3. Vom Wesen der Ströme 37
4. Heimatlicher Fluss 46
5. Heimischwerden im Unheimischsein 57
6. Abendländisches Gespräch 72
7. Der Denker und sein Dichten 88
8. Der Dichter und sein Denken 99

ISSN 0342 5991

ISBN 978 3 7696 1680 4
© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2019
Satz/Layout: a.visus, München
Druck und Bindung: Tutte Druckerei & Verlagsservice GmbH
Vertrieb: Verlag C. H. Beck, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

www.badw.de

www.badw.de/publikationen/index.html

1.
Der Denker und sein Dichter

Drei Tage nach seinem Tod am 26. Mai 1976 wurde Martin Heidegger in der im westlichen Oberschwaben zwischen Donau und Bodensee gelegenen badischen Kleinstadt Meßkirch beerdigt, wo er knapp 87 Jahre zuvor am 26. September 1889 als Sohn des amtierenden Mesners der katholischen Stadtpfarrkirche St. Martin in bescheidenen Verhältnissen geboren wurde.[1] Auf ausdrücklichen Wunsch des Verstorbenen (vgl. GA 16, 749–751) wurden am Grab «als letzter Gruß» (GA 16, 749) Texte von Friedrich Hölderlin gesprochen (ebd.: «langsam und schlicht») und zwar aus den Hymnen «An die Deutschen» (1. und 2. Strophe), «Versöhnender, der

1 Im gelernten Beruf war Heideggers Vater Küfermeister. Die Mutter stammte aus einem Meßkirch nahegelegenen Bauernhof. Über seinen jüngeren Bruder Fritz (1894–1980) blieb Heidegger seinem Heimatort zeitlebens verbunden. Vgl. dazu z. B. seine Erinnerungen in «Vom Geheimnis des Glockenturms» (GA 13, 113–116, hier: 115 f.: «Die geheimnisvolle Fuge, in der sich die kirchlichen Feste, die Vigiltage, und der Gang der Jahreszeiten und die morgendlichen, mittäglichen und abendlichen Stunden jedes Tages ineinanderfugten, so daß immerfort *ein* Läuten durch die jungen Herzen, Träume, Gebete und Spiele ging – sie ist es wohl, die *mit* eines der zauberhaftesten und heilsten und währendsten Geheimnisse des Turmes birgt, um es stets gewandelt und unwiederholbar zu verschenken bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns.») oder «Der Feldweg» (GA 13, 87–90, hier: 89: «Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.»). Heideggers – vom Hofgarten des Meßkirchner Schlosses der Grafen von Zimmern ins Freie der Natur führender – Feldweg «ist heute eine betonierte Straße, die am Gymnasium Meßkirch vorbeiführt, das mittlerweile Martin-Heidegger-Gymnasium heißt» (W. Sauer/D. Lauermann [Hg.], Das verborgene Heimweh. Philosophische Geschichten vom Wissen und Vergessen, Kusterdingen 2004, 224). – Zitiert werden Heideggers Werke hier wie auch sonst nach der im Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, publizierten «Gesamtausgabe» (= GA); die erste Abteilung enthält veröffentlichte Schriften (1910–1976), die zweite Vorlesungen (1919–1944), die dritte unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes und die vierte, wie es heißt, Hinweise und Aufzeichnungen, darunter die berühmt-berüchtigten Schwarzen Hefte der Jahre von 1931–1948.

Du nimmer geglaubt» (Vers 1–13), «Die Titanen» (Vers 1–3) sowie aus der Elegie «Brod und Wein» (3. und 4. Strophe).[2]

Heidegger hat sich eigenen Angaben zufolge schon «1908 als Oberprimaner des Freiburger Gymnasiums»[3], wohin er mithilfe kirchlicher Unterstützung gelangt war, auf der Basis eines Reclamheftes anfangsweise mit Hölderlin beschäftigt und diese Beschäftigung Mitte der 20er Jahre fortgesetzt, als er «vor allem den Roman *Hyperion*»[4] las. «Doch erst in

2 Die Textgrundlage der Lesung bildete der von Norbert von Hellingrath herausgegebene vierte Band (Gedichte 1800–1806) der – von v. Hellingrath begonnenen und durch Friedrich Sebass und Ludwig v. Pigenot fortgeführten – «Historisch-Kritischen Ausgabe» der «Sämtlichen Werke» Hölderlins: Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe. Vierter Band: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert von Hellingrath, Berlin 21923. Wenn nichts anderes angegeben ist, wird im Folgenden nach dieser, von Heidegger benutzten Ausgabe zitiert. Vgl. im Einzelnen U. Oelmann, Norbert von Hellingrath, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2002, 422–425. Ohne von Hellingraths Arbeiten ist die Hölderlin-Renaissance des 20. Jahrhunderts «nicht denkbar» (425). Namentlich das Spätwerk des Dichters war während des gesamten 19. Jahrhunderts «unentdeckt geblieben» (ebd.). Die entscheidende Wende erbrachte der vierte Band der von v. Hellingrath besorgten historisch-kritischen Ausgabe der Sämtlichen Werke Hölderlins mit Gedichten der Jahre 1800–1806, der 1914 zunächst als Sonderausgabe für einige Auserwählte erschien. In den Buchhandel kam er «erst 1917, nach Hellingraths Tod vor Verdun im Dezember 1916» (424). Vgl. ferner: F. von der Leyen, Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr, in: Hölderlin-Jahrbuch 11 (1958–1960), 1–16; nach Heideggers Urteil wird in dem Text v. Hellingraths Bild «durch eine meisterliche Zeichnung Gegenwart» (M. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, in: Hölderlin-Jahrbuch 11 [1958–1960], 17–39, hier: 17).

3 G. Kurz, Heideggers Hölderlin, in: F. Vollhardt (Hg.), Hölderlin in der Moderne, Berlin 2014, 93–113, hier: 101. Das Motto, unter dem er Hölderlin rezipierte, hat Heidegger als junger Theologiestudent in einer Kurzansprache anlässlich der Enthüllung eines Denkmals Abrahams a Santa Clara in Kreenheinstetten am 15. August 1910 indirekt so formuliert: «Daß unsere Zeit der Außenkultur und Schnellebigkeit doch mehr rückwärtsblickend vorwärtsschaute!» (GA 13,3) Zu Heideggers jesuitischer Vergangenheit und zur bleibenden Prägung seines Denkens «durch seine Herkunft aus der Theologie» vgl. etwa G. Haeffner SJ, Rätsel Heidegger, in: StdZ 114 (1989), 651–666, hier: 662 oder J. B. Lotz SJ, Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger, in: StdZ 111 (1986), 744–754. Was die «Liaison des Philosophen mit dem Nationalsozialismus, insbesondere während seines Rektorats an der Universität Freiburg i. Br. (21. 4. 1933–23. 4. 1934)» (653) betrifft, so kommt Haeffner zu folgendem Schluss: «Heideggers Denken trug Züge, die seine Hoffnungen auf den Nationalsozialismus ermöglichten oder jedenfalls nicht schnell genug verhinderten. Es ist kein nationalsozialistisches Denken.» (658)

4 G. Kurz, a. a. O., 102. Nach Entlassung aus dem Jesuitennoviziat und Abbruch der Priesterausbildung hatte Heidegger sein Freiburger Theologie- und Philosophiestudium mit einer Dissertation zur Lehre vom Urteil im Psychologismus (1913) und einer Habilitationsschrift zur Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915) abgeschlossen. Anfang 1919 erfolgte der definitive Bruch mit dem «System des Katholizismus», wie es hieß. Von 1918 an wirkte Heidegger als Privatdozent und As-

den 30er Jahren setzte eine eindringliche und unablässige Befassung mit der Dichtung Hölderlins ein»[5], wobei sich die Aufmerksamkeit beinahe «ganz auf die Elegien und Hymnen der Jahre um 1800»[6] konzentrierte, in denen sich, so Heidegger, das unvordenkliche Sein unter den Bedingungen seinsvergessener Dürftigkeit in Erinnerung und zur Sprache zu bringen verspricht.

Im Wintersemester 1934/35 las der Philosoph über die Hölderlinhymnen «Germanien» und «Der Rhein» (vgl. GA 39), im Wintersemester 1941/42 über «Andenken» (vgl. GA 52), im Sommersemester 1942 über «Der Ister» (GA 53).[7] Im Zusammenhang der Vorlesungen entstanden

sistent von Edmund Husserl in Freiburg; 1923 wird er nach Marburg berufen, wo er sich mit Rudolf Bultmann befreundet. Durch Aristotelesinterpretationen und seine Ontologievorlesung bereits zu interner Berühmtheit gelangt, verschaffte Heidegger das 1927 erschienene Werk «Sein und Zeit» den öffentlichen Durchbruch. Im Jahr darauf wird er Nachfolger Husserls in Freiburg. Keiner von Heideggers späteren Schriften war eine vergleichbare Wirkung beschieden wie dem Frühwerk «Sein und Zeit». Das gilt auch in Bezug auf die theologische Rezeption. Die existentiale Interpretation der biblischen Botschaft, wie Bultmann sie im Anschluss an Heideggers Bestimmungen der Geschichtlichkeit des Daseins durchführte, bietet dafür einen paradigmatischen Beleg. Gleichwohl darf, auch wenn auf ihre inhaltliche Explikation nicht näher eingegangen werden kann, die mögliche theologische Relevanz jener vielbeschworenenen «Kehre» nicht gänzlich unbedacht bleiben, die Heideggers Denkweg von der Daseinsanalytik zum Andenken des Seins selbst hinführte, durch welches die Destruktion der überkommenen Metaphysik mit Hilfe Hölderlins eine Wendung ins Konstruktive zu nehmen sich anschickte. Vollzieht sich in jener Kehre in analoger Weise nicht just diejenige Entwicklung, die, wenn man so will, in umgekehrter Richtung den Gang der Theologiegeschichte von den Anfängen der Dialektischen Theologie, deren Beginnen allein Karl Barth konsequent weiterverfolgte, hin zu Bultmann, Emil Brunner u. a. bestimmte?

5 Chr. Jamme, «Dem Dichten vor-denken». Aspekte von Heideggers «Zwiesprache» mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie, in: ZPhF 38 (1984), 191–218, hier: 196. Jamme zeigt, wie die Aporien der fundamentalontologischen Daseinsanalyse von «Sein und Zeit» zu Heideggers Wendung zur Ästhetik und insbesondere zur Dichtkunst Hölderlins führten. Die vielbeschworene «Kehre» sei wesentlich darauf angelegt, Hölderlins Dichtung als einer Sage des Seins selbst in seiner Unvordenklichkeit Gehör zu verschaffen.

6 A. a. O., 198. Zu Heideggers «außerordentlich problematische(m) Versuch, Hölderlin und den deutschen Idealismus, vor allem Hölderlin und Hegel gewaltsam auseinanderzuhalten» vgl. a. a. O., 215 ff., hier: 215. «Heidegger trennt Hölderlin von Hegel, weil er in ihm eine – vorsokratische – Erkenntnis am Werke sieht, die bei Hegel verlorengegangen sei: das Letzte ist das Unmittelbare, das nicht vermittelt, sondern nur ver- und bedankt werden kann.» (Ebd.) Zu philosophischen Gewaltsamkeiten der Heideggerschen Hölderlinrezeption, die nach Kriegsende 1945 immer mehr von der Kritik einer «durch die planetarische Herrschaft der Technik» (a. a. O., 208) geprägten Wirklichkeit bestimmt wird, vgl. a. a. O., 212 ff.

7 «Die Vorlesung war unter dem Titel ‹Hölderlins Hymnen› angekündigt.» (W. Biemel, Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung S.S. 1942, GA 53, in: Heidegger-

eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen zu Hölderlin: Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1936 (GA 4, 33–48)[8]; über das Gedicht «Wie wenn am Feiertage …», 1939 und 1940 (GA 4, 49–77); über «Heimkunft/An die Verwandten», 1943 (GA 4, 9–31); über «Andenken», ebenfalls 1943 anläss-

Studien 3/4 [1987/88], 41–60, hier: 41. Vgl. ders., Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger, in: P. Trawny [Hg.], «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde.» Heidegger und Hölderlin, Frankfurt a. M. 2000, 105–122. Entscheidend für das Wesen der Ströme sei ihr Bezug «zur Zeit und zum Ort» [108] und «das Gesetz des Heimischwerdens» [113].) Die Wahl Hölderlins ist für Heidegger «keine willkürlich getroffene Auswahl unter vorhandenen Dichtern. Diese Wahl ist eine geschichtliche Entscheidung. Von den wesentlichen Gründen für diese Entscheidung seien drei genannt: 1. Hölderlin ist der Dichter des Dichters und der Dichtung. 2. In einem damit ist Hölderlin der Dichter der Deutschen. 3. Weil Hölderlin dieses Verborgene und Schwere ist, Dichter des Dichters als Dichter der Deutschen, deshalb ist er noch nicht die Macht in der Geschichte unseres Volkes geworden. Weil er das noch nicht ist, muß er es werden. Hierbei mitzuhalten ist ‹Politik› im höchsten und eigentlichen Sinne, so sehr, daß, wer hier etwas erwirkt, nicht nötig hat, über das ‹Politische› zu reden.» (GA 39, 214) In dem – dem Andenken Rilkes (vgl. W. Günther, Rilke und Hölderlin, in: Hölderlin-Jahrbuch 1951, 121–157) gewidmeten – Vortrag «Wozu Dichter?» führt Heidegger die aktuelle Seinsvergessenheit auf den «Fehl Gottes» zurück. «Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken.» (GA 5, 269–320, hier: 269) Um die Dürftigkeit der Zeit zu wenden, ist daher als erstes Einsicht in die abgründige Finsternis der Weltnacht zu nehmen, damit Hören und Sehen vergehen und ein Licht sich zu erkennen gibt, das ewig leuchtet. Damit «die darbende Zeit … ihre Durft» (GA 5, 270) und die Weltnacht als Geschick ihre Seinsvergessenheit gewahre, bedarf es solche, «die in den Abgrund reichen» (ebd.). Hölderlin ist nach Heidegger einer von ihnen, ja der Abgrundtiefste von allen. Er «ist der Vor-gänger der Dichter in dürftiger Zeit. Darum kann auch kein Dichter dieses Weltalters ihn überholen. Der Vorgänger geht jedoch nicht in eine Zukunft weg, sondern er kommt aus ihr an, dergestalt daß in der Ankunft seines Wortes allein die Zukunft anwest.» (GA 5, 320) Entsprechend unvergänglich ist sein Dichten; es «bleibt als ein Ge-wesenes. Das Wesende der Ankunft versammelt sich in das Geschick zurück. Was in solcher Weise nie in den Ablauf des Vergehens hineinfällt, überwindet zum voraus jede Vergänglichkeit.» (Ebd.)

8 Eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Text, den Heidegger – ostentativ mit dem Parteiabzeichen am Revers versehen – im Frühjahr 1933 in Rom gehalten hat, bietet der am 26. Mai 1953 am gleichen Ort (Instituto di Studi Germanici, Villa Sciarra) vorgetragene Aufsatz K. Kerényis «Hölderlin und die Religionsgeschichte», in: Hölderlin-Jahrbuch 1954, 11–24, hier: 13: «Tritt man von der Philosophiegeschichte her an die Interpretationen Heideggers heran, so mutet da vieles wie wiedererstandene deutsche Romantik an. Zum Neuen der Romantik gegenüber gehört aber, daß nicht der beliebige Volksdichter, wie auch nicht der Dichter eines beliebigen Volkes, gemeint wird, sondern einer, der sprachkräftig und seiner Berufung so bewußt ist, wie in der Neuzeit *nur* Hölderlin.» Zur Frage, «ob das Wesen der Dichtung Hölderlins von Heidegger in allem ganz richtig getroffen war» (15), vgl. 15 ff.

lich des 100. Todestages von Hölderlin (GA 4, 79–151). Seinen letzten Vortrag als Ordinarius der Philosophischen Fakultät hielt Heidegger über ein fälschlicherweise dem Dichter zugeschriebenes Zitat («Es concentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.») «am 27. Juni 1945 in Haussen, unterhalb der Burg Wildenstein im oberen Donautal, wohin einige Professoren und Studenten der Philosophischen Fakultät sich zurückgezogen hatten»[9]. Der Isterhymnus ist in diesem topographischen Kontext beheimatet.

Heideggers intensive Beschäftigung mit Hölderlins Dichtung im Allgemeinen und dem Isterhymnus im Besonderen endete nicht mit dem Jahr 1945, sondern fand auch nach der deutschen Weltkriegsniederlage ihre Fortsetzung, wie u. a. das 1946/48 entstandene sog. Abendländische Gespräch belegt. Für die Rezeptionsgeschichte der Heideggerschen Hölderlindeutung sind die Nachkriegsjahre insofern entscheidend geworden, als der Philosoph eine von ihm selbst autorisierte Lesart seiner Interpretationen zum Dichter der Deutschen während der Zeit des Nationalsozialismus festlegen wollte, was signifikant ist für die von ihm propagierte Wahrnehmung seiner Rolle nach Hitlers Machtergreifung überhaupt. Hält man sich an die Version, die er nach 1945 wiederholt und später dann exemplarisch in dem 1966 geführten, aber erst nach seinem Tod 1976 erschienenen Gespräch mit dem Nachrichtenmagazin «Der Spiegel» (vgl. GA 16, 652–683) in Bezug auf sein Wirken im Nationalsozialismus vertreten hat, dann ist das ohnehin limitierte Engagement auf die

9 G. Kurz, a. a. O., 102. Ebd. finden sich auch die nötigen Hinweise auf die nach 1945 entstandenen Hölderlintexte Heideggers. Zu «*Heideggers offizielle(r) Nachkriegsgeschichte über Hölderlin*» und ihren Auswirkungen auf die 1951 beginnende «Nachkriegsrezeption der Heideggerschen Schriften über Hölderlin» vgl. K. Wright, Gespräch über Hölderlin II: Die Heroisierung Hölderlins um 1933, in: G. Thomä (Hg.), Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 22013, 188–200, hier: 189(ff.). Nach Wright hängt die von Heidegger nach 1945 propagierte Version der Geschichte seines Denkens mit der Dichtung Hölderlins und die damit verbundene «Entzeitlichung, die zum Ideal des dichterischen Daseins führt» (193), mit der «Verschleierung» (ebd.) zusammen, «die Heidegger nach dem Krieg mit seiner Idealisierung des deutschen Daseins zu Hitlerzeiten» (ebd.) betrieb. Viele Interpreten hätten – «(o)b absichtlich oder unabsichtlich» (190) – «Heideggers offizieller Geschichte nicht widersprochen» (ebd.). Zu einem tatsächlichen oder vermeintlichen «Wesensgegensatz zwischen den Werken Heideggers über Hölderlin und Sophokles in den Vorkriegsjahren und seinen Werken über diese beiden Dichter in den Kriegsjahren» (199) vgl. a. a. O., bes. 194 ff. Dazu auch K. U. Kaiser, Gespräch mit Hölderlin I: «Eigenes» und «Fremdes», in: D. Thomä (Hg.), a. a. O., 184–188, die mit Heideggers Auslegung der Feiertagshymne 1939 eine «neue Phase der Befassung mit Hölderlin» (187) beginnen sieht.

Zeit seines Freiburger Rektorats beschränkt geblieben, um ab März 1934 einer zunehmenden Distanznahme bis hin zu einer mehr oder minder deutlichen Oppositionshaltung zu weichen. Nach Kriegsende schließlich habe er sich konsequent jeder politischen Tätigkeit enthalten.

Diese Lesart seiner eigenen Geschichte sollte die Nachkriegsrezeption des Werkes Heideggers einschließlich derjenigen seiner Hölderlinauslegungen entscheidend bestimmen, was in letzterer Hinsicht u. a. dadurch erleichtert wurde, dass die drei Vorlesungen, die der Philosoph während der nationalsozialistischen Zeit zur Dichtung Hölderlins gehalten hat, erst posthum in den 1980er Jahren veröffentlicht worden sind. Zuvor war man auf fünf Hölderlinarbeiten angewiesen, die bis dahin erschienen waren. Sie haben seit 1951, als der mehrfach vorgetragene Aufsatz «‚… dichterisch wohnet der Mensch'» und vier «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung» gesammelt in den Druck gebracht wurden, bis zu Heideggers Tod als alleinige Grundlage der Wahrnehmung seiner Hölderlindeutungen fungiert, was der Selbstrezeption Heideggers bzw. der Interpretation entgegenkam, die er seiner Geschichte mit Hölderlin gab. Seither hat sich die diesbezügliche Lage erheblich geändert. Nach Urteil nicht weniger Heideggerinterpreten untergraben seine in GA 39, 52 und 53 erschienenen Hölderlinvorlesungen, die er während der Hitlerzeit gehalten hat, «die offizielle Geschichte über die Beziehung zwischen seinem Denken und Hölderlins Dichtung und stellen die gesamte Grundlage, auf der nach dem Krieg Heideggers Schriften über Hölderlin rezipiert wurden, in Frage»[10].

Es gibt mittlerweile viele Untersuchungen, «die Heideggers offizielle Geschichte über seine beschränkte Beteiligung am Nationalsozialismus während des Rektorats sowie auch seine Opposition (oder seinen Widerstand) gegen den Nationalsozialismus in den restlichen Jahren des Hitlerregimes in Zweifel ziehen»[11]. Selbst nach dem Krieg sei er der nationalsozialistischen Idee zumindest insofern verhaftet geblieben, als er die Rettung Europas vor einem übermächtigen Amerikanismus allein Deutschland und deutschem Geist zutraute.[12] Am deutschen Sein und

10 K. Wright, a. a. O., 190.

11 A. a. O., 189.

12 Vgl. ebd. Zu Heideggers Verhältnisbestimmung deutschen und griechischen Daseins vgl. a. a. O., 194ff., zur Bestimmung des Bezugs von Eigenem und Fremdem überhaupt K. U. Kaiser, a. a. O., 184ff. Heideggers Hölderlindeutung, so Kaiser, kreise um den vielfach variierten «Kerngedanken, dass *Eigenes nur in der Auseinanderset-*

Wesen, das der Dichter stiftet, findet der Weltkreis jene Orientierung, die einst vom Osten her kam, um in der Mitte Europas ihr neues Richtmaß zu finden! Entsprechendes, so die Kritik, vernehme man von Heidegger auch nach 1945. Die Stiftung geschichtlichen Seins des deutschen Volkes bleibe die wesentliche Aufgabe, die Hölderlins Dichtung von Anbeginn zugedacht war. Dabei wird Heidegger von der Mehrzahl seiner Kritiker zugutegehalten, dass sein Volksbegriff nie eigentlich völkisch und rassistisch geprägt gewesen sei. Auch wenn man gelegentlich entsprechende Untertöne zu vernehmen meine, so seien die Dichterexegesen des Philosophen doch im Wesentlichen von der Absicht bestimmt, das deutsche Sein nicht nach Weise einer Gegebenheit, sondern im Sinne eines Offenbarungsdatums von eschatologischer Qualität zu bestimmen. Damit ist ein für die Gesamtwürdigung der Heideggerschen Hölderlininterpretation entscheidender Aspekt angesprochen, der nicht zuletzt für die philosophische Urteilsbildung bzw. für die Frage von hoher Wichtigkeit ist, welche Bedeutung der Philosophie Heideggers für seine Deutung des Dichters zukommt.

Es ist nach Urteil des Philosophen nicht die Historie, sondern ein geschichtliches Seins- und Schicksalsgeschick, das über das Wesen Deutschlands und über die mit ihm verbundene Zukunft der Welt entscheidet. Die geschickhafte Auffassung deutscher Geschichte, wie Hölderlins Dichtung sie stifte, bleibt auch nach erfolgtem Abflauen von Heideggers anfänglicher Euphorie für die historische Bewegung des Nationalsozialismus, ja auch unter dem Eindruck der Kriegskatastrophe und des Zusammenbruchs des sog. Dritten Reichs ungebrochen erhalten, eben weil sie philosophisch begründet wird. Die Sendung Deutschlands, dessen neues Beginnen er zumindest kurzzeitig mit der nationalsozialistischen Machtergreifung von 1933 gleichgesetzt hatte, um es dann unter Berufung auf Hölderlin als eine von aller «Politik» abgehobene Bewegung zu bestimmen, musste nach 1945 zwar geschichtlich anders aufgefasst werden, ohne dass Heidegger deshalb ihren gleichsam eschatologischen Charakter aufzugeben sich genötigt sah. Die endzeitliche Mission Nach-

zung mit dem Fremden überhaupt als solches erfahrbar» (185f.) sei; nur in kritischem und konstruktivem Bezug zu anderem könne das Eigene «zu sich selbst kommen» (188). Die entscheidende Interpretationsfrage muss lauten, ob das Anderssein des Anderen wirklich als Anderssein wahrgenommen und die Möglichkeit produktiven Befremdens offengehalten wird. Behauptet das Andere die Stelle eines starken Anderen oder wird es tendenziell zum Modus des Eigenen herabgesetzt?

kriegsdeutschlands sollte nun wesentlich darin bestehen, den europäischen Geist von seiner inneren Mitte her gegen einen globalisierten Amerikanismus in Stellung zu bringen, wozu erneut Hölderlin Schützenhilfe zu leisten hatte. Er hört für Heidegger nicht auf, als Dichter und Stifter deutschen Seins zu fungieren, auch wenn sich der historische Rahmen der Geschichte Deutschlands geändert hatte. Hölderlins endzeitliche Mission und die eschatologische Bedeutung des Dichters bleiben erhalten und dadurch in Kraft, dass vom Zentrum Europas her dem planetarisch um sich greifenden Ungeist entgegengewirkt wird, der im sog. technischen Zeitalter fortschreitend die Macht zu ergreifen sich anschickt.

Bei allem tiefgreifenden Wandel bleibt es bei der Gewissheit: Deutschland, die deutsche Dichtung und diejenige Hölderlins zumal haben bei aller historischen Ohnmacht nach wie vor die geschichtliche Möglichkeit, «Ursprung einer grundlegend neuen Ordnung in der Geschichte des Abendlandes zu sein»[13]. Heideggers unvollendeter, in den Jahren 1946–48 konzipierter und erst aus dem Nachlass publizierter Dialog «Das abendländische Gespräch», der Hölderlins späte Dichtung und v.a. die Isterhymne zum Thema hat, belegt in groß angelegter Weise diese Entwicklung (vgl. GA 75, 57–196). In einem «Weltalter der vollendeten Verwahrlosung»[14] und in einer Zeit, in welcher der Mensch gar nicht mehr weiß, «daß er ein Wesen hat, dem er gerecht werden muß»[15], seien Dichter und Denker gemeinsam dazu berufen, Zeugnis zu geben vom wahren Sein, von dessen Lichtung allein Erleuchtung zu erwarten sei, welche die globale Verfinsterung zu erhellen vermöge.

Es gehört zu den eigentümlichen Schwierigkeiten einer Deutung der Philosopheme Heideggers und seiner Hölderlininterpretationen, deren historische Rahmenbedingungen in den Blick und zugleich ihren gleichsam transhistorischen und antihistoristischen Anspruch ernst zu nehmen. In der Regel wird in den Deutungen Heideggers Denken entweder dergestalt historisiert, dass die philosophischen Gründe seiner Kritik jedweder Art von Historismus unberücksichtigt bleiben, oder mit einem gleichsam überzeitlichen Geltungsstatus versehen, der es jeder historisch-kritischen Betrachtung entzieht. Beides gilt es zu vermeiden und zwar um des Denkers und um des Dichters willen, der nach Heidegger

13 K. Wright, a. a. O., 190.
14 D. Lüders, «Das abendländische Gespräch». Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen, in: Heidegger-Studien 20 (2004), 35–62, hier: 57.
15 A. a. O., 58.

das Unvordenkliche und damit den transhistorischen Grund alles Historischen zur Sprache zu bringen bestimmt ist.

Gemäß dem etymologischen Urteil des Philosophen (vgl. GA 39, 25ff.; bes. 29) bedeutet das deutsche Wort «dichten» wie das stammgleiche Äquivalent im Griechischen «zeigen, etwas sichtbar, etwas offenbar machen, und zwar nicht überhaupt, sondern auf dem Wege eines eigenen Weisens» (GA 39, 29). Dabei soll es sich bei dem, was Dichtung offenbart, zeigt und sichtbar macht, weder um Manifestationen schönen Scheins der Sinnenwelt noch um Erscheinungsweisen seelischen Innenlebens handeln (vgl. GA 39, 27f.), sondern um ein Seinsereignis, welches den fundierenden Grund und das künftige Ziel von Selbst und Welt erschließt. Dichten ist demnach «ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens» (GA 39, 30), ein «Aufnehmen der Winke der Götter und Weiterwinken in das Volk» (GA 39, 31), Dichtung recht eigentlich keine «Kulturleistung des Menschen» (GA 39, 35), «kein Verdienst, sondern Ausgesetztheit dem Seyn» (ebd.). Nur wer dessen gewahr wird, vernimmt nach Heidegger das in der Dichtung Gedichtete und nimmt wahr, was in ihr gesagt wird, wobei sich die dichterische Sage nicht im Wortlaut erschöpft, sofern sie Unaussprechliches zum Ausdruck und Unerhörtes zu Gehör zu bringen sucht. Verschwiegenheit gehört mithin zu wahrer Dichtung und ihrer angemessenen Rezeption konstitutiv hinzu. Heidegger ergänzt: «Wie mit dem *dichterischen* Sagen ist es entsprechend – nicht gleich – auch mit dem *denkerischen* Sagen der Philosophie. In einer wirklichen philosophischen Vorlesung z. B. kommt es nicht eigentlich darauf an, was unmittelbar gesagt wird, sondern auf das, was in diesem Sagen erschwiegen wird. Deshalb kann man zwar philosophische Vorlesungen ohne weiteres hören und nachschreiben und kann sich dabei doch ständig *verhören* – und das nicht in dem zufälligen Sinne, daß einzelne Worte und Begriffe unrichtig aufgefaßt werden, sondern in dem grundsätzlichen Sinne eines wesentlichen Verhörens, daß einer nie merkt, wovon und zu wem eigentlich gesprochen wird.» (GA 39, 41)

Während es in der Alltagssprache und in den Wissenschaften «auf das unmittelbare Auffassen des Gesagten» (ebd.) ankommt, nimmt die Philosophie im Verein mit der Dichtung das Gesagte zum Anlass, der Sprache, die das «Sein des Menschen als Gespräch» (GA 39, 68) bestimmt[16], auf

16 Die Sprache, die ihren Ursprung im Gespräch hat, das wir sind, «ist nichts, was der Mensch unter anderen Vermögen und Werkzeugen auch hat, sondern Jenes, was

ihren verschwiegenen Grund zu gehen. Wer «dem Wesen und Ursprung der Sprache als der Urdichtung philosophisch» (GA 39, 218) konsequent nachsinnt, der muss erkennen: «Die Sprache selbst hat ihren Ursprung im Schweigen. Erst muß in diesem dergleichen wie ‹Seyn› sich gesammelt haben, um dann als ‹Welt› hinausgesprochen zu werden.» (Ebd.) Durch keinen anderen fand Heidegger die Wahrheit dieses Satzes wahrhaftiger zur Geltung gebracht als durch Hölderlin. Ob es lediglich historische Zeitumstände waren, die ihn zu diesem Urteil veranlassten, bleibt zu prüfen.

Die in den 30er Jahren einsetzende intensive Beschäftigung Heideggers mit Hölderlins Hymnendichtung, die sein wesentliches Interesse fast ausschließlich auf sich zog, gehört, das duldet keinen Zweifel, in den unmittelbaren Zusammenhang ihrer Wiederentdeckung durch Norbert von Hellingrath und der Mythisierung und Sakralisierung des Dichters im Zirkel um Stefan George. Die Hölderlingedanken Georges kreisen «um die Epiphanie und den Beginn der Sprache, um die entgötterte Gegenwart, die Kommunikation zwischen Heroen und Dichtern und die Hoffnung auf einen zukünftigen Gott, wobei aber kontrastiv dazu die Mittelbarkeit und Unaussprechlichkeit der Gotteserfahrung betont wird»[17]. Entsprechend hatte bereits v. Hellingrath in seiner Vorrede vom

---

den Menschen hat, so oder so sein Dasein als solches von Grund aus fügt und bestimmt» (GA 39, 67). Als Sprechender ist der Mensch kategorial von allen anderen Kreaturen unterschieden. «Der Sprung vom lebenden Tier zum sagenden Menschen ist ebenso groß oder noch größer als der vom leblosen Stein zum Lebendigen.» (GA 39, 75) Während das Tier mitsamt der sonstigen extrahumanen Natur nicht genötigt ist zu sprechen, «weil es gegenüber dem Seyn als solchem verschlossen ist» (ebd.), ist für den seinsoffenen Menschen Sprechen eine Wesensnotwendigkeit, wobei nicht der Mensch die Sprache sich aneignet, sondern umgekehrt (vgl. GA 39, 74). Was vom alltäglichen Gerede notorisch verkannt und verstellt wird, verschafft sich in der Dichtung Gehör, damit das Gespräch sich ereigne, das Menschen ihrem Wesen nach sind. «Dichtung ist das Grundgefüge des geschichtlichen Daseins. Sprache als Gespräch ist Grundgeschehnis des geschichtlichen Daseins. Dichtung ist als ursprüngliches Gespräch der Ursprung der Sprache, mit der als seinem Gefährlichsten der Mensch in das Sein als solches sich hinauswagt, dort standhält oder fällt und im Verfall des Geredes sich aufbläht und verödet.» (GA 39, 76)

17 Chr. Jamme, «Rufer des neuen Gottes». Zur Remythisierung Hölderlins im Georgekreis und ihren Heideggerianischen Folgen, in: F. Vollhardt (Hg.), a. a. O., 80–92, hier: 82f. Zu Heideggers Begegnung mit dem ehemaligen Gundolfschüler und Georgezögling Max Kommerell (1902–1944), dessen Gedächtnis die Erstfassung des Vortrags «Die Sprache» aus dem Jahr 1950 gewidmet ist (vgl. GA 12, 7–30), vgl. u. a. M. Riedel, Seinserfahrung in der Dichtung. Heideggers Weg zu Hölderlin, in: P. Trawny (Hg.), a. a. O., 19–49, hier: 45ff. Riedels Beitrag grenzt Heideggers Hölderlinauslegung, die er affirmiert, scharf gegen die Deutung des Dichters als eines «Verkünder(s)

Juli 1914 zu dem von ihm besorgten Gedichtband, der nach seinem Urteil «Herz, Kern und Gipfel des Hölderlinischen Werkes»[18] enthält, den Dichter zum Gotteskünder verklärt. Dieser selbst habe seine großen Hymnen als «Wort Gottes» (XI) empfunden: «nicht nur in dem Sinne wie er die Kunst der Griechen als ‹heilige Schiklichkeit› ansah, ‹womit sie in göttlichen Dingen verfahren mussten›, sondern ganz so als vom ‹guten Geist des Vaterlands› gesprochen wie die Propheten der Juden ihre Worte als vom Herrn geredet verstanden. Aus diesem Gefühl heraus schreibt er von den Hymnen, dass er ‹jezt einen eigentlichen Werth darauf seze›, dass ihr ‹Inhalt unmittelbar das Vaterland angehn soll oder die Zeit›.» (Ebd.)

Hölderlins Dichtung spricht von demjenigen, was uns unmittelbar und unbedingt angeht, vom fundierenden Sinngrund von Selbst und Welt, der aller Theorie und Praxis vorausgeht, und sie spricht von ihm als dem Sein selbst, welches allem Seienden sein Sein gibt und erhält und zwar so, dass dessen, des Seins selbst, unaussprechliches Geheimnis gewahrt bleibt. Weit davon entfernt, es auf den Begriff bringen zu wollen, ist der Dichter vom Mysterium ergriffen, von dem zu künden er berufen ist, wobei «das Verkünden selbst Unterpfand des Verkündeten» (XIV) ist, das sich in ihm als es selbst zu erschließen verheißt. Der Dichter denkt, wenn er dichtet, «nur noch ans Gedicht, nicht mehr an Leute die es hören, spricht einzig allein aus der Not und der Hoffnungsfülle seines Herzens; da strömt es in ihm, da quillt die einsame Stimme, ist bloss sich selber zur Freude, ruht, ihr eignes Asyl, in sich selber, fühlt alle Götterkräfte in sich und sich vor dem Angesicht aller Götter» (XVIIIf.). Zu ihrer Stimme zu werden, damit sich durch ihn das Unaussprechliche Gehör verschaffe, ist des Dichters göttlicher Beruf. Der Dichter und namentlich derjenige, der nach Heidegger als der Dichter in Potenz, als der Dichter

idealistischen Totalitätsdenkens» (29) ab, wie er sie bei Ernst Cassirer, der Hölderlin zum Mythologen der Vernunft erklärt habe (vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 91994, 6 unter Verweis auf ders., Hölderlin und der deutsche Idealismus, in: Idee und Gestalt, Berlin 21924, 115ff.), und in der Gegenwart, wenngleich in verfeinerter Form, bei Dieter Henrich vorzufinden meint. Riedels philosophisch-hermeneutische Grundmaxime lautet: «Denken heißt, mit dem Dichter auf dem Weg der Grunderfahrung des Nichts ins Offene zu gehen und sich vor den Unterschied zu bringen, dorthin, wo sich der Dichter immer schon aufhält, ohne daran eigens zu denken.» (37)

18 N. v. Hellingrath, Vorrede, in: Hölderlins Sämtliche Werke. Vierter Band, XI-XXII, hier: XI. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text und in der nächsten Anmerkung beziehen sich hierauf.

des Dichters, als der Dichter schlechthin zu gelten hat, kündet in seiner Dichtung von der Offenbarung des unvordenklichen Seins, das in allem west, und er tut dies primär nicht schreibend, sondern durch ein Sagen, das darauf angelegt ist, zum Singen zu werden.[19]

Dass es geschrieben steht und als sacra scriptura die Gestalt einer kanonischen Urkunde annimmt, ist dem Wort der Dichtung keineswegs äußerlich; und dennoch ist es die viva vox, durch die sich ihr Zeugnis ursprünglich und wesentlich zu Gehör bringt. Dies hat v. Hellingrath wiederholt hervorgehoben, und Heidegger ist ihm in dieser Auffassung, wie in derjenigen vom Dichter als einem in der Dichtung aufgehobenen Offenbarungsmedium, gefolgt.[20] Nach v. Hellingraths und Heideggers

19 Bis orat, qui cantat, heißt es sinngemäß bei Augustin. Entsprechend soll gelten: Doppelt dichtet, wer singt. Sagen und Singen gehören zusammen, und der göttliche Beruf des Dichters erfüllt sich, wie v. Hellingrath in seiner Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Band mit Hölderlingedichten der Jahre 1800–1806 schreibt, in demjenigen «des Sängers» (XI). Im Gesang werde die Rede über ihren Alltagsverstand hinausgeführt und zu jener Vernunft gebracht, die das Seinsmysterium, das in allem Seienden verborgen sei, als offenbares Geheimnis zu vernehmen vermöge. So lebe Dichtung wesentlich vom Klang ihrer Sprache und vom Laut der Wörter, mittels derer sie dichtet. Ein Gedicht sei demnach als rhythmisches Gesamtgebilde, nicht nur seinem begrifflichen Inhalt nach zu erfassen. Die verbreitete Neigung, «ein Gedicht mit seinem Begriffsinhalt zu verwechseln» (XXI), führt nach von Hellingrath zwangsläufig dazu, den dichterischen Sinngehalt zu verkennen. Dieser erschließe sich nur, wenn die Sprache der Dichtung als Gesang gehört und wie Musik vernommen werde; erst dann gewinne das Wort sakramentale Bedeutung und bewirke, was es bezeichne. Bleibt hinzuzufügen, dass es nach von Hellingrath wesentlich Hölderlin zu danken sei, wenn «heute allein von allen die deutsche Sprache den Alten (sc. den Griechen) sich vergleichen darf an Wucht, Nüchternheit und heiligem Pathos, unmittelbarem Bild, Ton, Stoss, Sprachewerden des Geschauten (Verkörperung in Wort und Wortgefüge, nicht Darstellung oder Beschreibung durch Wörter – …)» (XII).

20 Es ist behauptet worden, dass das Element der Konzentration auf die gesprochene Sprache und ihre gesangsnahe Formgestalt, das v. Hellingraths Hölderlinverständnis kennzeichne, bei Heidegger unbeschadet des starken Einflusses fehle (vgl. z. B. Chr. Jamme, «Rufer des neuen Gottes», 91), den der Wiederentdecker des Dichters auf ihn ausgeübt habe. Dies wird man so nicht sagen können. Denn zum einen suchte Heideggers Denken die Nähe zur Dichtung nicht zuletzt deshalb, weil er von der eigentümlichen Art und Weise ihrer Sprache Wort und Weisung dergestalt erwartete, dass begriffliches Begreifen seines unvordenklichen Grundes eingedenk und aus der Seinsvergessenheit befreit werde, die ihr Selbstverständnis und die Logik ihres Verstehens kennzeichne. Zum andern teilte Heidegger mit v. Hellingraths Hölderlin nicht nur die generelle Vorliebe für das Griechische und für das Deutsche als die, wenn man so will, vom Sein selbst bevorzugten Sprachen; er spezifizierte seine Zuneigung zugleich dadurch, dass er das Deutsche primär mundartlich bestimmt sein ließ, um das «Unübertragbare jeder Mundart nicht nur, sondern jeder echten Sprache» (GA 13, 160) hervorzuheben. Echte Sprache und diejenige der Dich-

Urteil ist Hölderlin namentlich in seiner Hymnendichtung «zum Urquell der Sprache hinabgetaucht»[21], um den unaussprechlichen und unerhörten Grund alles Bestimmten der Wahrnehmung zu erschließen. Ohne des Unvordenklichen eingedenk zu sein, könne es eine angemessene denkerische Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung nicht geben. In Bezug auf sie habe das Denken den Grund seiner selbst zu bedenken und zwar so, dass im Denken des Seinsgrundes des Denkens stets bedacht werde, dass der Gedanke des Grundes des Denkens selbst als von diesem

---

tung zumal zeichnet sich nach Heidegger dadurch aus, nicht in eine Allerweltssprache übersetzt und ins Allgemeinverständliche übertragen werden zu können. Das habe damit zu tun, dass Sprache «nach ihrer Wesensherkunft Dialekt» (GA 13, 156) sei: «Im Dialekt wurzelt das Sprachwesen. In ihm wurzelt auch, wenn die Mundart die Sprache der Mutter ist, das Heimische des Zuhaus, die Heimat. Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache.» (Ebd.) – Auch wenn Hölderlin nicht in Mundart und Dialekt dichtete, so hat doch nach Heideggers Urteil nachgerade seine Dichtung eine unvergleichliche Nähe zur «geschickhaft bodenständigen Sprache» (GA 13,177), wohingegen sie der auf feststellende Aussagen fixierten Umgangssprache und mehr noch demjenigen fernsteht, was Sprache der Welt heißt. In der Logizität von Aussagesätzen lasse sich nicht fassen, was Hölderlin dichterisch sage. Wie das alltägliche Gerede mache eine auf Aussagen beschränkte undichterische Sprache im Grunde sprach- und heimatlos. Erst die dichterische Sprache bringe «anfänglich die Hut und Hege, den Hort und die Huld für eine bodenständige Ortschaft hervor, die Aufenthalt im irdischen Unterwegs der wohnenden Menschen sein kann» (GA 13, 180) Heidegger fährt fort: «Die Sprache ist kraft ihres dichtenden Wesens, als verborgenste und darum am weitesten auslangende, das inständig schenkende Hervorbringen der Heimat. Damit gewinnt der Titel ‹Sprache und Heimat› die ihm gehörige Bestimmtheit. So kann er lauten, wie er lauten muß; nicht obenhin: Sprache und Heimat, sondern: Sprache als Heimat.» (Ebd.) – In dem zitierten Text «Sprache und Heimat» hat Heidegger den Ursprung der Sprache bzw. das Wesen ursprünglicher Sprache an einem der «Alemannischen Gedichte» von Johann Peter Hebel (1760–1826) illustriert und Mundart und Dialekt als «in sich dichterischer» (GA 13, 170) qualifiziert «als die Hochsprache und die abgeschliffene Verkehrssprache» (ebd.). Diese Qualifizierung hat wesentlich mit Heideggers Überzeugung zu tun, dass das in dichterischem Sagen Gesagte «keinen Inhalt (hat), sondern … Gebild (ist)» (GA 13, 172; bei H. gesperrt).

21 F. von der Leyen, Norbert von Hellingrath und Hölderlins Wiederkehr, in: Hölderlin-Jahrbuch 11 (1958–1960), 4; vgl. dazu auch den anlässlich des Besuchs eines japanischen Professors bei Heidegger in den Jahren 1953/54 entstandenen Text «Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden» (GA 12, 79–146). Er enthält einen bemerkenswerten Hinweis auf die frühe Begegnung des Denkers mit dem Dichter (vgl. GA 12, 88). Auf die Feststellung seines Gastes, er, Heidegger, sei «durch Herkunft und Studiengang in der (sc. christlichen) Theologie ganz anders beheimatet als diejenigen, die von außen her sich einiges anlesen, was in diesen Bereich gehört» (GA 12, 91), hat der Philosoph folgendermaßen repliziert: «Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.» (Ebd.)

begründet zu denken sei. Indem es durch Dichtung zur Wahrnehmung seines unvordenklichen Sinngrundes gelange, gewinne das Denken einen Begriff von dem unbegreiflichen Seinsgeheimnis, das in ihm selbst begründet liege, um als Geheimnis offenbar zu werden.[22] Die Grundmaxime aller Hölderlin betreffenden Deutungsbemühungen Heideggers ist damit manifest: es muss durchweg um «*denkerische* Auseinandersetzung mit der in dieser Dichtung errungenen *Offenbarung des Seyns*» (GA 39, 6) zu tun sein. [23]

22 Dichter und Denker bilden nach Heidegger ein Dioskurenpaar. Sie sind zwei und insofern zu unterscheiden. Zugleich gehören sie wie Castor und Pollux unzertrennlich zusammen. Wesentliches Denken steht «in einem ursprünglichen Bezug zur Dichtung» (GA 53, 139), wahre Dichtung hinwiederum provoziert das Denken, seines unvordenklichen Grundes eingedenk zu sein und sich einen Begriff von seiner Unbegreiflichkeit zu machen, weil nur so gedankliches Begreifen seinsgemäß und seinshaltig zu sein vermag. «Das Denken ist nicht der Bodensatz des entmythisierten Mythos. Diese weit verbreitete aufklärerische Meinung, die das übliche Bild vom Wesen des abendländischen Denkens bestimmt, weiß weder, was Dichtung ist, noch versteht sie das Wesen des Denkens.» (Ebd.) Wesentliches Denken erschöpft sich nicht in einer Entmythologisierung, die den Gehalt des Mythischen «in das starre Gestänge und Geschiebe leerer Begriffe umschmelzt» (ebd.). Ebenso wenig hat es die Aufgabe, den Logos zu remythologisieren. Seine und der Philosophie Bestimmung ist es vielmehr, im Bedenken des Seienden des Seins selbst eingedenk zu sein, zu welcher Andacht ihr die Dichtung am besten zu verhelfen vermag, welche die im Seienden verborgene Wahrheit in Achtung ihres Geheimnisses unverborgen ins Wort zu fassen berufen ist. – Ohne Dichtung vermag nachgerade das Denken nicht heimisch zu werden im Unheimischen seiner selbst. Es bedarf dichterischer Erfindung, weil dasjenige, worauf Denken letztlich aus ist, sich im Seienden nirgends finden lässt. Denken hinwiederum hat darauf zu achten, dass Dichtung nicht Seiendes fingiert und so zur bloßen Fiktion entartet, sondern ihrer eigenen Bestimmung entspricht, «ein reinstes Finden eines reinsten Suchens (zu sein), das sich nicht an das Seiende hält. Das Dichten ist ein sagendes Finden des Seins.» (GA 53, 149)

23 Zusammenfassend umschrieben ist besagte Maxime in der Einleitung der vollständig ausgearbeiteten (vgl. GA 39, 295) zweistündigen Vorlesung vom WS 1934/ 35 zu den Gedichten «Germanien» und «Der Rhein» im Rahmen einiger Bemerkungen «a) über die Art des Beginns der Vorlesung, b) über unsere Verfahrensweise im allgemeinen, c) über unser Vorgehen im besonderen» (GA 39, 3): «Die dichterische Zuwendung zu seiner Dichtung ist nur möglich als *denkerische* Auseinandersetzung mit der in dieser Dichtung errungenen *Offenbarung des Seyns*.» (GA 39, 6) Der genaue Sinn dieses Satzes ergibt sich aus der Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden, welcher lautet: «Hölderlin ist einer unserer größten, d. h. unser zukünftigster *Denker*, weil er unser größter *Dichter* ist.» (Ebd.) Der Zusammenhang zwischen Dichten und Denken, der in Hölderlins Werk waltet, wird nach Heideggers Urteil nicht nur von der sog. Literaturhistorie notorisch verkannt (GA 39, 1: «Man nimmt Hölderlin ‹historisch› und verkennt jenes einzig Wesentliche, daß sein noch zeitraum-loses Werk unser historisches Gesetz schon überwunden und den Anfang einer anderen Geschichte gegründet hat, jener Geschichte, die anhebt mit dem Kampf um die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes.» [Vorbemerkung]),

Auf gedankliche Auseinandersetzung mit der sich in Hölderlins Dichtung erschließenden Seinsoffenbarung ist auch Heideggers Deutung der Ister-Hymne vorzugsweise abgestellt, wie der Anfang und das gesamte Beginnen des einschlägigen Kollegs vom SS 1942 belegen. Geboten werden sollen in ihm wie auch in den anderen Hölderlin-Vorlesungen weder literaturwissenschaftliche bzw. literarhistorische Studien[24] noch «etwas

sondern auch von der Philosophie für den Fall, dass diese das dichterische Werk in Begriffe zersetze bzw. nach der philosophischen Lehrmeinung des Dichters absuche, um seine Dichtung auf diese Weise zu «erklären» (vgl. GA 39, 5). Die «Gefahr des Zerdenkens» (ebd.) von Dichtung sei nicht geringer als die «Gefahr des Zerredens» (ebd.), welcher diejenigen verfallen müssten, die «‹über› Dichtung ‹reden›» (ebd.) statt darauf zu hören, was diese von sich aus zu sagen habe. Was hat man davon zu halten, «daß nun die Philosophie sich über eine Dichtung hermacht» (ebd.), fragt Heidegger seine Hörer und sich selbst. «Wehr und Waffe der Philosophie ist doch – oder soll es zum mindesten sein – die kalte Kühnheit des Begriffes.» (Ebd.) Muss der philosophische Begriff, um sich selbst zu entsprechen, nicht Distanz halten zum Wort der Dichtung und dieses sich jenem versagen, um seiner dichterischen Bestimmung gerecht zu werden? Heidegger will die Unterschiede zwischen Dichten und Denken nicht leugnen, wendet sich aber dezidiert gegen jede Form der Trennung beider, weil nach seinem philosophischen Urteil Dichtung auf Denken verweist und Denken notwendig auf Dichtung angewiesen ist, durch deren Singen und Sagen sich ihm das Sein in seiner Unvordenklichkeit offenbart und der Anfang erschließt, der allem denkerischen Beginnen zuvorkommt. «Beginn», sagt Heidegger, «ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt.» (GA 39, 3)

24 Weil sie von einem Uranfänglichen zeugt, das allem Begreifen vorangeht, und von einem Sinnziel, das sich allen Zwecksetzungen insofern entzieht, als es als deren Möglichkeitsbedingung fungiert, ist Dichtung und diejenige Hölderlins zumal nach Maßgabe Heideggers primär nicht als wissenschaftlicher Gegenstand historisch-kritischer Exegese in Betracht zu ziehen. Literaturhistorische Hölderlinforschung will Heidegger erklärtermaßen nicht betreiben. Diese stehe wie alle historische und sonstige Wissenschaft «unter Bedingungen, deren sie selbst so wenig Herr ist, daß sie diese Bedingungen mit ihren eigenen Erkenntnismitteln niemals erfassen, geschweige denn begründen kann» (GA 52, 3). Verkenne sie dies in der irrigen Meinung, «im Stil ihrer Forschung jemals die Wahrheit der Geschichte zu erschließen» (ebd.), die in echter Dichtung beschlossen sei, dann verführe sie sich selbst und verfalle «wie alle Historie der Eitelkeit» (ebd.): «Geschichte öffnet sich nur der Geschichte. Nur der selbst geschichtsstiftende Dichter läßt erkennen, was Dichtung ist und vielleicht sein muß. Nur der geschichtegründende Denker bringt gewesene Denker zum Sprechen. Nur Bauleute im Bauwerk der Geschichte zeigen die Gänge. Die nachhinkende Historie, die nur die Eitelkeit einer Riesengelehrsamkeit auffahren läßt, führt höchstens dahin, den Sinn für Geschichte zu verwirren.» (GA 52, 3f.) Nur wenn Historie und Wissenschaften sich bescheiden, können sie dem Geschichtsverstehen und dem Verstehen geschichtestiftenden Dichtens und geschichtegründenden Denkens dienlich sein, was ihnen zum eigenen Vorteil gereiche. – Auch am dichterischen Dasein des Dichters selbst interessiert Heidegger allein die Dichtung. «Wir beginnen», heißt es in der Einleitung zum Freiburger Kolleg über die Hymnen «Germanien» und «Der Rhein», «sogleich mit einem Gedicht und versäumen also zu erzählen: Hölderlin wurde geboren am 20. März 1770 zu Lauffen am

Griffiges oder Gangbares für Tagesbedürfnisse» (GA 39, 4)[25], sondern meditative Exerzitien, die durch gehorsames Hören auf das Wort der Dichtung in ein des unvordenklichen Seins eingedenkes Denken und in eine Praxis einüben, deren Handeln die Gewissheit eines alles Tun transzendierenden Sinnzuvorkommens zur Prämisse hat. Die Selbstauslegungsfähigkeit des dichterischen Wortes und sein Vermögen, sich selbst und von sich aus zu bezeugen, wird dabei vorausgesetzt.[26]

Neckar als Sohn des … usf.» (GA 39, 6) Bedeutsamer als äußere Lebensdaten und seien diese noch so entscheidend (GA 39, 7: «mit 35 Jahren ‹geisteskrank›, wie man sagt: dementia praecox catatonica, wie die schlaue Medizin feststellt.») ist für Heidegger die Tatsache, «daß der Dichter seine eigentlichen und größten Dichtungen selbst nie veröffentlichte» (ebd.) und «die Deutschen volle hundert Jahre Zeit brauchten bis überhaupt das Werk Hölderlins in jener Gestalt vor uns kam, die uns zwingt einzugestehen, daß wir seiner Größe und zukünftigen Macht heute noch in keiner Weise gewachsen sind.» (Ebd.)

25 «Wir wollen nicht Hölderlin unserer Zeit gemäß machen, sondern im Gegenteil: Wir wollen uns und die Kommenden unter das Maß des Dichters bringen.» (GW 39, 4) Was Heidegger im Kolleg zu Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» vom WS 1934/35 einleitend ausgeführt hat, wird in den Vorbetrachtungen zum Verhältnis von Dichten und Denken erneut aufgegriffen, die der einstündigen Freiburger Vorlesung vom WS 1941/42 über «Andenken» vorausgestellt sind. (Zum Titel der Vorlesung, zu ihrem Bezug zum Ister-Kolleg und zu ihrer Gliederung durch den Herausgeber vgl. dessen Nachwort GA 52, 199–203.) Behandelt werden sollten in ihr nach ursprünglichem Plan fünf Gedichte, darunter die Isterhymne; doch blieb es im Wesentlichen bei einer ausführlichen Auslegung von «Andenken». Das Gedicht ist «erstmals in Seckendorfs Musenalmanach auf 1808 erschienen. Entstanden ist es wohl um 1803/04; handschriftlich erhalten ist nur die letzte Strophe.» (GA 52, 19) Die Auslegung von «Andenken» erfolgt in vier Hauptstücken: 1. Eintritt in den Bereich des Gedichts als Wort (vgl. GA 52, 31ff.); 2. «Feiertage» und «Fest» in Hölderlins Dichtung (vgl. GA 52, 59ff.); 3. Die Suche nach dem freien Gebrauch des Eigenen (vgl. GA 52, 123ff.); 4. Das Gespräch mit den Freunden als schickliche Vorbereitung des Fests (vgl. GA 52, 156ff.). In den Präliminarien des «Andenken»-Kollegs legt Heidegger Wert auf die Feststellung, dass seine Vorlesungen nichts anderes sein wollen als eine nachdenkliche «Vorbereitung des Hörens auf das Wort der Dichtung» (GA 52,1). Statt sich aus Gründen geschäftiger Betriebsamkeit oder zwecks – akademischer Langeweile geschuldeten – Zeitvertreibs in gelehrten Reden zu ergehen, die zuletzt auf leeres Gerede hinausliefen, sollten als erstes, wie in der Mystik, der Mund und möglichst auch die Augen geschlossen und die Ohren geöffnet werden, um in gehorsamem Hören und Horchen jener dichterischen Sage zu lauschen, welche die Verheißung der Selbstoffenbarung des Seins in sich berge. Fides ex auditu: nicht nur der Glaube, auch das Verstehen kommt nach Heidegger aus dem Gehör. Vernunft, die ihren Namen verdient, vernimmt und geht nicht auf in verständigem Erklären; Denken, das seines Grundes eingedenk ist, bedenkt das Unvordenkliche, welches sich im dichterischen Wort viel eher erschließt als im rationalen Begriff.

26 «Sacra scriptura sui ipsius interpres vel critica», lautet ein zentraler Grundsatz der Schriftthermeneutik der Dogmatik altprotestantischer Orthodoxie. Entsprechendes gilt nach Heidegger für den Kanon der Dichtung, dessen innere Mitte für ihn diejenige Hölderlins markiert: Kanonische Dichtung legt sich selbst aus und kritisiert

sich von sich aus auf konstruktive Weise, wo dies nötig ist. Nicht dass dadurch Autor und Rezipienten unwichtig würden. Aber ihr Reden und Hören, Schreiben und Lesen steht unter der Voraussetzung der Gewissheit, dass die von ihnen bezeugte und wahrgenommene Wahrheit sich von sich aus zu bezeugen vermag. Wie Heidegger sagt: «Das Gedichtete im Wort der wesentlichen Dichtung ‹überdichtet› den Dichter und die es Hörenden.» (GA 52, 6; bei H. kursiv) Weder die Dichter noch gar die Hörer wesentlicher Dichtung sind Subjekte des dichterischen Gehalts und des dichterischen Verstehens; vielmehr ruft der Gehalt selbst seine Gestaltung sowie das Sinnverständnis hervor, wobei dem Dichter die förmliche Aufgabe anfänglicher Vermittlung, dem Hörer diejenige beständiger Aneignung des ursprünglichen Dichtungsgeschehens zukommt. – Was schließlich den Denker betrifft, so ist auch er ein Hörer des Worts und von den Sonstigen nur durch eine besonders enge Verwandtschaft mit dem Dichter unterschieden, dessen Sage er nachdenkt. Seine Nachdenklichkeit ist einerseits darauf aus, das Gedichtete «ins Wissen zu bringen» (GA 52, 5); doch wird diese Absicht nicht unbedacht, sondern besonnen, nämlich im Bewusstsein verfolgt, dass Wissen und Tun von Voraussetzungen leben, die durch Denken und Handeln nicht zu erlangen sind. Wird dies recht bedacht, dann ergibt sich hieraus ein «innere(r) Wesensbezug zwischen Dichten und Denken» (ebd.), sofern der Denker im Bedenken der Sage des Dichters daran erinnert wird, dass auch er in all seinem Wissen wie dieser von einem Erschließungsgeschehen abhängig ist und zwar in schlechthinniger Weise. – Das Gedichtete, das Hölderlins Dichtung und seinen Dichter bestimmt und zugleich übersteigt, als Bestimmendes und Transzendierendes zu bedenken, ist die interpretatorische Aufgabe, der Heidegger sich stellt. Es geht ihm weder darum, irgendeinen Gemütszustand des Autors oder ein poetologisches System nachzuvollziehen, das diesen angeblich leitete, noch um die Rekonstruktion eines Geistes der Zeit, einer Weltanschauung oder einer Vorstellungswelt, die Hölderlin möglicherweise prägte. Das alleinige Ziel besteht darin, «auf Jenes hinauszudenken, was sogar den Dichter überdichtete» (GA 52, 8), um von dorther die wesentliche Einzigkeit seiner Dichtung und das Unvergleichliche zur Erkenntnis zu bringen, das ihre Singularität ausmacht. «Das Gedichtete denken? Heißt das nicht, Hölderlins Dichtung in Philosophie verwandeln oder für eine Philosophie dienstbar zu machen? Nein», sagt Heidegger. «Das Gedichtete denken bedeutet hier, ein Wissen erlangen, aus dem wir das Gedichtete dieser Dichtung sein lassen, was es von sich aus ist und erst sein wird. Für uns, die wir nicht Dichter sind, kann das Gedicht nur dadurch dichterisch sein, daß wir das dichtende Wort denken.» (GA 52, 12 f.) Bedenken des Gedichteten kann dabei nicht heißen, es in logische Begriffe oder in eine Sprache zu übersetzen, wie sie alltäglich gebraucht und verstanden wird. Solche Übersetzungsversuche enden nach Heidegger zwangsläufig in Missverständnissen, die den Ursprungssinn wesentlicher Dichtung verkehren, nämlich von einem Anfänglichen zu zeugen, das unerschöpflich ist und bis zum Ende hin das Ganze des Menschenlebens und aller Welt durchherrscht, um dem Endlichen Vollendung zu bringen.

2.
Donauhymne

Bäche, Flüsse und Ströme sind Adern des Erdenlebens. Sie machen das Land urbar und prägen die Menschen, die an ihren Ufern wohnen. «Der Fritz. Der Holder. Der Hölderle»[27] kam am 20. März 1770 in Lauffen am Neckar zur Welt, 30 km nördlich von Stuttgart und knappe 10 km südlich von Heilbronn gelegen.

Gut 73 Jahre später starb Friedrich Hölderlin am 7. Juni 1843 im Turm der Schreinerfamilie Zimmer am Tübinger Neckarufer, wo er die zweite Hälfte seines Lebens in geistiger Umnachtung, wie es gewöhnlich heißt[28],

27 P. Härtling, Hölderlin. Ein Roman, Darmstadt/Neuwied 1976, 9. Das Buch des am 10. Juli 2017 gestorbenen Schriftstellers und Kinderbuchautors will «keine Biographie» (7) bieten: «Ich schreibe vielleicht eine Annäherung.» (Ebd.) Die Erstausgabe des Buches ist in Bd. 5 der Gesammelten Werke Härtlings (Hamburg 1994) wiederabgedruckt.

28 Zur eigenen Bewandtnis, die es nach Heidegger mit Hölderlins sog. Geisteskrankheit hat, vgl. u. a. GA 39, 36 ff. sowie GA 52, 42 ff., wo Heidegger sich «über die Gefahr der psychologisch-biographischen Erklärungssucht» (GA 52, 42; bei H. kursiv) auslässt und an einem Vortrag von v. Hellingrath über «Hölderlins Wahnsinn» (vgl. GA 52, 44, Anm. 1) erinnert. Allerdings sei der Dichter «verrückt (gewesen) im Sinne einer Verrückung seines Wesens, das aus der Nacht seiner Zeit herausgerückt» (GA 52, 43) und «in einen andern Wesensort» (GA 52, 46; bei H. kursiv) eingerückt bzw. entrückt worden war. Vgl. auch den Satz Wolfgang Schadewaldts: «Es scheint, als hätte sich der aufgelöste Geist, in dem sich nun auch alle Leiden, alle Schmerzen aufgelöst hatten, wieder zu der unbewußt einfältigen Innigkeit eines Gottesbewußtseins zurückgefunden, das sich so wie wohl einst in der Kindheit einfach dem stillen Gang der Natur einschmiegte.» (Hölderlins Weg zu den Göttern, in: Hölderlin-Jahrbuch 9 [1955/56], 174–182, hier: 182; zur Krankheitsgeschichte Hölderlins vgl. P. Bertaux, Friedrich Hölderlin, Frankfurt a. M. 1978) Ferner: M. Walser, Hölderlin zu entsprechen, in: Hölderlin-Jahrbuch 16 (1969/70), 1–18, hier: 10: «Die Krankheit gehörte so sehr zu den Bedingungen seines Stils, daß es keinen Sinn hat, sich auch da noch pseudohölderlinisch auszudrücken und zu sagen, er sei in eine ‹Umnachtung› gefallen, gar noch in eine seelische.» Zur Diagnose von Walsers Namensbruder und Dichterkollegen vgl. C. Seelig, Wanderungen mit Robert Walser (1957), Frankfurt a. M. 1977, 49: «Ich bin überzeugt, daß Hölderlin die letzten dreißig Jahre seines Lebens gar nicht so unglücklich war, wie es die Literaturprofessoren ausmalen. In einem bescheidenen Winkel dahinträumen zu können, ohne beständig Ansprüche erfüllen zu müssen, ist bestimmt kein Martyrium. Die Leute machen nur eines daraus.» Walser (vgl. im Einzelnen L. M. Gisi [Hg.], Robert Walser Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2015) sprach, was den späten Hölderlin betrifft, aus eigener Erfahrung: «beide haben einen großen Teil ihres Lebens als anscheinend Wahnsinnige in Pflege ver-

zugebracht hat.[29] Wie Tübingen war auch Lauffen von Anbeginn und gleichsam sprichwörtlich vom Flusslauf geprägt, der einst eine ringförmige Schleife bildete, dann aber – und zwar schon zu antiken Zeiten – den ihn eingrenzenden Felsenrücken durchbrach, um mit Macht durch die entstandene Lücke zu strömen. Heideggers Meßkirch vermag zwar kein vergleichbares Gewässer aufzubieten, liegt dafür aber unweit vom oberen Lauf der Donau, in welche die an der Europäischen Wasserscheide entspringende Ablach mündet, die das Städtchen durchfließt; für ihre letzte Wegstrecke nutzt sie das Altbett ihrer großen Schwester, in deren Wasser sie sich ergießt.

In v. Hellingraths Vorrede zu dem von ihm edierten Gedichtband der Sämtlichen Werke Hölderlins[30] ist vermerkt, es sei dem Dichter zu dan-

---

bracht. Hölderlin ziemlich genau die Hälfte des Lebens (1806–1843), Robert Walser etwas mehr als ein Drittel seines Lebens (1929–1956).» (H. D. Zimmermann, Robert Walser über Hölderlin, in: Hölderlin-Jahrbuch 23 [1982/83], 134–146, hier: 134) Hinzuzufügen ist, dass nach Walsers Überzeugung, die nicht nur die seine war, ein großer Künstler nicht zufällig krank ist, sondern krank sein muss (vgl. 146).

29 Hölderlins Vater war Pfarrer in Lauffen, starb aber bereits 1772, wenige Wochen vor der Geburt der Schwester des Dichters, der dieser zeitlebens sehr zugetan war. Die verwitwete Mutter, ihrerseits aus einem Pfarrhaus stammend, heiratete 1774 den Nürtinger Bürgermeister Gock, der 1779 zu Tode kam. Seinem Halbbruder Karl Gock war Hölderlin wie seiner Schwester eng verbunden. Nach Besuch der Schule in Nürtingen und eines Seminars im nahegelegenen Denkendorf wechselte Hölderlin, für den die geistliche Laufbahn vorgesehen war, ins Oberseminar nach Maulbronn, um 1788 ins Tübinger Stift einzutreten und seine theologische Ausbildung abzuschließen. Aus dieser Zeit rührt die Freundschaft zu Hegel und Schelling her, mit denen zusammen er Spinoza und Rousseau, Kant und Fichte studierte, sowie zum schwäbischen Dichtertheologen Christian Ludwig Neuffer. Weichenstellend bezüglich der eigenen Berufung wurde die Begegnung mit dem Dichter Schubart. Später, in Jena, kam er Schiller nahe, in dessen Haus er erstmals Goethe traf. Zu weiteren biographischen Daten vgl. die Zeittafel zu Hölderlins Leben in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 513–524. Im Jahr 1806 veranlasste der – aus einer ursprünglich in Schottland beheimateten, dann in Bad Homburg ansässigen Familie stammende – Diplomat und Schriftsteller Isaak von Sinclair (vgl. U. Brauer, Isaac von Sinclair. Eine Biographie, Stuttgart 1993, bes. 165ff. und 182ff.), fürsorglicher Freund Hölderlins über viele Jahre, die Einweisung des Dichters in das Autenriethsche Klinikum, eine Tübinger Pflegeanstalt, aus der dieser nach einem Jahr erfolgloser Behandlung als unheilbarer Fall entlassen wurde. Den Rest seines Lebens hat Hölderlin in der Obhut der Tübinger Handwerkerfamilie Zimmer verbracht.

30 Die Geschichte der Editionen der Werke Hölderlins ist von den zu seinen Lebzeiten erfolgten Drucken bis zum 21. Jahrhundert übersichtlich dargestellt von St. Metzger, Editionen, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 1–12. Besonders berücksichtigt werden neben den Ausgaben von Norbert von Hellingrath und Franz Zinkernagel die Große Stuttgarter (StA) und die Frankfurter Hölderlin-Ausgabe (FHA); in Betracht kommen ferner neuere Teileditionen, Lese- und Studienausgaben. Heidegger benutzte in der Regel die kurz vor Beginn des 1. Weltkriegs durch v. Hellingrath initiierte Edition. Da dieser im Dezember 1916 bei Verdun fiel, konnte er nur zwei Bän-

ken, dass wir «jezt die deutscheste Landschaft, das obere Donautal noch deutscher und noch wuchtiger gezeichnet»[31] finden. Diese Notiz bezieht sich u. a. auf ein Poem, das v. Hellingrath unter den «Hymnen in freien Strophen» herausgegeben hat.[32] Es beginnt mit dem Anruf «Jezt komme, Feuer!» Im zweiten Band der Stuttgarter Ausgabe wird das Gedicht den sog. vaterländischen, in der Frankfurter Ausgabe (FHA 7/8) den hesperischen, will heißen: abendländischen Gesängen zugerechnet[33]; nach anderer Angabe gehört es in die Reihe der «mythopoetische(n) Erschließungen der Lebenssphäre der in Suevia, dem alten Herzogtum Schwaben, und

de seiner Ausgabe selbst besorgen, darunter denjenigen mit Gedichten der Jahre 1800 bis 1806, mit denen er den Höhepunkt des Hölderlinschen Schaffens verband. Zu Ende gebracht wurde das Editionswerk nach v. Hellingraths frühem Tod durch dessen Mitarbeiter Friedrich Seebaß und Ludwig von Pigenot. Historisch-kritische Mängel der Hellingrath-Edition suchte die auf Betreiben u. a. Friedrich Beißners und Walter Killys zustande gebrachte große Stuttgarter Ausgabe zu beseitigen, deren acht Bände in 15 Teilbänden erschienen und neben dem Lesetext eine weitreichende Darstellung von Varianten enthält. Zur Kritik, die gegen das Editionsverfahren der StA vorgebracht wurde, vgl. a. a. O., 6 f. Ein editionsphilologisches Gegenmodell zu StA verfolgt die seit 1975 sukzessive im Erscheinen begriffene, auf insgesamt 20 Bände projektierte FHA. Sie beabsichtigt eine strenge «Trennung von Befund und Deutung» (a. a. O., 8) und sucht alle erreichbaren Handschriften als Faksimile abzudrucken.

31 N. v. Hellingrath, Vorrede, a. a. O., XVI.

32 Vgl. a. a. O., 220–222 sowie 367 f.

33 Vgl. Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Zweiter Band. Erste Hälfte: Text (= StA II/1); Zweite Hälfte: Lesarten und Erläuterungen (= StA II/2): Gedichte nach 1800. Hg. v. F. Beißner, Stuttgart 1951, hier: StA II/1, 190–192. Der Band ordnet nach Auskunft des Herausgebers «*die Gedichte der reifen und späten Zeit nach Gattungen und beobachtet in den einzelnen Gruppen die zeitliche Folge*» (StA II/2, 377). Das Gedicht mit der Incipit-Formel «Jezt komme, Feuer!» wird aus genealogischen Gründen im Anschluss an «Andenken» aufgeführt; sein Entwurf findet sich eng verbunden mit der Handschrift eines Teils von «Andenken». Als Entstehungsdatum vermutet der Herausgeber «Sommer 1803» (StA II/2, 807). Lesarten und Erläuterungen zu den Gedichten werden StA II/2, 807–816 dargeboten. Eine Überschrift ist handschriftlich nicht belegt. Vgl. zu Textkonstitution und Datierung ferner F. Hölderlin, «Bevestigter Gesang». Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806. Hg. u. textkritisch begründet von D. Uffhausen, Stuttgart 1989, 168–171 sowie 264 ff. Uffhausen nimmt an, dass «der Entwurf im Herbst 1805 konzipiert und im Jahr 1806 weiter ausgeführt worden (ist)» (264). Vgl. ferner: F. Hölderlin, Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe. Hg. v. D. E. Sattler, Band 7: Gesänge. Dokumentarischer Teil, Frankfurt a. M./Basel 2000, 456–465 sowie Band 8: Gesänge. Editorischer Teil, Frankfurt a. M./Basel 2000, 718–729; 898–902 (siehe auch FHA 20, 306–311; 511 f.; 543 f.). Zu «Editionsprinzipien und Editionsmodell» der Frankfurter Ausgabe vgl. im Einzelnen den gleichnamigen Beitrag D. E. Sattlers, in: Hölderlin-Jahrbuch 19/20 (1975–1977), 112–130. Zur Abhängigkeit der Edition D. Uffhausens von der Frankfurter Ausgabe und zur Kritik seiner Editionsprinzipien vgl. W. Groddeck, Über die «neu zu entdeckende Spätdichtung» Hölderlins. Oder: «Bevestigter Gesang» in ruinöser Edition, in: Hölderlin-Jahrbuch 27 (1990/91), 296–313.

darüber hinaus in Deutschland lebenden Menschen»[34]. Am unverfänglichsten dürfte die häufig begegnende Zuordnung zu den sog. Stromdichtungen Hölderlins sein; denn dass das Gedicht «Jezt komme, Feuer!» vom Lauf eines Flusses und zwar eines klar identifizierbaren und identifizierten handelt, duldet keinen Zweifel. Insofern hat die durch v. Hellingrath eingebrachte Überschrift «Der Ister» ihre eindeutige Richtigkeit.[35]

Ister (griech. *Istros*; lat. Hister) war in der Antike ein verbreiteter Name für die Donau. Die Griechen konnten den ganzen Strom mit dieser Bezeichnung versehen, die Römer beschränkten sie in der Regel auf den unteren Flusslauf vom Eisernen Tor bis zur Deltamündung im Schwarzen Meer, wohingegen sie den oberen Danubius nannten (vgl. StA II, 813 f. mit Belegen), welcher Name sich im Laufe der Zeit durchsetzte. Die meisten Forscher betrachten den Donauhymnus «Der Ister» als Fragment. F. Beißner, der Herausgeber des Gedichts in der Stuttgarter Ausgabe, kontrastiert die «drei vollendeten Strophen» (StA II/2, 812; bei B. kursiv) mit ihrer regelmäßigen Verszählung der abweichenden vierten und vermutet wegen des Zeilensprungs von der dritten zur vierten Strophe, «daß ein triadischer Aufbau nicht beabsichtigt war» (ebd.; bei B. kursiv); andere betrachten das Poem trotz geringerer Verszahl in der Schlussstrophe für vollendet. Zu beachten ist in jedem Fall, dass Hölderlin, wie seine Manuskripte zeigen, über die Jahre hin immer wieder an ihm gearbeitet hat. Auch wenn es nur zu einem vorläufigen Ende gebracht wurde, ist das Gedicht doch als ein ganzes und insofern «als vollendet»[36] zu betrachten.

34 U. Gaier, Späte Hymnen, Gesänge, Vaterländische Gesänge?, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 162–174, hier: 166.

35 Zur genauen Gattungsbestimmung vgl. B. Philipsen, Gesänge (Stuttgart/Homburg), in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 347–378, hier: 349. Vgl. auch 353: «Der später (1803/04) entstandene, ohne Titel überlieferte Gesangsentwurf *Der Ister* blieb mit nur vier Strophen, deren Zeilenlänge und Zeilensprung zwischen der dritten und vierten Strophe vermuten lassen, daß kein triadischer Aufbau geplant war, wahrscheinlich unvollendet.» Das Verhältnis zum Stromgedicht «Der Rhein» (StA II/1, 142–148) wird nicht nur vom Bezug zu unterschiedlichen Kulturlandschaften, «sondern mehr noch von der konträren Flußrichtung ihrer Läufe bestimmt» (ebd.).

36 H. Schwarz, Vom Strom der Sprache. Schreibart und «Tonart» in Hölderlins Donauhymnen, Stuttgart/Weimar 1994, 16. Schwarz untersucht die beiden Donaugedichte «Der Ister» und «Am Quell der Donau» grammatikalisch, wobei sich das besondere Augenmerk «auf die Verteilung von Konkreta und Abstrakta unter den Substantiven (richtet). Bei der Betrachtung der Verben liegt das Schwergewicht auf Wiederholungen, Kontrasten, Zeitbezügen und Besonderheiten in der Kompositabildung. Pronomina stellen Relationen her; die Untersuchung des Gebrauchs dieser Wortklasse ist gerade für die schwer zugänglichen Gedichtpartien aufschlussreich. … Adjektive und Adverbien intensivieren bzw. schwächen Aussagegehalte; ihre Distribution prägt die ‹Stimmung› in einer Versgruppe.» (Ebd.) In einer nachfolgenden

Was die Lokalisierung der in Teilen des Isterhymnus beschriebenen Landschaft der Oberen Donau anbelangt[37], so ist nach mehrheitlicher Meinung an die kurze Durchbruchstelle der Donau «durch die Alb in der Sigmaringer Gegend»[38], nämlich an «das Donautal zwischen Beuron und Gutenstein»[39] zu denken. Hölderlin soll die Gegend «aus eigener Anschauung bekannt»[40] gewesen sein. Für Heidegger gilt dies ohnehin; ihm waren Beuron und Gutenstein von Kindheit auf vertraut. Man lese hierzu schon jetzt den Beginn eines noch eigens zu thematisierenden sog. Abendländischen Gesprächs, das der Philosoph in den Jahren 1946/48 einen nicht näher identifizierten Jüngeren und Älteren führen ließ. «DER JÜNGERE: Als schwinge das Wort im glänzenden Tal über dem zögernden

«Strukturaufklärung der Strophen … werden die komplexen syntaktischen Gefüge aufgeschlüsselt. Damit einher geht eine Konzentration auf die semantischen Felder. Vergleichbare Wortwahl, metrische Übereinstimmungen und verwandte Syntax verweisen auf inhaltliche Parallelen. Zunehmende Bedeutung erhalten die Bewegungsvorgänge, die sich auf verschiedenen Ebenen nachzeichnen lassen. Diese dynamischen Momente sind nicht nur auf die thematischen Flüsse selbst beschränkt, sondern erstrecken sich (in Anlehnung an die Ströme) unter anderem auch auf die personalen Subjekte und deren (Versuche zur) Kommunikation.» (16 f.) Zur Strukturanalyse der Strophen der Isterhymne vgl. bes. 111 ff., wo sich auch poetologische Hinweise auf «Differenzen der beiden Ströme Rhein und Ister» (120) finden; zur Analyse der Konstruktionsdynamik und des «Kunstcharakter-Ton(s)» (176) vgl. bes. 134 ff. sowie 176 ff. Wie Inhalt und Form so bilden poetische Theorie und praktisches Verfahren in Hölderlins Gedichten *einen* Zusammenhang.

37 «Die Landschaft ist herrlich zugegen. Wer das obere Donautal im Herbst gesehen hat, wenn die Buchen in Glut stehen und über ihnen, weiß vor dem tiefblauen Himmel, die Kalkklippen hervortreten; oder wer in der Stille seiner großen Wälder gegangen ist, wenn der Fuß im tiefen Moos versinkt, die Wipfel riesenhaft dunkel und die Stämme rot wie Kupfer sind, dem steht alles vor Augen. Aber wie wenig ist gesagt! Einige große Formen werden herausgehoben und mit unerhörter Kühnheit gegeneinandergestellt. Noch ist der mythische Bereich nicht eigentlich da, aber fühlbar nahe. Es bedarf gleichsam nur eines inneren Rucks, damit die Verwandlung vor sich gehe.» (R. Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, München 21955, 485).

38 H. Schwarz, a. a. O., 119 Anm. 90.

39 W. Biemel, a. a. O., 48. Zu biographischen Beziehungen Heideggers zu Kloster Beuron vgl. A. Denker, «Ein Samenkorn für etwas Wesentliches». Martin Heidegger und die Erzabtei Beuron, in: Erbe und Auftrag 79 (2003), 91–106. «As a child, Martin sometimes walked the pilgrim's path to the abbey with his mother, and as a student and scholar, he often stayed for several days or weeks during vacations and worked in its library." (J. Wolfe, Heidegger and Theology, London u. a. 1979, 158) Zum denkwürdigen Besuch einer Komplet in der Benediktinerabtei zusammen mit Elisabeth Blochmann im Jahr 1929 vgl. M. Heidegger/E. Blochmann, Briefwechsel 1919–1969, hg. v. J. W. Storck, Marbach a. N. 1989, 31–33. Dazu und zum Thema der Nacht als urchristliches «memento mori» sowie zum Tag des Herrn in der Sicht Heideggers siehe im Einzelnen B. Irlenborn, Negativität und Metaphysik. Heidegger und das Urchristentum in der Phase nach *Sein und Zeit*, in: Heidegger-Studien 22 (2006), 179–192.

40 H. Schwarz, a. a. O., 119 Anm. 90 unter Verweis auf a. a. O., 88 ff.

Strom zwischen den wartenden Wäldern, am Abend eines gütigen Tags im sich neigenden Sommer, so ereignishaft ist das Sagen Hölderlins, das mir jetzt in der Ister-Hymne immer bleibender zuklingt. DER ÄLTERE: Vielleicht schenkt dies die Nähe des einfachen Stammhauses deiner Väter, das dort inmitten der stillen Wiesen am Waldrand unter den Felsen in der Nachbarschaft des Stromes steht. D. J. Vielleicht auch ist mir dieses Haus erst begegnet, seit ich das Wohnen in der Behausung der Menschen ahnen durfte aus der Geburt des Worts, des dichtenden, im Beginn, der in der Freyheit ruht. D. Ä. Tief verhüllend lautet deine Rede. Aber mir ist fast, als schwinge sie im Gegenschwung zum Sagen des Sängers, der uns das Wesen des Stromes singt, an dessen geheimnisvollem Ufer der Pfad unseres Gespräches entlang führt.» (GA 75, 59–196, hier: 59)[41]

Einige Jahre vor dem «Abendländischen Gespräch», 1942, noch mitten im Krieg, hat Heidegger Hölderlins Hymne «Der Ister» einen Teil seiner Freiburger Sommersemestervorlesung[42] gewidmet. Der zugrundegelegte Text ist der Hellingrathausgabe (IV, 220–222) entnommen, «auf die», so Heidegger, «künftig jedes Hören des Hölderlinschen Wortes zurückgehen muß» (GA 53, 2).

41 Zur Rede vom Stammhaus der Väter vgl. GA 75, 59, Anm. 1: «Gemeint ist der heute ‹Donauhaus› genannte Schäferhof in der Gemeinde Beuron (bis 1976 zur Gemeinde Leibertingen), den die Fürsten zu Fürstenberg als Herren zu Wildenstein mit zugehörigem ‹Schafhaus› (Schafstall) 1654 erbauen ließen. 1760 heiratete ein Fidelis Heidegger in den Schäferhof ein; 1925 verkaufte Thomas Heidegger das Haus als letzter aus der dort ansässigen Familie, der auch die Meßkircher Heideggers entstammten. Martin Heidegger zeigte oder nannte den in einer Biegung der Donau gelegenen Hof Freunden gern als einen Ort seiner Herkunft.»

42 Sie begann am 21. April des Jahres und endete am 14. Juli. In einem ersten Teil behandelt sie unter direktem Bezug zur Hymne das, wie es in der Überschrift heißt, «Dichten des Wesens der Ströme» (vgl. GA 53, 1–62) und im zweiten Teil die griechische Deutung des Menschen in Sophokles' Antigone und ihren Einfluss auf Hölderlin (vgl. GA 53, 63–152); der dritte Textteil über «Hölderlins Dichten des Wesens des Dichters als Halbgott» (vgl. GA 53, 153–206) wurde nicht vorgetragen (vgl. Nachwort GA 53, 207–209, hier: 208). Zu Heideggers Ister-Vorlesung vom SS 1942 vgl. neben der Studie von W. Biemel u. a. S. Ziegler, Heidegger, Hölderlin und die *Aletheia*. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944, Berlin 1991, 223–269 (drei Themenaspekte sind zentral: Das zeit- und orthafte Wesen der Ströme; das Heimischwerden aus der Zugehörigkeit zum Sein; das Wesen der Dichter.); H. Helbing, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse, Berlin 1999, 360–400; St. Bohlen, Die Übermacht des Seins. Heideggers Analyse des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen, Berlin 1993, 68–75. Ferner: H. Vetter, Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk, Hamburg 2014, 125 ff.: Dichtung als Geschick; W. McNeill, The Hölderlin Lectures, in: F. Raffonl/E. S. Nelson (Ed.), The Bloomsbury Companion to Heidegger, London u. a. 2013, bes. 223–235; H. L. Dreyfus/M. A. Wrathall (Ed.), A Companion to Heidegger, Oxford u. a. 2007.

«DER ISTER.
Jezt komme, Feuer!
Begierig sind wir
Zu schauen den Tag,
Und wenn die Prüfung
Ist durch die Knie gegangen,
Mag einer spüren das Waldgeschrei.
Wir singen aber vom Indus her
Fernangekommen und
Vom Alpheus, lange haben
Das Schikliche wir gesucht,
Nicht ohne Schwingen mag
Zum nächsten einer greifen
Geradezu
Und kommen auf die andere Seite.
Hier aber wollen wir bauen.
Denn Ströme machen urbar
Das Land. Wenn nämlich Kräuter wachsen
Und an denselben gehn
Im Sommer zu trinken die Thiere,
So gehn auch Menschen daran.

Man nennet aber diesen den Ister.
Schön wohnt er. Es brennet der Säulen Laub,
Und reget sich. Wild stehn
Sie aufgerichtet, untereinander; darob
Ein zweites Maas, springt vor
Von Felsen das Dach. So wundert
Mich nicht, dass er
Den Herkules zu Gaste geladen,
Fernglänzend, am Olympos drunten,
Da der, sich Schatten zu suchen
Vom heissen Isthmos kam,
Denn voll des Muthes waren
Daselbst sie, es bedarf aber, der Geister wegen,
Der Kühlung auch. Darum zog jener lieber
An die Wasserquellen hieher und gelben Ufer,
Hoch duftend oben, und schwarz
Vom Fichtenwald, wo in den Tiefen
Ein Jäger gern lustwandelt

Mittags, und Wachstum hörbar ist
An harzigen Bäumen des Isters,

Der scheinet aber fast
Rükwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen
Von Osten.
Vieles wäre
Zu sagen davon. Und warum hängt er
An den Bergen gerad? Der andre
Der Rhein ist seitwärts
Hinweggegangen. Umsonst nicht gehn
Im Troknen die Ströme. Aber wie? Sie sollen nemlich
Zur Sprache seyn. Ein Zeichen braucht es,
Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn'
Und Mond trag' im Gemüth', untrennbar,
Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und
Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.
Darum sind jene auch
Die Freude des Höchsten. Denn wie käm er sonst
Herunter? Und wie Hertha grün,
Sind sie die Kinder des Himmels. Aber allzugedultig
Scheint der mir, nicht
Freier, und fast zu spotten. Nemlich wenn

Angehen soll der Tag
In der Jugend, wo er zu wachsen
Anfängt, es treibet ein anderer da
Hoch schon die Pracht, und Füllen gleich
In den Zaum knirscht er, und weithin hören
Das Treiben die Lüfte,
Ist der betrübt;
Es brauchet aber Stiche der Fels
Und Furchen die Erd',
Unwirthbar wär es, ohne Weile;
Was aber jener thuet der Strom,
Weis niemand.» (GA 53, 3–5)[43]

43 Eine sehr detaillierte Untersuchung «Zur Edition und Deutung von Friedrich Hölderlins *Ister*-Entwürfen» bietet die Studie von F. Christen «Das Jetzt der Lektüre»,

Zu Beginn eines Beitrags zu dem Gedicht «Andenken», der erstmals ein Jahr nach dem Freiburger Ister-Kolleg anlässlich des 100. Todestages Hölderlins im Rahmen einer «Tübinger Gedenkschrift» erschienen ist (GA 4, 79–151), hat Heidegger eigens vermerkt, dass die letzte Strophe von «Andenken», die als einzige handschriftlich bezeugt ist, «auf dem ersten der Kleinfolioblätter (steht), die den Entwurf zu der Stromdichtung tragen, der N. v. Hellingrath mit Grund die Überschrift ‹Der Ister› gegeben hat» (GA 4, 79). Als wahrscheinliche Entstehungszeit beider Werke vermutet der Philosoph 1803/04. Weitaus schwerer fällt ihm eine förmliche Bestimmung ihres Wesens. Heidegger bekennt, er wisse «trotz der Namen ‹Elegie› und ‹Hymne› bis zur Stunde nicht» (GA 4, 194), was «diese Gedichte Hölderlins in Wahrheit sind» (ebd.): Sie erscheinen, so heißt es, «wie ein tempelloser Schrein, worin das Gedichtete aufbewahrt ist» (ebd.). Ihr Sang und Klang gleicht dem einer «Glocke, die im Freien hängt und schon durch einen leichten, über sie kommenden Schneefall verstimmt wird» (ebd.). «Vielleicht», fügt Heidegger hinzu, «ist jede Erläuterung dieser Gedichte ein Schneefall auf die Glocke» (ebd.), die eine Verstimmung, wenn nicht gar ihr sang- und klangloses Verstummen herbeiführt. Vermieden könne dies nur werden, wenn die erläu-

Frankfurt a. M./Basel 2013. Ihr Gegenstand ist die Donauhymne als «handschriftliches Konvolut» (9) und «Konglomerat» (14) von Konzeptionsprojekten: «Da weder eine abgeschlossene Reinschrift vorliegt, noch ein Gedichttitel erkennbar ist, der zumindest prospektiv eine Einheit herstellen würde, stellt sich der Untersuchung die Frage, was die Einheit des Gegenstandes überhaupt konstituiert, was zu ihm gehört und was nicht. Wenn der Plural *Ister*-Entwürfe anstelle des Singulars *Der Ister* oder des Incipit-Titels *Jezt komme, Feuer!* tritt, so soll damit bezeichnet sein, dass die ‹Einheit› des Gedichtes – die der Einheit einer Reinschrift mit Gedichttitel vergleichbar wäre – sowohl editorisch als auch interpretatorisch keineswegs gesichert ist, sondern sich gegebenenfalls erweisen kann.» (Ebd.; benannt sind die Manuskriptseiten der Ister-Entwürfe 16 ff.) Nach editorischen Prolegomena (vgl. 27 ff.) analysiert Christen die vorliegenden Ausgaben der *Ister*-Entwürfe (vgl. 44 ff.), nämlich diejenigen v. Hellingraths und Zinkernagels, die Große Stuttgarter Ausgabe, die Ausgaben von Dietrich Uffhausen, Michael Knaupp sowie die Frankfurter Hölderlin-Ausgabe, wo im Register des einschlägigen Doppelbandes 7/8 die Edition der Entwürfe «nicht als Gedicht aufgeführt, sondern lediglich unter der chronologisch zu verstehenden Segmentnummer 74 mit vierzehn ebenfalls chronologisch erschlossenen Untersegmentnummern versehen» (57) wird. Zu Christens eigener Edition vgl. 64 ff., zum emendierten Text der Reinschriftfragmente und zu den Problemen seiner Herstellung vgl. 89 ff.; es soll vermieden werden, «aus vieldeutigen genetischen Befunden eindeutige Zusammenhänge zu erschließen» (89). Im Kapitel «Zur Deutung» (vgl. 95 ff.) findet sich zu Beginn (95–148) unter der Überschrift «Zeit und Gedicht» ein eigener Abschnitt zu Heideggers Vorlesung zur Ister-Hymne.

ternde Rede sich um des Gedichtes willen überflüssig mache. «Der letzte, aber auch schwerste Schritt jeder Auslegung besteht darin, mit ihren Erläuterungen vor dem reinen Dastehen des Gedichts zu verschwinden.» (Ebd.)[44]

Interpretationen haben hinter die Dichtung, die sie zu erläutern beabsichtigen, zurückzutreten, um schließlich ganz zu verschwinden, damit das Gedicht sich von sich aus zur Sprache bringe und durch Selbstauslegung zu verstehen gebe. Im Bewusstsein dieser hermeneutischen Maxime und eingedenk der Tatsache, dass nur dasjenige verschwinden kann, was zuvor zumindest momentan in Erscheinung getreten ist, sei aus Gründen äußerer Strukturierung und ohne Anspruch auf tiefergehendes Verstehen im Anschluss an den Hölderlinforscher J. Schmidt vermerkt, dass der Isterhymnus eine «Doppelbewegung»[45] durchläuft, in

44 Der Satz steht wortwörtlich auch im Vorwort der Zweitauflage der «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung» von 1951 zu lesen (vgl. GA 4, 7f.; hier: 8), wobei hinzugefügt wird: Sie, die Erläuterungen, «gehören in das Gespräch eines Denkens mit einem Dichten, dessen geschichtliche Einzigkeit niemals literaturhistorisch bewiesen, in die jedoch durch das denkende Gespräch gewiesen werden kann.» (GA 4,7) Die literaturhistorische Wissenschaft ist nach Heideggers Urteil eine Spezialform der historischen Wissenschaft im Allgemeinen und von dieser lediglich durch die Besonderheit ihres Gegenstandes unterschieden, ansonsten aber gleich und zwar dadurch, dass hier wie dort das Analogieprinzip herrsche, wonach alles mit allem vergleichbar und damit wesentlich gleich sei. Gegen diesen Gleichheitsgrundsatz, der Unvergleichliches prinzipiell ausschließe und mit methodischer Notwendigkeit verkenne, protestierte und polemisierte Heidegger schon in der – dem Gedächtnis des am 14. Dezember 1916 gefallenen N. v. Hellingrath gewidmeten – Rede «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», die am 2. April 1936 in Rom gehalten und zusammen mit der Heimkunft-Rede vom Juni 1943 im Jahr 1944 unter dem Titel «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung» erstmals publiziert worden ist. Heidegger bedenkt in ihr (vgl. GA 4, 33–48) «fünf Leitworte des Dichters über die Dichtung» (GA 4, 34) mit dem Ziel, ihr Wesen zu erhellen. Was ist das Wesen der Dichtung? Solange wir, sagt Heidegger, darunter «das verstehen, was in einen allgemeinen Begriff zusammengezogen wird, der dann für jede Dichtung in gleicher Weise gilt» (ebd.), wird die Antwort auf die Frage schon im Ansatz verfehlt. Denn das für alles Besondere gleich geltende Allgemeine «ist immer das Gleichgültige, jenes ‹Wesen›, das niemals wesentlich werden kann» (ebd.). Dasjenige hingegen, was wesentlich ist am Wesen, das Wesenswesentliche, ist jedem Vergleich entzogen, einmalig und singulär: so die Dichtung Hölderlins! Sein Werk sei für das Denken nicht deshalb zu bedenken notwendig, weil es «als eines unter anderen das allgemeine Wesen der Dichtung verwirklicht, sondern einzig deshalb, weil Hölderlins Dichtung von der dichterischen Bestimmung getragen ist, das Wesen der Dichtung eigens zu dichten» (ebd.). Hölderlin dichtet das Wesen der Dichtung; so ist er «in einem ausgezeichneten Sinne *der Dichter des Dichters*. Deshalb stellt er in die Entscheidung.» (GA 4,34)

45 F. Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Band 1: Gedichte. Hg. v. J. Schmidt, Frankfurt a. M. 1992, 1026. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf

welcher alle inhaltlichen Momente und die Motive, die sie bestimmen, eingezeichnet sind. Bis zum Anfang der dritten Strophe wird eine Bewegung vom Indus über den Alpheus, einen Fluss nahe Olympia, der «pars pro toto für Griechenland und seine Kultur» (1027) steht, hin «zum Ursprungsgebiet der Donau und ihrem Oberlauf durch die Schwäbische Alb» (1026) thematisiert, die der verbreiteten Vorstellung einer «ost-westlichen Kulturwanderung» (1027) folgt.[46] Sodann kommt der Flusslauf in West-Ost-Richtung in Betracht, wobei der Strom «zur Metapher kulturschaffender, schöpferischer Energie» (ebd.) wird, die sich freilich im Unterschied zum dynamischen Rhein erst allmählich Geltung verschafft: «Die Donau ist von ihrem Beginn bei Donaueschingen, wo sich ihre Quellflüsse Brege und Brigach vereinen, bis zum Verlassen der Schwäbischen Alb ein gemächlich dahinziehendes, unscheinbares Flüßchen, das in dem Tal, das ihr Durchbruch durch die Schwäbische Alb bildet, durch Versickerung im Kalkstein viel Wasser verliert und dadurch beinahe zu schwinden scheint.» (1031)

Bei Griechen und Römern kann der Flusslauf der Donau, wie gesagt, Ister genannt werden. Wenn im Lateinischen zwischen Danubius und Ister oder Hister unterschieden wird, dann um mit letzterem Begriff den Strom vom eisernen Tor bis zur Mündung im Schwarzen Meer zu bezeichnen (vgl. StA II/2, 813f.). Setzte er diesen Sprachgebrauch voraus, dann hätte Hölderlin vom Isterbegriff einen gleichsam gegenläufigen Gebrauch gemacht, der formal nicht nur der Doppelbewegung des Gesamtgedichts, sondern auch und insbesondere der in seiner Mitte getroffenen Feststellung entspräche: «Der scheinet aber fast / Rükwärts zu gehen …»[47] Im Sinne dieser Wendung wäre die Doppelbewegung der

diese Ausgabe.

46 Vgl. «Am Quell der Donau», wo Hölderlin nach einem Stimmungsbild musikalischen Morgenerwachens sagt: «so kam / Das Wort aus Osten zu uns, / Und an Parnassos Felsen und am Kithäron hör' ich / O Asia, das Echo von dir und es bricht sich / Am Kapitol und jählings herab von den Alpen.» (StA II/1, 126, 36–39) Ferner: M. Zamani, Martin Heideggers Denkweg im Lichte des Ost-West-Problems, Würzburg 2012.

47 Vgl. dazu A. Honold, «Der scheinet aber fast / Rükwärts zu gehen». Zur kulturgeographischen Bedeutung der «Ister»-Hymne, in: Hölderlin-Jahrbuch 32 (2000/01), 175–197. Der mit zahlreichen Studien zur Landschaftssemantik hervorgetretene Basler Germanist zeichnet im Einzelnen nach, «wie die geographische Gestalt dieses Flusses (sc. des Isters) in Hölderlins Gedicht Bedeutung gewinnt, in ihrer naturgeschichtlichen Dramatik entfaltet und als kulturell relevantes Ereignis verstanden wird» (190). Nach Honold wurden im Isterhymnus analog zu anderen Stromdichtungen Hölderlins «geographische und klimatische Faktoren als Determinanten

Isterhymne als in sich reflektiert aufzufassen dergestalt, dass zwischen Vorwärts und Rückwärts, Ursprungsquelle und Mündungsziel ein differenzierter Zusammenhang bestünde, der das Wesen des Stromes charakterisierte. Dem Flusslauf korrespondiert eine Gegenströmung und zwar nicht lediglich äußerlich, sondern so, dass der Fluss sich selbst entgegenströmt. Indes ist darüber hinaus mit anderen Flüssen zu rechnen, die sich dem Paradigma selbstreflexiven Strömens nicht unmittelbar einfügen, sondern es konterkarieren.

Die Stromalternative zum Ister repräsentiert in Hölderlins Hymne der Rhein, dessen Verlaufsprozess und Fließdynamik von demjenigen der Donau signifikant abweicht. Beide verhalten sich wie Vater und Mutter, Bruder und Schwester etc.: einerseits verwandt, aber andererseits charakteristisch unterschieden, wobei der Unterschied zuweilen als Gegensatz in Erscheinung treten kann. Von Jugend an und bereits im Anfangsstadium seines Wachstums erweist sich der Rhein als ungleich kraftvoller als die Donau. Hoch entsprungen gewinnt er rasch an Fahrt, um ungestüm und über tosende Abstürze hinweg seiner Herkunft zu enteilen. Er ist nicht zu bändigen und in Zaum zu halten. Anders die Donau, der er bei Gelegenheit das Wasser abgräbt: Sie lässt es

---

der zivilisatorischen Entwicklung in den Blick genommen» (177), um mythopoetisch durchleuchtet zu werden. Seien Donauversickerung und die teilweise Rückläufigkeit der Donau dem Dichter aus unmittelbarer Anschauung bekannt, würde diese in anderen Hinsichten durch kartographische Abbildungen ersetzt. In jedem Fall werde die Wahrnehmung geologischer, geogenetischer und geographischer Faktoren und Prozesse, mag deren Kenntnis direkt oder indirekt vermittelt sein, mit kultureller Bedeutung versehen dergestalt, dass beispielsweise der Richtungssinn eines Flusslaufes grundlegend sei für die Kulturgeschichte der Landschaft, die er prägt. So sei der Donaulauf richtungsweisend, indem er den «Weg nach Südosten einschlägt, die für Hölderlins kulturelle Orientierung maßgeblichen Bezugspunkte Griechenland und Kleinasien ansteuert, weit darüber hinaus aber auch den Kaukasos und selbst Indien noch im Visier hat» (181). Zugleich verweise der zeitweilige Rückfluss des Stromlaufs auf jene Reflexivität, die nötig sei, den nahen und fernen Orient heimatlich in Erscheinung treten zu lassen, damit er sein befremdliches Anderssein verliere und zum Eigenen werde. Zum vergleichsweise rasanten Flusslauf des Rheins und zu seinem Bestreben, der gemächlich beginnenden Donau durch Erosion das Wasser abzugraben (vgl. 187), äußert sich Honold ebenfalls. Mittels einer unterirdischen Bifurkation, namentlich der sog. Donauversickerung bzw. Donauversinkung zwischen Immendingen und Möhringen sowie bei Fridingen im Landkreis Tuttlingen, zapft der Rhein seiner kleinen Schwester über die Zwischenstationen Aachtopf und Bodensee Wasser ab, um es sich selbst zuzuführen. Ob auch die schwer verständliche Rede von der durch die Knie gegangenen Prüfung in der ersten Strophe der Isterhymne hydrogeologisch zu denken ist, wie Honold meint, bleibe dahingestellt.

langsam und eher gemächlich angehen, sodass sich nicht von ungefähr der Eindruck zeitweiliger Rückläufigkeit einstellen kann. Als ebenfalls in der Hymne angesprochener Unterschied zwischen Rhein und Donau kommt hinzu, dass ersterer, wie es heißt, seitwärts hinweggegangen ist, also seinen ursprünglichen Verlauf nicht beibehalten, sondern bei der Mündung in den Bodensee nach Westen und mittels des Rheinknies bei Basel nach Norden gewendet hat, wohingegen die Obere Donau den anfangs eingeschlagenen, von der Ausrichtung der Berge, also der Schwäbischen Alb, gewiesenen Weg konsequent weiterverfolgt.

Es ist charakteristisch für die poetische Gestaltung der Isterhymne und anderer sog. Stromdichtungen, wie Hölderlin Kulturgeographie und die ihr zugrundeliegenden geologisch-geogenetischen Prozesse «mit einem dritten Bereich, dem Auftritt mythischer Akteure»[48] verknüpft. So erinnert die am Schluss des Gedichts begegnende Wendung, wonach der Fels Stiche brauche und Furchen die Erd', an die sagenhaften Kentauren, deren Name sie in etymologischer Deutung als Durchstecher (vom griech. *kentein* = stechen) zu erkennen gibt. Näherhin handelt es sich bei ihnen um aus Mensch und Pferd gebildete, zuweilen wüst zechende und tobende, gelegentlich aber auch zahm auftretende Mischwesen, die dem Mythos zufolge auf dem griechischen Festland hausen. Häufig sah man in ihnen Personifikationen wilder Gebirgsbäche, die sich mit Gewalt einen Weg durch unwegsames Gelände bahnen und so, ohne es zu intendieren, von Menschen bewohnte und wirtbare Landschaften formen. «Indem … der Fluß ins scheinbar Unzugängliche ‹sticht› und Furchen in die Wildnis gräbt, wird er für Hölderlin zum Urbild utopischer Pionierarbeit und als solches mehr als bloß Symbol. Flüsse *sind* Wegbereiter der Kultur auf einer bestimmten Stufe.»[49] Der Kentaurenbezug, der durch die Übersetzung eines einschlägigen Pindarfragments nahegelegt ist, unterstreicht dies auf mythologische Weise.

Unter den wenigen Kentauren, deren Individualität in der mythologischen Überlieferung hervortritt, ragt der milde Chiron hervor, dessen Name ihn als Handwerker und kulturschaffenden Chirurgen ausweist. «Er, der Wunderarzt, litt an einer unheilbaren Wunde, die ihn schließlich dazu bewegte, sich freiwillig als Opfer um Prometheus willen

48 A. a. O., 179.
49 R. Nägele, Literatur und Utopie. Versuche zu Hölderlins, Heidelberg 1978, 183.

anzubieten und auf diese Weise sterben zu dürfen.»[50] Beigebracht hatte ihm die Verletzung, ohne es zu wollen, Herakles. Man wird annehmen dürfen, dass auch dieser Bezug in der Isterhymne hintergründig präsent ist. Das Walten des kentaurischen Stromgeists bringt es mit sich, dass die Natur ihr immerseiendes Wesen einbüßt, was Einschnitte, zwieträchtiges Doppelwesen, Verwundung und Schmerz aber zugleich jene Kultivierung mit sich bringt, die eine Daseinsform hervorgehen lässt, in der das Göttliche eindeutig menschliche Gestalt annimmt. Mag sein, dass der Isterhymnus den dialektischen Zusammenhang von Kultur und bestimmter Negation der Natur im Verhältnis von Herkules und dem Kentauren Chiron mythopoetisch reflektiert: «Im griechischen Mythos verwundet Herakles den Chiron unabsichtlich. Bei Hölderlin ist er vom Ister-Chiron zu Gast geladen, damit er seine Bestimmung an ihm vollführe.»[51]

Wie immer es sich genau verhalten mag: Faktum ist, dass Herkules als geladener Gast beim Ister einkehrt. Erneut hat Pindar dabei entscheidende Vermittlerdienste geleistet, näherhin seine dritte olympische Ode, wo von der Heraklesreise zu den Hyperboräern erzählt wird.[52] Als ihr Ausgangspunkt wird im Hymnus neben dem Götterberg Olymp der Isthmos von Korinth erwähnt, «der in Hölderlins Werk einen besonderen topographischen Status hat. Als Landenge verbindet der Isthmos Nord

50 E. Kocziszky, Mythenfiguren in Hölderlins Spätwerk, Würzburg 1997, 29. Vgl. im Einzelnen 11–30: «Der Kentaur. Eine philosophische Pindar-Lektüre.» Zu «Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen» vgl. F. Beißners gleichnamiges Werk, Stuttgart ^{2}1961; zu Pindar a. a. O., 1–62; ferner: D. Bremer/Chr. Lehle, Zu Hölderlins Pindar-Übersetzungen. Kritischer Rückblick und mögliche Perspektiven, in: U. Beyer (Hg.), Neue Wege zu Hölderlin, Würzburg 1994, 71–111; H. Bartel, Centaurengesänge. Friedrich Hölderlins Pindarfragmente, Würzburg 2000; zu: «Hölderlins Interpretation des Pindarfragments 166» bes. W. Killy, in: A. Kelletat (Hg.), Über Hölderlin, Frankfurt a. M. 1970, 294–319. Zusammenfassend: B. Böschenstein, Übersetzungen, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 270–289.

51 G. Schmidlin, Hölderlin und Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, in: Hölderlin-Jahrbuch 17 (1971/72), 43–55, hier: 55 stellt in seiner Deutung der Isterhymne einen direkten Zusammenhang her zwischen Herkules und Chiron. Herkules, der Jäger, «wird mit seinem Pfeil das ‹waiche Wild› verwunden, den Chiron. Daß Chiron im ‹Ister› gegenwärtig ist, geht hervor aus der um dieselbe Zeit entstandenen Anmerkung zum Pindarfragment ‹Das Belebende›. Hier wie dort ist eine Landschaft gezeichnet, in welcher sich der Strom erst formiert. Chiron ist mehr als die Halbgötter, da er das halbgöttliche Werk der Rettung erst möglich macht. Der Ister ist noch mehr als Strom, verharrt noch im Zustand der Quelle, aus dem alles Strom-Sein erst hervorgehen kann. Sein Überströmen erfüllt sich in der Tat des Übergangs aus der Unsterblichkeit in die Sterblichkeit.» (Ebd.)

52 Vgl. B. Böschenstein, Übersetzungen, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 275 ff.

und Süd, trennt aber gleichzeitig die beiden Gewässersysteme der Ägäis und des Ionischen Meeres voneinander. Der Gleichklang von Isthmos und Istros tut ein Übriges, um diese geographisch markante Lage zwischen zwei Meeren mit der im Quellgebiet der Donau verlaufenden kontinentalen Wasserscheide in eine Parallele zu setzen. Was die Gewässer scheidet, verbindet die Kulturen; der Isthmos ist ein Ort des Austausches, und ein ebensolcher kann vielleicht auch der Oberlauf der Donau werden.»[53] Der Gang des Herakles zu den Donauquellen mag als ein Zeichen hierfür sowie als Indiz des Anspruches gedeutet werden, dass auch der Ister samt seinen Gestaden «etwas zu bieten hatte und noch hat»[54], nämlich dem geistigen Feuer des heißen Griechenlands die für langfristige Wirksamkeit nötige Kühlung zu verschaffen.

In der Doppelbewegung, die Hölderlins Isterhymnus durchläuft, um sie mit Gegenläufigkeiten reflexiv zu verbinden, durchdringen sich erdkundliche, soziokulturelle und mythologische Perspektiven wechselseitig, ohne dass einzelne Gesichtspunkte isoliert werden könnten. Exponiert wird der Geschichtsverlauf durch «eine Naturszenerie, vor Tagesanbruch, vermutlich am ‹Ister›»[55]: «Daß ein geschlossener Bildrahmen vorliegt, ist schwer zu erkennen. Er wird von keinem seiner Elemente ganz bezeichnet, und diese sind nur lose konjugiert.»[56] Vom Orient über Griechenland Fernangekommene, mit denen der Dichtende sich eins weiß, erwarten im Hier und Heute, das sie nicht ohne Schwingen über hohe Höhen – vermutlich die Alpen – hinweg erreichten, den Anbruch eines neuen Tages und das Erwachen der Welt, die sie bewohnen wollen: «Jezt komme, Feuer!» Die Metapher lässt an «Sonne oder das Morgenrot»[57] denken, evoziert aber auch weitergehende Assoziationen,

53 A. Honold, a. a. O., 192.

54 A. Bennholdt-Thomsen/A. Guzzoni, Analecta Holderliana IV. Zur Dreidimensionalität der Natur, Würzburg 2017, 276. «Die Änderung des Ausgangsortes von Herakles' Suche: ‹Vom heißen Lande› in ‹Vom heißen Isthmus› bedeutet nicht nur eine gewisse nähere Bestimmung (Isthmus steht immer noch für Griechenland überhaupt), sondern erfüllt vielleicht noch einen anderen Zweck: Im Wissen, daß bei den zu Ehren Poseidons abgehaltenen isthmischen Spielen die Sieger mit einem Fichtenzweig gekrönt wurden, schafft die Nennung des Isthmus, ohne geradezu von Pindar abzuweichen, einen Zusammenhang mit den an den Quellen der Donau vorhandenen Schatten, nämlich nicht von Ölbäumen, die hier nicht wachsen, wohl aber von den im Gedicht ausdrücklich genannten Fichtenbäumen.» (Ebd., Anm. 526)

55 G. Lepper, Friedrich Hölderlin. Geschichtserfahrung und Utopie in seiner Lyrik, Hildesheim 1972, 196.

56 Ebd.

57 Ebd. Zum rhapsodischen Duktus, »«den Hölderlin aus Pindar entwickelt hat», und

ohne sie näher zu bestimmen. Unbestimmt bleiben auch andere Bedeutungselemente. Höchst kontrovers diskutiert wurde, um ein Beispiel zu geben, unter den Interpreten etwa, was mit der in der ersten Gedichtstrophe erwähnten Prüfung gemeint sein soll. In einer früheren Version des Textes war diese noch nicht durch die Knie, sondern an die Brutfedern gegangen.[58]

Statt hierüber, den Wechsel zu den Knien und die Bedeutung dieser und anderer im Gedicht selbst keiner eindeutigen Bestimmtheit zugeführten Textelemente allzu lange zu brüten, sei die Aufmerksamkeit auf Heideggers hermeneutische Maxime zurückgelenkt, wonach Hölderlins Stromgedichte einschließlich des Isterhymnus weder lediglich Naturbeschreibungen «noch auch bloße Sinnbilder» (GA 39, 150) nach Art von Allegorien bieten, die etwas anderes sagen, als sie meinen. Die Ströme, so Heidegger, stehen in Hölderlins Dichtung nicht für etwas anderes, «sondern sind selbst gemeint und mit ihnen die heimatliche Erde» (GA 39, 195), die sie urbar machen. In beiden spricht sich aus, was Natur ihrem Wesen als *physis* nach ist: Schickliche Fügung des Alls.[59] Die Natur, so Heidegger, «fügt alles Wirkliche in die Züge seines Wesens» (GA 4, 61). Die Einsicht in dieses Gefüge zu erschließen, das geschickhaft die Welt- und

zur Seltenheit der «Fiktion gemeinsamen Gesangs wie am Beginn des Ister» vgl. U. Gaier, Hölderlin. Eine Einführung, Tübingen/Basel 1993, 419 sowie insgesamt: ders., Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre, Tübingen 1962.

58 Der «seltsame Ausdruck» begegnet bereits im Kommentar der von Norbert von Hellingrath besorgten Isteredition (a. a. O., 367 f.; hier: 368). F. Beißner assoziiert in seiner Ausgabe mit ihm einen Brutvorgang, von dem her sich ihm auch die Bedeutung des die Brutfedern ersetzenden Kniens erschließt: Es werde «in gewaltsamer Bildhaftigkeit mit einem langwierig-geduldigen Brüten verglichen» (StA II/2, 813; bei B. kursiv).

59 Natur im Sinne von physis ist nach Heidegger keine durch einen Allverursacher hervorgebrachte Schöpfung, aber auch «nicht ein irgendwie abgezirkelter Bereich von Land, Wasser, Pflanzen, Tieren und Luft unseres Planeten im Sinne des Gegenstandsfeldes der Naturwissenschaften von der Geologie bis zur Astrophysik, überhaupt nicht ‹Natur› im neuzeitlichen Sinne. Denn gerade der metaphysische Sinn von Natur, natura, physis in der uranfänglichen Nennkraft des Wortes ist schon eine wesentliche Auslegung des Seins, die mit Naturwissenschaft nicht das Geringste zu tun hat.» (GA 39, 195) Zum Begriff der Natur in seinem Verhältnis zum griechischen physis vgl. bes. die in den Jahren 1939/40 wiederholt gehaltene Rede zu dem Gedicht «Wie wenn am Feiertage …» (GA 4, 49–77, bes. 56 ff.) Physis bedeutet Heidegger zufolge für die Griechen Wachstum, nicht im Sinne «mengenmäßige(r) Zunahme» (GA 4, 56), von «Entwicklung» als des «Nacheinander(s) eines ‹Werdens›» (ebd.), sondern als «das Hervorgehen und Aufgehen, das Sichöffnen, das aufgehend zugleich zurückgeht in den Hervorgang und so in dem sich verschließt, was je einem Anwesenden die Anwesung gibt» (ebd.).

Menschheitsgeschichte durchwaltet, ist die Bestimmung von Gedichten wie der Isterhymne. Alles vermeintlich Unbestimmte in ihr weist auf diese Bestimmung hin, um deren Erfüllung willen zuletzt alle Dichtung gedichtet ist, die ihren Namen verdient.[60]

60 In diesen Zusammenhang gehört die Feststellung, «daß noch kein Dichter für die Literaturwissenschaft gedichtet, kein Maler für Kunsthistoriker gemalt hat» (P. Trawny, Der Kommende und der letzte Gott bei Hölderlin und Heidegger, in: ders. [Hg.], a. a. O., 199–220, hier: 199. Den Kontext bildet Heideggers Kritik am historischen Verständnis des Geschichtlichen, welches Einmaliges und Singuläres aufgrund seiner Orientierung am Analogieprinzip, das nur grundsätzlich Vergleichbares anerkennt, von Grund auf verkennen muss.).

3.
Vom Wesen der Ströme

Ströme sind dichterische Zeichen: Das Zeichen muss die Dunkelheit der Nacht «durchwandern» (GA 53, 186), damit es Tag werde. Die Dichter aber haben mit ihren Vertrauten an der Schwelle des Morgens auszuharren, um des strahlenden Lichtes, welches das Dunkel erhellt, im Abglanz des Seienden ansichtig zu werden. Sie sind Mittlergestalten, Halbgöttern vergleichbar oder auch Gottmenschen, die in Person Himmlisches und Irdischen vereinen; christologische Hoheitstitel stehen ihnen nach Heidegger zu. Nicht dass sie das zeichenhafte Wesen der Ströme fingieren und deren Bedeutung allererst hervorbringen würden; ihre produktive Einbildungskraft erfüllt sich in reinem Vernehmen, im Hören auf dasjenige, was Fluss und Flüsse von sich aus zu sagen haben.

Weitaus wichtiger noch als «die Berge des deutschen Landes» (StA II, 10, 35f.), die er in der «wohl um die Jahrhundertwende» (StA II, 396) entstandenen Ode «An die Deutschen» besingt, sind für Hölderlin und seine Dichtung Deutschlands Flüsse geworden. Flüsse, heißt es im Isterhymnus,

> **«machen urbar**
> **Das Land. Wenn nämlich Kräuter wachsen**
> **Und an denselben gehn**
> **Im Sommer zu trinken die Thiere,**
> **So gehn auch Menschen daran.» (StA II, 190, 16–20)**

Der Fluss der Herkunft ist für den in Lauffen geborenen, in Nürtingen aufgewachsenen und dort lebenslang heimisch gebliebenen Dichter der Neckar bzw. Nekar:

> **«In deinen Thälern wachte mein Herz mir auf**
> **Zum Leben, deine Wellen umspielten mich,**
> **Und all der holden Hügel, die dich**
> **Wanderer! kennen, ist keiner fremd mir.» (StA II, 17, 2–4)**

Mag der Weg auch in die Ferne Griechenlands und an das Ende der Welt, zum Indus gar, führen: «doch weicht mir», so Hölderlin, «aus treuem Sinn / Auch da mein Nekar nicht mit seinen / Lieblichen Wiesen und Uferweiden.» (StA II, 18, 35f.)

Nebst dem Neckar, der Nürtingen, Stuttgart[61], Lauffen[62] und Heidelberg, «der Vaterlandsstädte / Ländlichschönste» (StA II, 14, 3f.), durchfließt, sind für Hölderlins Dichtung Rhein und Donau in ihrer Kontrastharmonie besonders wichtig geworden. Der Rhein ist in einer im Frühjahr 1801 konzipierten und wahrscheinlich im anschließenden Sommer vollendeten Hymne als der edelste der Ströme charakterisiert worden (vgl. StA II, 143, 32f.): Tobend, rasend und ungeduldig in seinem jugendlichen Beginnen trieb er anfangs «(n)ach Asia» (StA II, 143, 37), um erst nach Befreiung von der Enge der Alpen die Richtung zu nehmen, die seiner Bestimmung entspricht:

«Und schön ists, wie er drauf,
Nachdem er die Berge verlassen,
Still wandelnd sich im deutschen Lande
Begnüget und das Sehnen stillt
Im guten Geschäffte, wenn er das Land baut
Der Vater Rhein und liebe Kinder nährt
In Städten, die er gründet.» (StA II, 144, 83–89)

In der Isterhymne wird der Rhein, wie erwähnt, «eigens und mehrfach genannt» (GA 53, 192). Anders als er ist der Ister «nicht so frei und so hoch geboren, daß er aus günstiger Höhe entspringen, und d. h. herabstürzen und aus der Wucht des Stürzens zugleich *fort* eilen kann» (GA 53, 200). Im Vergleich zur Ungeduld des Rheins scheint die Obere Donau «allzugedultig» (StA II/1, 191, 58). Sie zögert, verweilt, bleibt beinahe stehen, ja scheint gelegentlich rückwärts zu gehen. Gerade darin aber besteht ihr eigentümlicher Vorzug, der Einkehr in sich sowie eine Weile und Bleibe ermöglicht, die heimisch und zufrieden werden lässt.[63] Heidegger wusste

61 «Herrlich steht sie und hält den Rebenstab und die Tanne / Hoch in die seeligen purpurnen Wolken empor. / Sei uns hold! dem Gast und dem Sohn, o Fürstin der Heimath! / Glükliches Stutgard, nimm freundlich den Fremdling mir auf!» (StA II/1, 88, 77–80)

62 «Heilig ist mir der Ort, an beiden Ufern, der Fels auch, / Der mit Garten und Haus grün aus den Wellen sich hebt.» (StA II/1, 87, 41f.)

63 Zu Donau und Rhein gehört als dritter im Gegensatzbund beider Flüsse der Main. Er ist nicht nur geographisch, sondern dem Wesen nach dazu geeignet, seine beiden

darum und zwar auf jene urtümliche Weise, wie sie durch seine Meßkirchener Herkunft gegeben war.

Dem Dichter, sagt der Denker, ist es gegeben, Unaussprechliches in Worte zu fassen und das Unfassbare zum Ausdruck zu bringen[64], damit der Mensch heimisch werde in der unheimlichen Welt und Wohnung finde im Unwirtlichen. Bleibendes stiften die Dichter wesentlich dadurch, dass sie den Menschen eine Bleibe finden lassen im Fluß der Zeit, damit er einerseits nicht in Langeweile vergehe und sich andererseits nicht in der Endlosigkeit der Räume verflüchtige. Dichter sind Sinnstifter, die dazu verhelfen, sich tapfer (GA 53, 165: «Tapferkeit ist der wissende Mut.») ins Seinsgeschick zu schicken und auf schickliche Weise zu tun, was sich geziemt. Halbgöttern gleich vermitteln sie zwischen Divinität und Humanität.[65] Ihr dichterisches Stiften baut die «Treppen für das Herunterkommen der Himmlischen» (GA 53, 194; bei H. kursiv) ebenso wie für den Aufstieg der Irdischen.

---

größeren Geschwister in ihrer Unterschiedlichkeit zu verbinden und jene Differenzeinheit zu vermitteln, auf die sie in ihrem Verhältnis zueinander angelegt sind: «nimmer vergeß ich dich», so Hölderlin in einem Gedicht aus der Homburger Zeit 1798–1800, «(s)o fern ich wandre, schöner Main! und / Deine Gestade, die vielbeglükten. / Gastfreundlich nahmst du Stolzer! bei dir mich auf / Und heitertest das Auge dem Fremdlinge, / Und still hingleitende Gesänge / Lehrtest du mich und geräuschlos Leben. / O ruhig mit den Sternen, du Glüklicher! / Wallst du von deinem Morgen zum Abend fort, / Dem Bruder zu, dem Rhein; und dann mit / Ihm in den Ocean freudig nieder!» (StA I/1, 304, 30–40) Die Bruderschaft mit dem Rhein verbindet den Main mit dem Neckar, worauf die zwischen beiden wechselnde Überschrift des Gedichts hindeutet (vgl. StA I/2, 614, 28). Auch wurde versucht, es umzudatieren und zu einer Umarbeitung der Ode an den Neckar zu erklären (vgl. StA I/2, 616, 15 ff.).

64 «Das wesensnotwendig Zu-Dichtende liegt in dem verborgen, was sich niemals irgendwo und irgendwann und irgendwie als etwas Seiendes-Wirkliches innerhalb der Wirklichen antreffen und finden läßt. Das wesenhaft Zu-Dichtende ist das, was sich im Seienden als Seiendes nicht finden läßt, was vielmehr, vom findbaren Seienden aus gesehen, nur *er-funden* werden kann. Aber dieses dichtende Er-finden ist nicht das Er-finden eines Seienden, sondern es ist ein reinstes Finden eines reinsten Suchens, das sich nicht an das Seiende hält.» (GA 53, 149)

65 Halbgötter, in deren Gestalt sich Heidegger zufolge Hölderlins Dichtung selbst vorstellig wird, sind «Zwischenwesen, nicht ganz Götter, aber auch mehr als Menschen» (GA 39, 165): Sie fungieren «als vermittelnde Mitte zwischen Göttern und Menschen» (GA 39, 163). Ihr Denken «ist als vernehmendes, hin-nehmendes, empfangendes ein *Leiden*» (GA 39, 186) und zugleich aktiv, sofern es Himmlisches ins Irdische bringt und tätig dasjenige stiftet, was unter irdischen Bedingungen Bestand hat. Entsprechend verhält es sich nach Heidegger mit dem Denken des Dichters, der in der leidentlichen Art des standhaltenden Hörens den ursprünglichen Ursprung in seinem Entspringen vernimmt und – am Ort der Halbgötter «zwischen den Göttern und Menschen» (GA 39, 199) stehend – aktiv Seinssinn für das irdische Dasein stiftet.

Heidegger kann das Dichten des Wesens des Dichters mit dem Dichten des Wesens der Ströme in eins setzen, das im ersten Teil der Vorlesung zu Hölderlins Isterhymne thematisiert wird. Warum? Weil Ströme wie der Ister dem dichterischen Wesen des Dichters gleich sich wesentlicher Dichtung als Mittler zwischen hier und dort, gestern, heute und morgen, Diesseits und Jenseits erweisen und so auf charakteristische Weise den Zeitraum bzw. die Raumzeit der menschlichen Lebensfrist prägen. In ihrem Verlauf von der Quelle zur Mündung repräsentieren sie das Gewesene und das Künftige, um an den Ufern ihrer schwindenden Gegenwart Orte der Dauer zu gründen. Heidegger nennt den Strom in der Schau des Dichters, der er phänomenologisch nachzudenken sucht, «*Ortschaft der Wanderschaft und Wanderschaft der Ortschaft*» (GA 53, 39; vgl. 52). Als «Ortschaft des Aufenthaltes des Menschen» (GA 53, 23; bei H. kursiv) schafft er humanen Raum, in seiner stetigen Wanderschaft vergegenwärtigt er die fließende Zeit, in welcher der Mensch lebt.

Der Strom ist die Ortschaft der Wanderschaft und die Wanderschaft der Ortschaft in einem, sagt Heidegger. «Solche Sätze klingen, als würden leere Worte miteinander gekoppelt und vertauscht, welches Verfahren die ohnedies schon bestehende Unbestimmtheit ihrer Bedeutung und des von ihnen gemeinten Wesens nur noch steigert.» (GA 53, 39 f.) Der Philosoph räumt ein, dass sich der «Schein eines bloßen Spielens mit Wörtern» (GA 53, 40) «nicht sogleich beseitigen» (ebd.) lasse. Er gesteht sogar zu, «daß solche Sätze überhaupt nicht unmittelbar verstanden werden können wie die Aussage: Heute ist Dienstag.» (Ebd.) Ihre Unverständlichkeit beruhe indes nicht auf Kenntnismangel und Informationsdefiziten, sondern habe ihren wesentlichen Grund in der Unwesentlichkeit, ja im Unwesen alltäglichen Verstehens, das selbstverständlich zu wissen meint, was an der Zeit und dem Ort gemäß ist, an dem man sich befindet. Eine zentrale Funktion der Unverständlichkeit von Sätzen und Wendungen wie den eingangs zitierten besteht also offenbar darin, die vermeintliche Selbstverständlichkeit des Alltäglichen und seiner Verständigungsweisen zu erschüttern und zu de(kon)struieren, um den Verstand zu einer Vernunft zu bringen, die diesen Namen verdient.

Verstehensnot ist notwendig, damit das Missverstehen ein Ende habe, das nachgerade in Bezug auf sich selbst verständnislos ist, weil es sich für selbstverständlich hält. Um dem Un- und Missverstand des alltäglichen Selbstverständnisses zur Vernunft zu bringen, muss sich, so Heidegger, «ein wesentlicher Wandel unseres Wesens» (ebd.) ereignen, in dessen

Vollzug sich mit uns auch das Wesen unserer Welt und ihrer Wirklichkeit wandelt. In dem durch Dichtung erschlossenen Geheimnis des Stromes werde dies offenbar. Er, der Strom, «‹ist› die Ortschaft, die den Aufenthalt des Menschen auf der Erde durchwaltet, ihn dahin bestimmt, wohin er gehört und wo er heimisch ist» (GA 53, 23). Der Strom erschließt ursprünglichen Raum.[66] Zugleich offenbart er durch sein Fließen das genuine Wesen der Zeit als Wanderschaft. Raum und Zeit finden in ihm ihr gemeinsames Herkommen, das sie in einer Weise vereint, die jeder geometrisch-chronologischen Einheit vorhergeht und in beständiger Dauer zuvorkommt.

Mit dem dichterisch wahrgenommenen Wesen der Ströme erschließt sich dem Denken die ursprüngliche Herkunft von Raum und Zeit. Durch ihr in stetigem Fluss befindliches Kommen und Gehen stehen die Ströme in «einem verborgenen einheitlichen Bezug zum Gewesenen und zum Künftigen – also zum Zeithaften» (GA 53, 12). Zugleich eröffnen sie Räume und bieten einen «ausgezeichnete(n) Ort …, an dem der Mensch, und nicht nur er, seine Wohnstatt findet» (ebd.). Die Weise, wie der durch den Strom gewiesene menschliche Ort die Wohnstatt prägt, nennt Heidegger Ortschaft. Sie durchwaltet den Aufenthalt des Menschen auf Erden. Ortschaft ist die phänomenale Ursprungsform von Räumlichkeit, die durch geometrische Messungen und Berechnungen jedweder Art nicht zu fassen ist. Entsprechendes gilt für die Zeitlichkeit irdischen Daseins, die Heidegger Wanderschaft nennt und mit dem Fließen des Flusses verbindet. «Als der Schwindende ist der Strom unterwegs in das Gewesene. Als der Ahnungsvolle geht er in das Kommende. Der Strom ist eine Wanderung von einziger Art, sofern sie zumal in das Gewesene und in das Kommende geht.» (GA 53, 33)

Die Erinnerung ist darauf aus, das inwendige Wesen des Gewesenen wahrzunehmen, die Erwartung dazu bestimmt, der Künftigkeit des Kommenden und seiner adventlichen Ankunft die Bahn zu bereiten. Auf ein ortsenthobenes Jenseits oder eine zeittranszendente Ewigkeit sollen da-

66 «Ströme sind ein geradezu ideales Medium der Raumdarstellung; schließlich durchmisst jeder Fluß durch die ihm innewohnende Bewegung eine bestimmte Strecke und kann schwerlich allein punktuell, als singulärer Ort, vorgestellt werden.» (S. Döring, Erinnerte und konstruierte Landschaft: Raumstrukturen in Hölderlins Lyrik, in: Hölderlin-Jahrbuch 38 [2012/13], 35–59, hier: 36 f.) Gegenstand der Untersuchung von Döring ist das «poetologische Verfahren der Raumerzeugung» (40) durch «Dynamisierung, Subjektivierung, Temporalisierung» (ebd.), wie es in einer Reihe von Hölderlingedichten geübt wird.

bei weder Erinnerung noch Erwartung angelegt sein: sie sind Heidegger zufolge wie Ortschaft und Wanderschaft irdisch, wobei das Irdische nicht durch den Gegensatz zum Himmlischen gekennzeichnet sei, «weil die Erde», so Heidegger, «göttlich ist» (GA 53, 36). Bei der göttlichen Mutter Erde und nirgends sonst soll der Mensch sein Vaterland finden. Die Flüsse weisen den Weg und vereinen dabei die horizontale mit der vertikalen Dimension, die in Hölderlins Stromdichtungen nicht weniger maßgeblich ist wie jene.

Im Zusammenhang raumzeitlicher Vermittlung von Ortschaft und Wanderschaft, Neben- und Nacheinander mediatisiert der Strom auch Oben und Unten und zwar vermöge der Reflexionsfähigkeit seiner Wasseroberfläche. Die dritte Strophe der Ister-Hymne, «die den lyrischen Höhepunkt von Hölderlins Beschäftigung mit den Strömen darstellen dürfte»[67], gibt für das Spiegelungsvermögen der Ströme ein eindrucksvolles Beispiel: «Umsonst nicht gehn / Im Troknen die Ströme. Aber wie? Ein Zeichen braucht es …» (StA II/1, 191, 49 f.) Es gehört zu den vorzüglichen Zwecken irdischer Gewässer, den Himmel zu spiegeln und so das «Herunterkommen des Höchsten»[68] zu ermöglichen. «Aber der Strom vermag mehr: Indem er fließt, sich fortbewegt, wird das Spiegelbild mitgenommen und so behalten. Das Ergebnis ist, daß Sonne und Mond, deren Erscheinungszeiten am Himmel verschieden sind, die sich also als solche am Himmel selbst nicht begegnen können, in der vom Fluß weitergetragenen Spiegelung zueinander kommen, ‹untrennbar› – ebenso wie ihre Zeiten, Tag und Nacht.»[69] So wird die Raumstatik des universalen Alls dynamisiert und das leere Kreisen einer ewigen Wiederkehr des Gleichen dergestalt entrollt, dass zeitlicher Fortschritt zu noch nie dagewesenem Neuen entsteht. Ja, das Ewige selbst nimmt Anteil an den Zeiten und steht ihnen nicht zeit- und achtlos gegenüber. So kommen zur Freude des Höchsten erwärmende Liebesgefühle unter den Himmli-

67 A. Bennholdt-Thomsen/A. Guzzoni, Die Spiegelung, in: Analecta Hölderliana. Zur Hermetik des Spätwerks, Würzburg 1999, 62–74, hier: 72. «Der *Ister* stellt unter den Bedingungen des Spätwerks insofern den Höhepunkt von Hölderlins Anwendung des Motivs der Spiegelung dar, als er die Bedeutung der Spiegelung für den Himmel auslotet. Die Ströme bringen den Himmel auf die Erde (v.56 f.); sie ermöglichen durch ihre Bewegung eine Entwicklung des besagten Verhältnisses (v.53). Darüber hinaus haben sie hier die Funktion, die Beziehung der Gestirne, der Himmlischen zueinander den Charakter der Liebe (v.54) und der Freude (v.56) zu vermitteln.» (74)

68 A. a. O., 72.

69 Ebd.

schen auf, die, wie man annehmen darf, auch für Irdisches von Belang sind.[70]

Die vertikale Vermittlung von Oben und Unten, Himmlischem und Irdischem, welche der Strom vollzieht, lässt sich von der horizontalen zwischen Hier und Dort zwar unterscheiden, nicht aber trennen. Das im Fluss befindliche Geviert bildet einen differenzierten Zusammenhang wie Ortschaft und Wanderschaft, die in die ursprüngliche Raumzeit des Menschen bzw. in den Zeitraum einweisen, in dem er sorgend sein Dasein fristet. Der ortschaftliche Raum und die Zeit der Wanderschaft sind weder objektivierbare Größen noch subjektive Anschauungsformen, die sich wie äußerer und innerer Sinn zueinander verhalten. Durch raumgreifendes und zeitraffendes Vorgehen sind Orte in ihrem ortschaftlichen Wesen und wanderschaftliche Zeitverläufe ebenso wenig zu fassen wie auf der Bemessungsgrundlage von Subjekt-Objekt-Verhältnissen. In ihrem genuinen Wesen und ihrer wesentlichen Einheit erschließen sich Raum und Zeit weder technischer Berechnung noch metaphysischer Spekulation, sondern der ursprünglichen Empfindung einer Bleibe am Fluss und einer fließenden Ständigkeit, wie der Strom und insbesondere derjenige der Ister sie der Schau des Dichters und dem Hören des dichterischen Wortes gewährt.

Beide, dichterische Schau und rechtes Hören, stellen sich erst ein, wenn sinnliches Hören und Sehen im Schwinden begriffen sind. Von geographischen oder zeitgeschichtlichen Erklärungen zu Hölderlin und seiner Isterhymne will Heidegger daher im Grunde nichts wissen. Ihm ist hermeneutisch nicht um Erklären, sondern um Verstehen zu tun. Dennoch finden sich im Isterkolleg einige Bemerkungen erklärender Art wie etwa die, wonach der Ister «den Römern als Name für die untere Donau

70 Zur Näherbestimmung der Rede von Gefühl und «Sichfühlen» in den einschlägigen Isterversen vgl. a. a. O. 77–86, hier: 85: «Aus den Lesarten geht hervor, daß er den Zeichencharakter der Ströme zunächst um die folgenden näheren Bestimmungen ergänzt hatte: ‹Unwissend›, ‹Einfältig› (II 810,Z.25–28), so daß deutlich wird, daß die Ströme, so sehr die Spiegelung auf Reflexivität schließen lassen könnte, dem Himmel nicht zum Bewußtsein zu verhelfen vermöchten. Der Akzent beim ‹Sichfühlen› liegt denn auch auf dem Adverb ‹warm […] aneinander›; diese Verse gehören in den Umkreis der Stellen, die die Einsamkeit der Himmlischen als Mangel, der zu überwinden ist, beschreiben. Es geht um das ‹Teilnehmen› der Himmelskörper aneinander, die, trotz unterschiedlicher Zeiten am Himmel, dank des gewesenen und mitgetragenen Nebeneinander im Wasserspiegel auf der Erde zusammenfinden können.» Zur «Forschungsthese von der Selbstreflexion der Götter im menschlichen Geist bzw. im Medium der menschlichen Sprache» (ebd.) vgl. a. a. O., 85 f.

(galt), für den Strom, den die Griechen nur in seinem unteren Lauf kannten und *Istros* nannten. Die römische Bezeichnung für die Obere Donau lautet ‹Danubius›.» (GA 53, 10) Zum tieferen Verstehen leitet die Fortsetzung der Erklärung an, wonach Hölderlin «gerade den oberen Lauf der Donau mit dem griechisch-römischen Namen für den unteren Lauf des Stromes (benennt), gleich als ob die untere Donau an die obere und damit an ihre Quelle zurückgekehrt sei» (ebd.). Tatsächlich ist im Hymnus von einer Gegenläufigkeit des Flusses die Rede, wenn es heißt:

«Der scheinet aber fast
Rükwärts zu gehen und
Ich mein, es müsse kommen
von Osten.»

Heidegger deutet die stellenweise Rückläufigkeit des Isterflusses auf das «Herüber und Hinüber des Fremden und Heimischen» (GA 53, 52), wie sie im Gedicht gedichtet würden, etwa wenn es heiße, dass der Ister den Herkules zu Gast geladen habe. Diese Einladung hat zu tun mit der Begegnung von Ost und West, Orient und Okzident, wie der Strom sie an sich selbst bewirkt. Sein aktueller Verlauf verbindet Ursprungsanamnese, die an die Quelle zurückführt, und die Prolepse künftiger Mündung. Protologie und Eschatologie sind in ihm und der Gegenwart seines Geistes auf differenzierte Weise eins. Zugleich lehrt der Strom, das Eigenste als das Fremdeste und den Weg zum Eigensten als den schwersten zu erkennen (vgl. GA 53, 179 ff.). Zögernd fließt der Ister, und es scheint fast, «daß dem ursprünglichen Entspringen eine geheime Gegenströmung entgegendrängt. So entsteht der Anblick, daß die obere Donau unter den ‹Felsen› und dem Fichtenwald zuweilen steht und in Wirbeln rückwärts drängt. Der Dichter ahnt in diesem Zögern die geheimnisvolle Verborgenheit des Ineinanders der Bezüge zum Fremden und zum Eigenen. Der Ister geht fast rückwärts, weil er, an der Quelle bleibend, bei ihr von Osten her angekommen.» (GA 53, 178)

Vieles noch wäre zum «rätselhafte(n) Gang des Isters» (GA 53, 180) zu sagen, um Verstehen Bemühtes, aber auch Erklärendes wie dies, dass sich die in der zweiten Strophe des Hymnus beschriebene Landschaft örtlich und zeitlich genau bestimmen lässt: «(G)emeint ist das obere Donautal zwischen Beuron und Gutenstein im beginnenden Herbst.» (GA 53, 46) Heidegger leugnet nicht, dass der Dichter «den einen einzigen ‹wirklichen› heimischen Ort an der Donau meint» (ebd.). Gleichwohl biete sein

Gedicht die Darstellung weder einer realen noch einer idealen Landschaft. Auch kein sinnbildliches Kunstwerk werde dargeboten, das im Sinnlichen Übersinnliches zur Darstellung zu bringen bestrebt sei (vgl. GA 53, 27ff.). Benannt[71] werden solle vielmehr das Sein, das sich im Fließen des Flusses und im Strömen des Stromes ereignet, um das Dasein des Menschen schicksalhaft zu bestimmen und mit dem Geschick zu versehen, das seine Geschichte ausmacht. Dasein ist Seinsgeschick, dem man sich zu fügen hat.[72] Am dichterisch erschlossenen Wesen der Ströme kann man dies ablesen und zur Erkenntnis bringen.

71 Zum Wort «Nennen» als «Name für das dichterische Sagen» vgl. GA 53, 24f., hier: 24; ferner: 30. Dem «Nennen» korrespondiert das «Ahnen», «worunter wir doch keineswegs nur den ersten bloßen Schimmer des Wissens verstehen dürfen» (GA 53, 132). Ahnung vernimmt das in dichterischer Sage zur Sprache gebrachte unsagbare Seinsgeheimnis, das in allem Seienden verborgen ist, um hintergründig offenbar zu werden. Insofern ist sie die – weder durch Denken noch durch Handeln substituierbare – Voraussetzung von Theorie und Praxis.

72 Zur Bedeutung, die Heidegger mit Wörtern wie Fügung, Unfug etc. verbindet, vgl. etwa GA 52, 102f.: «Die meiste Zeit sogar wankt alles in seinem Wesen und ist nicht im Fug; dann geht das Seiende auch in seinen äußeren Bezirken aus den Fugen. Alles Ungefüge bringt das Wirre, die Wirre schafft die Irre, und die Irre ist die Offenheit für die Tücke. Mit dem Ungefügen kommt das Bösartige ins Freie. Das Böse ist nicht das bloß moralisch Schlechte, überhaupt nicht ein Fehler und Mangel im Seienden, sondern das Sein selbst als Unfug und Tücke. Wenn der Fug nicht west, schwingen die Grundweisen des Seins, die Elemente, nicht in der Freiheit ihres Wesens. Die alten Gesetze sind aus der Geraden der Fuge gewichen, sie sind nicht lot- und nicht waagrecht, d. h. unrecht.»

4.
Heimatlicher Fluss

Nach einer Forderung Dieter Henrichs hätte «eine Aufgabe der Auslegung von Hölderlins Werk, die nicht anders als groß angelegt sein könnte, darauf zu gehen …, die Weise seiner Vergegenwärtigung von Orten und Landschaften, die er nie betrat, im Vergleich zu seiner Vergegenwärtigung von wirklich Erfahrenem zu verstehen»[73]. Dieser Forderung korrespondiert der Wunsch Theodor W. Adornos nach Anlage eines «Atlas von Hölderlins allegorischer Geographie Griechenlands, samt den süddeutschen Gegenpunkten»[74]. Auch wenn die geltend gemachten Desiderate weiter bestehen, gibt es doch schon eine Reihe bemerkenswerter Ansätze zu einer poetologischen Topographie[75] bzw. einer Poetologie von Natur-, Raum-, und Landschaftserfahrungen bei Hölderlin bis hin zur Stratosphäre.[76] Unter den älteren Studien verdient Romano

73 D. Henrich, Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht, Stuttgart 1986, 189 Anm. 10.

74 Th. W. Adorno, Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins, in: Über Hölderlin. Aufsätze von Th. W. Adorno u. a., Frankfurt a. M. 1970, 339–378, hier: 369. Der Titel ist auf das für Hölderlin späte Lyrik charakteristische Verfahren bezogen, Gleichwertiges unverbunden nebeneinander zu stellen und beizuordnen.

75 Vgl. etwa L. Reitani, Ortserkundungen, Raumverwandlungen. Zur poetischen Topographie Hölderlins, in: Hölderlin-Jahrbuch 35 (2006/7), 9–29.

76 Vgl. etwa J. Osterhammel, Stratosphärische Phantasie. Räume, Karten und Sehepunkte in Hölderlins Zeit, in: Hölderlin-Jahrbuch 38 (2012/13), 9–34. Zwar war der Mobilitätsradius der deutschen Dichter und Denker der Hölderlinzeit in der Regel «eng begrenzt» (11), doch wurde diese Begrenzung keineswegs nur, wie man meinen möchte, durch imaginäre Phantasieprodukte, sondern durch intensives Studium von Literatur zu Forschungsreisen und Exkursionen in aller Herren Länder mehr als kompensiert. «In den produktiven Jahren Friedrich Hölderlins … waren die deutschen Intellektuellen über die Welt hervorragend informiert, auch wenn nur wenige unter ihnen die Gelegenheit zum Sammeln eigener Erfahrung auf Auslandsreisen hatten. Sie nahmen aber teil an einer gesamteuropäischen Zirkulation der Ideen und Bilder über ferne Räume.» (17) Zur Einwirkung der seinerzeit revolutionierten kartographischen Wissenschaft und Kunst auf Hölderlin vgl. 20 ff.: «Nicht nur sein Schwaben und sein Land an Main und Rhein, auch sein Griechenland liegt nicht in einem topographischen Irgendwo, einem U-Topia, sondern an den Gestaden des Ägäischen Meeres.» (21) Zu orientalischen Räumen bis in den tiefsten Osten, zum Indus und nach Indien vgl. 25 ff.; kennzeichnend für Hölderlins Geopoesie ist nach Osterhammel das häufig begegnende «Interesse an höhenjustierten Sehepunkten»

Guardinis Monographie über «Form und Sinn der Landschaft in den Dichtungen Hölderlins»[77] besondere Beachtung.

Bereits in seinem Werk über Weltbild und Frömmigkeit Hölderlins hatte der Münchener Universitätslehrer und -prediger am Beispiel der Hymne «Der Ister» zu verdeutlichen versucht, wie die Obere Donau aus einem bekannten geographischen Phänomen mit vertrauten Wohnplätzen am Ufer zu einem gleichsam mythologischen Wesen transformiert wird. Auch in anderen Stromdichtungen Hölderlins tue «die Landschaft den Schritt ins Mythische»[78], und die durch den Raum hingeschriebene Figur des Flusslaufes entwickle sich «zum Zeichen, zur Rune»[79]: «Die unmittelbare Wirklichkeit löst sich auf und tritt in den Dienst eines übermächtigen Ausdruckswillens. Dieser geht aber immer», so betont Guardini mit Nachdruck, «von echter Wirklichkeit aus. Nie sind die Formen von vornherein ‹frei›, bloß formal; immer stehen hinter ihnen sinnenhaft gesehene Dinge.»[80] Zu dem, was man unmittelbar sieht, gehört im Falle der Flüsse die «Spiegelung durch das Wasser»[81], die sinnlichen Anlass gibt zu Reflexionen, die das bloß Sinnliche transzendieren und im Durchgang durch Hölderlins «Gegenheimat»[82] Griechenland in himmlische Gefilde führen.

(32), an «Vogelperspektive, Fernsicht, schnelle(r) und freie(r) Bewegung» (33): «Von einem solchen hohen und mobilen Blickpunkt aus entwirft Hölderlin gern seine Räume, die dadurch kraftvoll dynamisiert werden. Man könnte von einer stratosphärischen Phantasie sprechen. Hölderlin, den man sich mühelos als Luftschiffer, Pilot oder Astronaut vorstellt, teilt sie mit Jean Paul, dem skeptischen Bewunderer der Montgolfiere und Verfasser früher Luftfahrtliteratur.» (Ebd.) Im Unterschied zu Jean Pauls Luftschiffer Giannozzo bevorzugt Hölderlin indes «die mittlere, horizontale Flughöhe der Schwalben und Adler» (34).

77 R. Guardini, Form und Sinn der Landschaft in den Dichtungen Hölderlins, Stuttgart/Tübingen 1946; vgl. ferner: L. Reitani, a. a. O., 14 f. Anm. 19.

78 R. Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, München (1939) ^{2}1955, 488.

79 Ebd.

80 A. a. O., 43 Anm. 1.

81 A. a. O., 47 f.

82 A. a. O., 42. «Deutschland und Griechenland gehören für ihn so zusammen, wie die Brennpunkte einer Ellipse, aus deren Spannung die geformte Kurve entsteht. So eng gehören sie zusammen, daß, wenn in seiner Dichtung eines von beiden genannt wird, fast immer, und sei's auch nur in kurzer Anspielung, das andere auftaucht. Was es zieht, ist keine äußerliche Verknüpfung, sondern lebendige Mitgegebenheit: beide bilden ein Ganzes. Ja, die Beziehung ist noch bestimmter. In ihr steht nicht einfach ‹Deutschland›; das wäre noch zu groß, noch nicht genug Heimat, Quelle, Schoß, sondern ‹Schwaben›. Schwaben – Griechenland: so geht die Spannung. Derart genau, daß Stuttgart mit Athen in Entsprechung gesetzt wird. Aber nicht im Sinne peinlich klingender Verbindungen wie ‹Neckar-Athen›, sondern innerlich, wesentlich, wie etwa in der großen Dichtung, die den Namen der schwäbischen Hauptstadt trägt. Was aber die Länder verbindet, ist der Fluß. Er ist die Bahn der Wanderung

Hölderlins Hymnen der Heimat im Allgemeinen und seine Stromdichtungen im Besonderen bieten weder Gedankenlyrik noch bloße Naturschilderung, sondern üben eine gleichsam sakramentale Funktion insofern aus, als in, mit und unter den ins Wort gefassten sinnlichen Elementen Unsagbares zur Sprache kommt und Unerhörtes sich Gehör verschafft. Irdisches wird so zum Klangraum und Wahrnehmungsspektrum des Überirdischen, das freilich nicht supranatural, sondern nur in der Vollzugsform von Naturtranszendierung zu fassen ist. Diese nimmt in der Regel beim räumlich und zeitlich Naheliegenden ihren Ausgang, um von dort alle Raumgrenzen und Zeitschranken überschreitend in die Ferne zu schweifen. Erd- und Landeskunde wird von Hölderlin dabei ebenso intensiv gepflegt wie die Kenntnis der Geschichte, die sich mit Außenräumen verbindet und ihre Internverfassung erinnernd und auf Zukunft hin erschließt. «Seine Poesie setzt Geographie voraus.»[83]

Entsprechendes gilt für die Historiographie, ohne welche das Wesen einer Gegend und Landschaft nicht zu erfassen ist: Denn erst «die dem Ort angebannte geschichtliche Kraft verleiht ihm ein Selbstsein, das ihn vom bloßen Naturort unterscheidet»[84]. Doch bleibt es nicht bei geo- und historiographischen Exkursionen: die poetischen Wanderungen und Ausflüge[85] führen vielmehr durch unbegangene Räume an Orte, wo niemand je war, und kraft dichterischer Geistesgegenwart in den gründenden Ursprung und ans eschatologische Ziel aller Zeiten. So gesehen sind, um nur von diesen zu reden, «die vielen geographischen Realien, auf die sich die Texte Hölderlins beziehen, und die zahlreich auch in den Gedichttiteln vorkommen, nichts anderes als rhetorische Generatoren der lyrischen Sprache. Und dennoch gibt es kaum einen anderen Autor dieser Zeit, der so intensiv mit geographischen Elementen arbeitet. Städte,

und zugleich das Wandernde selbst. Er ist das Lebendig-Strömende, das die Räume des Anfangs und des Zieles verknüpft. Ihm entlang wandert der Mensch, aus Schwaben-Deutschland nach Griechenland. Ja, wenn er wach ist, nimmt er in der Heimat bereits die Ferne voraus und findet in der Ferne die Heimat wieder, wie in den Langzeilen des Gedichtes ‹Die Wanderung›.» (Ebd.)

83 L. Reitani, a. a. O., 14.

84 W. Binder, Hölderlin: «Der Winkel von Hardt», «Lebensalter», «Hälfte des Lebens», in: ders., Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt a. M. 1970, 350–361, hier: 352.

85 Zur Motivik des Flugs und der Horizonterweiterung, zur Lyrik der Schwerelosigkeit sowie zur Perspektivierung und Strukturierung des Raumes in einer Landschaft vgl. L. Reitani, a. a. O., 12ff.; zur Dialektik von Heimat und Fremde a. a. O., 25ff. Reitani spricht von «topographische(r) Differenz» (26; schon 24) und einer «Doppelbewegung … zwischen Heimat und Fremde, zwischen Zukunft und Vergangenheit» (27).

Ströme, Flüsse, Berge, Meere werden ständig erwähnt und inszeniert, als wäre es die Aufgabe des Dichters, die ganze Welt zu erfassen.»[86]

Hölderlins poetische Geohistoriographie[87] ist weltgeschichtlich dimensioniert und auf kosmische Horizonte angelegt, die das gesamte Universum erfassen und an das Geheimnis des Alleinen rühren. Die poetisch evozierte Raumzeit kann so transparent für Ewiges und zum Medium des Göttlichen werden. Die poetische Verknüpfung geologisch-geogenetischer Prozesse und kulturgeographischer Faktoren mit «dem Auftritt mythischer Akteure»[88], wie sie in der Ister-Hymne exemplarisch zutage tritt, unterstreicht diesen Sachverhalt, dem auch in Heideggers Deutung grundlegende Relevanz beigemessen wird.[89]

Schon bevor er sie unter dem Motto «Das Dichten des Wesens der Ströme» im SS 1942 eigens und ausführlich erörterte, hatte Heidegger auf die Ister-Hymne mehrmals Bezug genommen, so etwa in der Vorlesung vom WS 1941/42, wo er sie in Verbindung mit den Stromdichtungen «Am Quell der Donau» und «Der Rhein» thematisiert, welche, so heißt es, auf ihre Weise «die Sprache der ‹heimatlichen Wasser› ‹Germaniens› ins Wort» (GA 52, 172) bringen. Heimatliches Gewässer sei für den Dichter

86 A. a. O., 16 f. unter Verweis auf R. Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, 21 ff.

87 Vgl. A. Bennholdt-Thomsen, Das topographische Verfahren bei Hölderlin und in der Lyrik nach 1945, in: G. Kurz u. a. (Hg.), Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme, Tübingen 1995, 300–322.

88 A. Honold, a. a. O., 179.

89 Vgl. im Einzelnen die bereits mehrmals erwähnte Studie Walter Biemels in den Heidegger-Studien von 1987/88, 41–59. Biemel gibt einen Überblick über das Freiburger Kolleg vom SS 1942, das «unter dem Titel ‹Hölderlins Hymnen› angekündigt» (41) war und im ersten Teil eine eingehende Interpretation der Ister-Hymne bietet. Gesprochen wird von einer «Transposition der Hölderlinschen Hymne in Heideggers Gedankengut» (46). Die Interpretation sei vielfach «Ausführung aus Heideggers eigenem Wissen» (45). Dies gelte insbesondere für die Deutung von Zeit und Raum, Jetzt und Hier, Wanderschaft und Ortschaft etc. sowie für die Thematik des Findens des Eigenen und des Heimischwerdens in ihm im Durchgang durch die Fremde und das Fremde. «Für den Leser ist es nicht leicht abzugrenzen, was Heidegger von sich aus beiträgt und was er bloß erläuternd sagt.» (52) Während er Heideggers Auseinandersetzung mit der Antigone des Sophokles aus seiner Darstellung ebenso ausklammert wie den dritten Kollegteil, der im SS 1942 nicht mehr vorgetragen werden konnte, widmet Biemel das letzte Drittel seiner Studie der Frage, was Heideggers Zwiegespräch mit Hölderlin im Zusammenhang seiner Deutung der Stromhymnen «einem Nicht-Deutschen» (53) zu sagen hat. Gelten soll die Devise: «Die Besinnung auf das Nationale darf nicht nationalistisch mißverstanden werden, es ist ein Suchen nach dem eigenen Volkscharakter, dazu gehört auch das Suchen nach der Rolle, die dieses Volk in der Geschichte haben kann und ob ihm überhaupt eine Rolle zukommt.» (Ebd.)

vor allem der Strom der Donau. Gleichwohl, so Heidegger, bedürfe es «wohl kaum einer langen Erörterung, um das Mißverständnis fernzuhalten, Hölderlin sei da (sc. wo er von seinem heimatlichen Strom dichtet) ein ‹schwäbischer Heimatdichter›» (GA 52, 172 f.). Zwar habe auch dieser «biedere Beruf … sein eigenes Vergnügen und Recht» (GA 52, 173); doch die Berufung Hölderlins sei eine wesentlich andere, nämlich von einer Heimat zu künden, die nur im Durchgang durch befremdliche Fremde zu erlangen sei.

Ausdrücklich ist in der ersten Strophe der Ister-Hymne, die von der Donau als der heimatlichsten aller Heimatströme des Dichters handelt, von Fernangekommenen die Rede, die vom Indus her singen. Ihre Ankunft, «aus der fernsten aber eigentlichen Ferne des fernsten Ursprungs, muß jenem Strom folgen, der seine Quelle im heimischen Lande hat. Wenn so die fernher Ankommenden, die an die Quelle gehen, dem Strom folgen, dann trägt dieser sie an die Quelle zurück. Der Strom selbst geht gleichsam rückwärts.» (GA 52, 185 f.) Genau so sei es in der dritten Strophe der Ister-Hymne von der Donau als dem Strome der Heimat gesagt. «In diesem geheimnisvollen Wort über den rückwärts strömenden heimatlichen Strom ist», so Heidegger, «alles verborgen, was der Dichter über die Gründung und Aneignung des Eigenen weiß und denkt. Nur die fernste Ferne entspricht der Nähe zum Eigensten.» (GA 52, 186) Hinzugefügt wird, dass das Wort vom rückwärtsgehenden Strom kein Schein und kein bloßes Bild sei: «Der Strom geht in Wahrheit rückwärts – aber diese Wahrheit ist die Wahrheit des Wesenhaften, die allem bloß Richtigen und Feststellbaren zuwiderläuft, wie der Strom, der, richtig genommen, doch eben von der Quelle nur fortfließt. Das Wort vom rückwärts gehenden Strom ist die scheue Ahnung des verborgenen Wesens des Anfangs und der Geschichte.» (Ebd.)

Hölderlins Ister-Hymne ist recht nicht im Sinne vordergründiger Richtigkeit zu verstehen. Sie erschließt sich aber ebenso wenig einem sinnbildlichen Verständnis, das hinter dem Gedichteten eine hintergründig-supranaturale Wahrheit sucht und einen geistigen Gehalt, der in ihm zur Erscheinung kommen und sich auftun soll. Dies wird in dem Kolleg vom SS 1942 zeitig und mit Nachdruck gegenüber einer, wie Heidegger sagt, «metaphysische(n) Deutung der Kunst» (GA 53, 17; bei H. kursiv) klargestellt. Die Unterscheidung eines sinnlichen von einem nicht- bzw. übersinnlichen Bereich, wie sie in allem Gebrauch von Sinnbildern, ob diese nun Symbole, Gleichnisse, Metaphern, Allegorie oder

wie auch immer heißen, «als vollzogen vorausgesetzt» (GA 53, 18) sei, erschließe den Sinn von Hölderlins Stromgedicht nicht nur nicht, sondern verschließe und verkenne ihn.

Was aber enthüllt die Stromdichtung und nachgerade die Ister-Hymne mit ihrem Wort vom rückwärtsgehenden Strom? Heideggers Antwort: Das in der Wirklichkeit seines Fließens verborgene Wesen des Stromes, den Stromgeist, der an der Quelle erst anfänglich und noch nicht eigentlich bei sich ist, sondern erst nach erfolgtem Verlauf in die Ferne aus dieser auf sich zurückkommt, um Einkehr zu halten im Eigenen, das nun erst Heimat zu nennen ist. «Im Beginn ist die Heimat noch in sich selbst verschlossen, ungelichtet und unfrei und so noch nicht zu sich selbst gekommen. Dieses Zu-‹sich›-kommen verlangt ein Herkommen aus einem Anderen. Das Weggehen zu einem Anderen ist die erste, noch unangeeignete Entfernung des Vermögens zu dem, was es vermag und worin es freier Brauch werden soll. Weil die Heimat das Heimischwerden verlangt, dieses aber als Zu-sich-selbst-kommen ein Heim-kommen sein muß, deshalb verlangt der Geist der Heimat selbst nach dem Fremden, aus dem her je nur eine Heimkunft ist …» (GA 52,190)

Das Thema der im Durchgang durch die Fremde angeeigneten Heimat sowie dasjenige ortschaftlichen Raums und zeitlicher Wanderschaft bilden die zentralen Gegenstände von Heideggers Isterdeutung und seiner Stromreflexionen, die den im Fluss befindlichen Spiegelungen zu entsprechen suchen. Andere Motive und Aspekte der Ister-Hymne werden dagegen unterbelichtet oder ganz ausgeblendet. Verhältnismäßig knapp fällt im Kolleg vom SS 1942 u. a. die Erörterung des Gedichtsanfanges aus (vgl. GA 53, 5–11). Der Ruf «Jezt komme, Feuer!» wird als Bekundung aktueller Empfangsbereitschaft für den Aufgang der Sonne gedeutet, deren adventliche Erscheinung den Fernangekommenen die Heimat erstrahlen zu lassen verspricht, in der heimisch zu werden sie berufen sind und zwar jetzt. «Dieses so betonte ‹Jezt›, gibt», so Heidegger, «dem ganzen Gedicht seinen eigenen und einzigen Ton.» (GA 53, 8) Es nennt, wie er sagt, «die Zeit des Rufens der Berufenen» (ebd.). Diese Zeit ist kein kalendermäßiges Datum, sondern ein Kairos von chronologisch unermesslicher Bedeutung, keine historische, sondern eine geschichtliche Zeit, in der es Tag wird wie im Alltag nie. Allein das Wort des Dichters, des berufenen Rufers des kommenden Feuers, vermag sie zu zeitigen.

Von seiner Deutung des «Jezt» zu Beginn der Incipit-Formel als des ersten Wortes des Gedichts, in dem das Kommen bereits antizipiert und

das Sinnganze proleptisch zum Vorschein gebracht werde, geht Heidegger rasch zur Auslegung des «Hier» in Vers 15 («Hier aber wollen wir bauen.») der ersten Strophe der Ister-Hymne und zur Frage über, wo dieses «Hier» zu suchen und zu finden sei. «Von woher bestimmt sich das Wo? Welcher Ort ist genannt?» (GA 53, 9) Es ist der Ort, der durch die Jetzt-Zeit des Sonnenaufgangs, der es tagen lässt, den Fernangekommenen als Zuhause gewiesen ist, dessen heimisches Wo durch die Erfahrung der Fremde eines unheimlichen Befindens vermittelt ist, die sie fern der Heimat machten.

Das Motiv vom Gastbesuch des schattensuchenden Herkules ist der skizzierten Heimatthematik in Kontrastharmonie zugeordnet. Er, Herkules alias Herakles, «bleibt, der er ist, und ist doch als der Fremde ‹vom heissen Istmos› aus dem Lande des ‹Feuers› im deutschen Lande gegenwärtig» (GA 53, 175). Heimisch werden soll er darin indes nicht. Liegt doch in der Gastfreundschaft Heidegger zufolge «die Entschiedenheit, das Eigene als das Eigene nicht mit dem Fremden zu mischen, sondern den Fremden sein zu lassen, der er ist» (GA 53, 176). Gerade in dichterischer Hinsicht müsse jede Vermischung gemieden werden, in Sonderheit dort, wo es um die Begegnung mit der Dichtung der alten Griechen Sophokles und Pindar zu tun sei. Nicht als ob sich Hölderlin vom Griechentum habe abkehren wollen. Das gerade Gegenteil sei der Fall. Aber die Hinwendung zu den Griechen erfolgt in der Absicht einer Einkehr ins Eigene, wie denn auch Isters Einladung des griechischen Halbgottes in eigene Gefilde dessen Fremdheit nicht beseitigen soll. Eine dauernde Bleibe ist Herkules an der Oberen Donau nicht beschieden. Er kommt, um nach einer Weile wieder zu gehen und zwar dorthin, wo seine eigene Heimat ist. Dieser Weg entspricht dem Geist des Donauflusses, der vom Schwarzmeer her wieder zur Quelle zurückkehrt, wofür zu beobachtende Gegenströmungen ein Zeichen sind.[90]

90 Nebenbei registriert Heidegger, dass Pindar in der dritten von Hölderlins bruchstückhaft übersetzten «Olympischen Ode» (V. 13 f.) davon spricht, «daß Herakles das Laub der Olive nach Olympia gebracht habe ‹von des Isters schattigen Quellen› her» (GA 53, 177). Doch fügt er sogleich hinzu, dass der «literarhistorische Beleg» (ebd.) wenig erkläre, «solange wir nicht auf den Wesenszusammenhang zwischen dem Heimischwerden und dem Dichten, zwischen dem Dichter und dem Halbgott, zwischen dem Heimischen und dem Unheimischen hinausdenken» (GA 53, 177). Vgl. A. Bennholdt-Thomsen/A. Guzzoni, Analecta Hölderliana II. Die Aufgabe des Vaterlands, Würzburg 2004, 29: «Während der pindarische Mythos in Olympie III vorgibt, Herakles habe die Donauquellen von sich aus aufgesucht, um mit dem Olivenbaum sich den gewünschten Schatten für die Wettkämpfe in Olympia zu holen,

Herkules geht dorthin, woher er kam. Der Ister aber, dessen Gast der Halbgott war, hält im oberen Donautal Einkehr in sich, um denen eine dauerhafte Bleibe zu schaffen, die der Hymnus «wir» nennt. «Weil der Strom hier ‹Weile› hat, also ‹weilen› muß, entsteht ein Ort, der auch für Menschen zur ‹Weile› dienen kann, also selbst ein ‹Weiler› ist.»[91] Der Bleibe, die der Fluss für eine Weile gewährt, war Heidegger durch seine Herkunft zeitlebens verbunden. Er wendet sich «der engeren Heimat … zu, wenn er Hölderlins *Ister-Hymne* auslegt»[92]. Diese gilt ihm als der Inbegriff des Vaterländischen sowie als paradigmatisches Wirkzeichen Germanias und ihrer abendländischen Sendung. Entscheidender Wert wird auf die Feststellung gelegt, dass Hölderlins Stromdichtungen einschließlich der Isterhymne «nicht nur äußerlich gleichzeitig mit ‹Germanien› (sind), sondern … innerlich damit zusammen(hängen)» (GA 39, 91). Mittels einer vorbereitenden Auslegung der Germaniadichtung sucht Heidegger entsprechend den hermeneutischen Schlüssel zu gewinnen, der den Zugang zu den Stromgedichten und der Isterhymne erschließt. Die Grundstimmung der Poeme sei diejenige der Verlassenheit und des Verlustes einer Bestand gewährenden Ursprünglichkeit. Es herrsche unheimliche Nichtigkeitsangst, die indes nicht zu fliehen, sondern auszuhalten sei. Nur wer im Unheimischen ausharre, könne

kehrt Hölderlin die Bedingung dieser mythischen Reise insofern um, als er behauptet, die Donau habe den Heroen ‹zu Gaste geladen› (StA II 190, V. 28). In dieser Änderung läßt sich die Tendenz erkennen, die Heimat zum neuen Kulturort aufzuwerten, der sich sein eigenes Verhältnis zu Griechenland bzw. zur Antike wählt. Entsprechend muß sich auch der Sinn bzw. das Motiv der Reise ändern: Während Herakles ‹der Kühlung› bedürfte (StA II 191, V. 34), legt die Donau auf die Aura der ‹heißen› Herkunft (V. 31) des Heroen wert. Es handelt sich um eine kulturgeschichtliche Inversion.» Vgl. ferner den Exkurs zu Herakles a. a. O., 134ff., wo erneut das Austauschmotiv «Schatten gegen Feuer zwischen Antike und Abendland» (135) hervorgehoben wird.

91 M. Franz, Pindarfragmente, in: J. Krenz (Hg.), Hölderlin-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2002, 254–269, hier: 268. Zum Zeitcharakter der «Weile» im Unterschied zum chronologischen Begriff der Zeit vgl. GA 52, 103ff., hier: 104: «In der Weile hat das Einzige aus der Einzigkeit seines anfänglichen Wesens die gemäße Art des Bleibens. Was im Gesichtsfeld der Rechnung kurz dauert, kann doch alles Und-so-weiter des bloßen Fortdauerns überdauern in der Weise des anfänglichen, *aus* dem Anfang und *in ihn zurück* wesenden Bleibens. Die Einzigkeit der einen Weile bedarf nicht der Wiederkehr, weil sie als Gewesene jeder Wiederholung abhold ist. Die Weile des Einzigen ist aber auch nicht überholbar, weil sie in alles Künftige hinein- und diesem entgegenstrahlt, so daß alles Kommende nur in der Weile der Einzigkeit des Gewesenen seine Ankunft hat.»

92 O. Pöggeler, »Die kürzeste Bahn». Heideggers Weg zu Hölderlins, in: P. Trawny (Hg.), a. a. O., 71–81, hier: 80.

dauerhafte Heimat finden in ihm und im Zeitlichen des Ewigen gewärtig werden.[93]

Die alten Götter sind verschwunden, so lautet Heideggers theologische Zeitdiagnose. Hilfe ist von ihnen nicht länger zu erwarten. Man muss im Gegenteil auf jede diesbezügliche Erwartung verzichten, um die Erinnerung ihrer einstigen Göttlichkeit zu bewahren und auf das Kommen eines neuen Gottes vorbereitet zu sein, das noch aussteht, aber zu erhoffen ist: «so hat es denn», konstatiert der Philosoph, «überhaupt mit dem Atheismus eine eigene Bewandtnis; denn viele, die im Käfig eines überlieferten Bekenntnisses sitzen, das sie noch nie umgeworfen hat, weil sie entweder zu bequem oder zu geschickt sind, sind atheistischer als die großen Zweifler.» (GA 39, 95) Ihnen, den großen Zweiflern, «dämmert die Sage vom Gewesenen um das Haupt, und sie sind jene, deren keiner weiß, wie ihm geschieht, während die selbstsicheren und robusten Alleswisser auch immer wissen, was ihnen geschieht, da sie rechtzeitig dafür sorgen, daß ihnen überhaupt nichts geschehen kann» (GA 39, 100).

Mit dem cartesischen cogito oder vergleichbaren subjektivitätstheoretischen Ansätzen bis hin zur existenzialanalytischen Methodik, deren er sich selbst einst befleißigte, will Heidegger nach vollzogener Kehre den abgründigen Zweifel nicht gleichgesetzt wissen, der die ursprüngliche Not des Daseins zeitigt. Die abgründige Ungewissheit, in die er führe und die anderes sei als bloßes Nichtwissen, könne nicht in der Weise einer Grundlegung aus dem Ich, sondern nur durch das Offenbarwerden einer Macht in neue Gewissheit überführt werden, die ein gemeinschaftliches «Wir» zu erschließen vermag.[94] «Jetzt, wo auch der Einzelne in sei-

93 «Das Heilsame entspringt inmitten der Weltnacht. Deren Heillosigkeit macht sein Kommen notwendig.» (D. Lüders, Hölderlin, Heidegger und das Künftige, in: P. Trawny (Hg.), a. a. O., 83–104, hier: 95.

94 Wie viele seiner Zeitgenossen kontrastiert Heidegger der Gesellschaft dasjenige, was er Gemeinschaft nennt. Gemeinschaft ist nach seinem Urteil nicht das Ergebnis der Beziehung des einen zum andern, sondern die Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung wechselseitiger Relationen von Individuen. Sie stellt sich weder durch Vereinbarung oder Feststellung von Gesinnungskonformität, noch durch einen Sozialisierungsprozess her, der sich rational steuern ließe, sondern hat ihren Ursprung in einem Seinsgeschehen, in dem sie gründet und ihren Bestand hat. Heidegger illustriert den Unterschied von Gesellschaft und Gemeinschaft an einem signifikanten Beispiel: «Die Kameradschaft der Frontsoldaten hat weder darin ihren Grund, daß man sich zusammenfinden mußte, weil andere Menschen, denen man fern war, fehlten, noch auch darin, daß man sich auf eine gemeinsame Begeisterung erst verabredete, sondern im tiefsten und einzigen darin, daß die Nähe des Todes als eines

nem bestimmten Bezug zu bestimmten Göttern verlassen ist, wo nur noch das Bewahren der Göttlichkeit der entflohenen Götter bleibt, da versinkt das ‹ich›, und das Sagen ist ein Wort des ‹wir›.» (GA 39, 101) Der in «Germania» und entsprechend in den Stromgedichten «gestiftete Ort des Daseins» (GA 39, 120) ist nicht derjenige eines individuellen Ich, sondern der eines gemeinschaftlichen Wir, «(d)as ‹Vaterland› als das geschichtliche Seyn eines Volkes» (ebd.): «*Das ‹Vaterland› ist das Seyn selbst*, das von Grund aus die Geschichte eines Volkes als eines daseienden trägt und fügt: die Geschichtlichkeit seiner Geschichte.» (GA 39, 121)

Vaterland zu stiften ist des Dichters vornehmster Beruf. Seine Dichtung ist ihrem Wesen nach vaterländische Sage und ein Gesang, welcher das geschichtliche Dasein des Volkes verherrlicht, das «als das eigentliche und einzige Seyn erfahren (wird), aus dem die Grundstellung zum Seienden im Ganzen erwächst und ihr Gefüge gewinnt» (GA 39, 121f.)[95].

Opfers jeden zuvor in die gleiche Nichtigkeit stellte, so daß diese die Quelle des unbedingten Zueinandergehörens wurde. Gerade der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muß, der jeden Einzelnen aufs äußerte auf sich vereinzelt, gerade der Tod und die Bereitschaft zu seinem Opfer schafft allererst zuvor den Raum der Gemeinschaft, aus dem die Kameradschaft entspringt. Also entspringt die Kameradschaft aus der Angst? Nein und ja. Nein, wenn man wie der Spießbürger unter Angst nur das hilflose Beben einer kopflosen Feigheit versteht. Ja, wenn Angst begriffen wird als die nur einer höchsten Selbständigkeit und Bereitschaft geschenkte metaphysische Nähe zum Unbedingten. Wenn wir nicht Mächte in unser Dasein zwingen, die ebenso unbedingt wie der Tod als freies Opfer binden und vereinzeln, d. h. an den Wurzeln des Daseins jedes Einzelnen angreifen, und ebenso tief und ganz in einem echten Wissen stehen, dann wird keine ‹Kameradschaft›; es kommt höchstens zu einer veränderten Form der Gesellschaft.» (GA 39, 72f.)

95 In einer zusammenfassenden Zwischenbetrachtung am Ende des ersten, «Germanien» gewidmeten Teils seiner Freiburger Vorlesung vom WS 1934/35, die erneuter Besinnung auf das Ganze seines Vorhabens und zugleich als Überleitung zur Interpretation der Rheinhymne dient, hat Heidegger noch einmal dem «‹Vaterland›, d. h. der innersten und weitesten geschichtlichen Bestimmung des Volkes» (GA 39, 139), die Stellung des Skopus zuerkannt, auf den Hölderlins Dichtung in der «Grundstimmung der heilig trauernden, aber bereiten Bedrängnis» (GA 39, 140; wortgleich 146) ausgerichtet sei. Diese Grundstimmung sei «entrückend zu den Göttern und einrückend in die Erde zugleich» (GA 39, 140) und formiere in dichterischer Gestalt dasjenige, was Vaterland im Sinne der Wahrheit eines Volkes zu nennen sei: «Die Wahrheit des Volkes ist die jeweilige Offenbarkeit des Seins im Ganzen, dergemäß die tragenden und fügenden und führenden Mächte ihre Ränge empfangen und ihre Einstimmigkeit erwirken. Die Wahrheit eines Volkes ist jene Offenbarkeit des Seins, aus der heraus das Volk weiß, was es geschichtlich will, indem es sich will, es selbst sein will.» (GA 39, 144) In einer im Kolleg vom WS 1941/42 begegnenden «Zwischenbemerkung über drei Mißdeutungen von Hölderlins Wendung zum ‹Vaterländischen›» (vgl. GA 52, 140ff., hier: 140; bei H. kursiv), wie sie sich seit 1800 fortschreitend vollzogen habe, versucht Heidegger klarzustellen, dass diese weder mit einer

Man ist geneigt, Heideggers Hölderlindeutung völkisch und seinen Vaterlandsbegriff nationalistisch zu nennen. Doch muss registriert werden, dass er bereits während der Zeit des Nationalsozialismus unter Volk keine biologische im Sinne einer Blut- und Bodenideologie und unter Vaterland keine primär nationale Größe verstanden wissen wollte. Sein Volkspatriotismus gab sich ein seinsgeschichtliches Ansehen. Heimat zeichnet sich in erster Linie durch «Nähe zum Sein» (GA 9, 338) aus. Umgekehrt gilt, dass «Heimatlosigkeit … in der Seinsverlassenheit des Seienden (beruht). Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit.» (GA 9, 339)

Durch die «Grunderfahrung der Seinsvergessenheit» (GA 9, 328) sieht der späte Heidegger nicht zuletzt das Naturverständnis der Moderne geprägt, das er als eines der offenkundigsten Zeichen eingetretenen Heimatverlustes wertet. Worin liegt das Wesen der Natur beschlossen, um offenbar zu werden am richtigen Ort und zur rechten Zeit? Nach Urteil des Seinsphilosophen nicht in demjenigen, was Naturwissenschaft und Technik zu erheben vermögen: «Es könnte doch sein», heißt es im Humanismusbrief, «daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt.» (GA 9, 324) Offenbar werde das Wesen der Natur erst, wenn sich an einem Ort zu gegebener Zeit das Sein selbst in ihr lichte, um sich zu beschaulicher Wahrnehmung zu bringen. Durch solches natürliche Seinsgeschick kann dem Menschen, wie Heidegger sagt, mit dem Schicklichen der Dinge dasjenige seiner eigenen Natur aufgehen.

Abkehr vom Griechentum noch mit einer Hinkehr zum Christentum (GA 52, 140: «jedes sorgfältige Nachdenken erkennt, daß diese aus verschiedenen Gründen verkündete christliche Wendung Hölderlins eine Erfindung ist.») noch mit einer Wendung zum «Politischen» gleichzusetzen sei.

5.
Heimischwerden im Unheimischsein

Hölderlin war ein Heimatdichter («er ahnte unsere Heimat»[96]) und «Dichter der modernen Heimatlosigkeit»[97] in einem, Heidegger ein Denker, der Heimweh zum Grundmotiv seiner Philosophie erklärt hat. Was den Dichter betrifft, so ersetzte er seine anfängliche Begeisterung für Vater-, Mutter- und Schwabenland bald schon «durch eine stillere Feier der Heimat, die fast immer ihrer Natur galt und diese als den segenerfüllten Raum verstand, worin alles Schweifende zur Ruhe kommt und der Heimkehrende eine freudige, wache Geborgenheit findet»[98].

96 P. Härtling, Heimkunft, in: Hölderlin-Jahrbuch 25 (1986/87), 1–11, hier: 11; vgl. L. Börsig-Hover (Hg.), Unterwegs zur Heimat. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag, Fridingen 1989.

97 H. C. Gabaudan, Der Fluss und der «heimatlose Sänger», in: Chr. Jamme/A. Lemke (Hg.), «Es bleibet aber eine Spur / Doch eines Wortes». Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins, München 2004, 255–270, hier: 255. Zum Thema «Heimat-Dichtung als Kontrapunkt zur ‹Vaterländischen Dichtung›» und zu Hölderlins verschiedenen Begriffen von Vaterland vgl. 257 ff. und 260 ff.; zu den Stromdichtungen 265 ff. Nach Gabaudan besitzt der Fluss in Hölderlins Dichtung drei zentrale Bedeutungen: Er «symbolisiert den Pilger und folglich den Dichter selbst» (268), «das Vaterland (Schwaben und Deutschland) und seine Geschichte» (ebd.) sowie «Helden und Gott» (269): «Hölderlin erkennt seinen Weg und seinen Auftrag durch die von den Flüssen gekennzeichneten Abschnitte: das Verlassen des Ursprungs, die Wanderung, und d(as) Verschmelzen mit dem Rest der Gewässer im Meer, die Sehnsucht nach einer Umkehr, und die Erkenntnis, daß die Rückkehr an den selben Ursprung unmöglich ist. Dem folgt die Suche nach einem neuen Vaterland in der Dichtung. Denn die Sprache ist die einzig übrigbleibende Heimat für die heutigen ‹heimatlosen› Menschen. Diese ‹Heimatlosigkeit› macht Hölderlin zu einem modernen Dichter.» (270) Zur Analyse der Gründe der Heimatlosigkeit, wie sie nach Urteil Heideggers für den modernen Menschen charakteristisch ist, und insbesondere zur phänomenologischen Untersuchung der das ganze Dasein durchwaltenden Stimmung tiefer Langeweile im Kolleg über Grundbegriffe der Metaphysik 1929/30, welche «die seinsgeschichtliche Bahn (öffnet), in der sich Heideggers Denken ab den dreißiger Jahren bewegen wird», vgl. J. A. Escudero, Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. Zur welterschließenden Funktion der Angst, der Langeweile und der Verhaltenheit, in: Heidegger-Studien 26 (2010), 83–95, bes. 89 ff., hier: 92.

98 W. Binder, Hölderlins Laudes Sueviae. Deutung des hymnischen Entwurfs «Ihr sichergebauten Alpen», in: ders., Hölderlin-Aufsätze, 327–349, hier: 328. «In den anschaulichen Elementen dieses Raumes verbargen sich manche konkreten Züge der heimischen Landschaft, so sehr sich Hölderlin um das reine Wesen der Heimat und

Wie Heimat, die ohne sie nicht denkbar ist, bezeichnet Natur ein Grundwort Hölderlinscher Dichtung. Ihr Begriff ist für sie wesentlich, weil er «den Zusammenhang und das Gefüge von Innigkeit und Trennung thematisiert. ‹Natur› steht für das Umgreifende, das ‹hinter› diesen Trennungen und ‹in› diesen Trennungen ist. Sie bildet so einerseits … mit dem All-Einen eine gemeinsame Sphäre und ist andererseits Teil des Gegensatzes von Natur und Kunst. Sie ist in sich zwiefältig. Sie trägt die Trennung, in die sie selbst eingeht.»[99] Zur Natur der Heimat gehört nach Hölderlin Geschichte und damit die Einsicht, dass das eigene Zuhause ohne die «Gegenheimat im Osten»[100] keinen Bestand hat. Der hesperische Okzident bedarf des Orients wie der Abend des Morgens, um am Ende nicht in Trübnis und nächtlichem Dunkel zu vergehen. Der Ister, wie ihn der Hymnus besingt, bietet dafür ein in seinem rätselhaften Wesen paradigmatisches Zeichen. Denn zwar fließt er von seiner Quelle her ostwärts, scheint aber an manchen Stellen seines oberen Verlaufs fast rückwärts und so zu gehen, als komme er von Osten, um nach Westen zu fließen. So zollt er in Form eines wirksamen Zeichens der orientalen Herkunft westlicher Kultur Tribut, ohne deren Gedächtnis es für den Okzident keine Zukunft gäbe.[101]

Was Heimat heißt, ergibt sich Hölderlin zufolge aus einem differenzierten Zusammenhang von Eigenem und Fremdem, Vergangenheit und Zukunft, wie die Dichtung ihn herstellt; recht eigentlich erst in deren Vorgang und Nachvollzug wird der bergende Raum gestiftet, in dem man

---

ihr allgemeingültiges Bild bemühte. Wo er hingegen in seinen späteren Dichtungen dieses Thema berührt, da ergreift er es mit dem Streben nach Realität und Gegenständlichkeit, das diese Schaffensperiode auszeichnet. Er nennt individuelle Gestalten, Orte und Namen seiner schwäbischen Heimat, zugleich aber rückt er sie in den Horizont seines mythischen Weltverständnisses, so daß Bekanntestes wie unbekannt und Geistigstes sichtbar und dinglich erscheint.» (Ebd.)

99 St. Büttner, Natur – Ein Grundwort Hölderlins, in: Hölderlin-Jahrbuch 26 (1988/89), 224–247, hier: 224 f.

100 W. Binder, a. a. O., 327.

101 Zum Formgesetz von Progreß und Regreß, das nach L. J. Ryan die «Vaterländischen Gesänge» bestimmt, vgl. dessen Untersuchung «Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne», Stuttgart 1960, hier: 316: «Mit diesem Gesetz glauben wir dem Kunstcharakter der neuen Sangart besser beikommen zu können als mit den Kategorien des naiven, heroischen und idealischen Tons. Aber im Grunde erweist sich der Progreß und Regreß als eine weitere Entwicklung des Gesetzes vom Tonwechsel, insofern in seinen gegenteiligen Tendenzen sich das hymnische Äquivalent der odischen Grundform von ‹Wechsel› und ‹Vollendung› erkennen läßt.» Zum Doppelaspekt vaterländischer Vollendung als Ziel menschlichen Bildungsstrebens und Einkehr der Götter in der Ister-Hymne vgl. 359 f.

heimisch zu werden, Bleibe zu finden und eine humane Kultur von bewährter Stetigkeit zu pflegen in der Lage ist. Am heimatlichen Ort kann sich die ganze Welt erschließen, so wie ein Augenblick der Zeit zur Offenbarung des Ewigen zu werden vermag, das Vergangenes und Zukünftiges in sich aufhebt und vereint. Möglich ist dies unter der Bedingung, dass der Raum der Heimat nicht abgezirkelt und mit Ausschließlichkeitscharakter versehen, sondern auf eine innere Mitte hin verdichtet wird, die das universale Ganze repräsentiert und potentiell jeden Menschen zum Einheimischen macht. Man muss in die Fremde gehen und sich von ihr produktiv befremden lassen, um dessen Gewahr zu werden. Nur wer sich auf Wanderschaft begibt, weiß die Heimat zu schätzen. Ohne Exitus kein Reditus und umgekehrt: Es ergibt sich, «daß Hölderlin erst aus der Fremde die Heimat als Heimat erkennen»[102] und dichterisch so gestalten konnte, dass sie sowohl als für jedermann zugänglich als auch in ihrer singulären Individualität erscheint. Wie es dazu kommen kann, bleibt unergründliches Geheimnis und zwar gerade, wenn es sich offenbart: «Heimath. / Und niemand weiß» (vgl. FA Suppl. III, 64f.).

102 W. Binder, Sinn und Gestalt der Heimat in Hölderlins Dichtung, in: ders., Hölderlin-Aufsätze, 76–111, hier: 104. Die Nürtinger Gegend, die Hölderlin als seine eigentliche Heimat ansah, verhalf ihm nach Urteil Binders in zumindest dreifacher Hinsicht zur Ausgestaltung seines dichterischen Weltbilds, zum einen durch eine klare West-Ost-Ausrichtung: «Der Rand des Gebirges, der Fluß und Wind und Wolken, so wie sie hier gewöhnlich wehen, folgen, nicht geographisch genau, aber für unser Empfinden, diesem Zug, der für Hölderlin zuerst der Weg seiner Sehnsucht von Schwaben nach Hellas und dann, in der umgekehrten Richtung und von bestimmten Variationen abgesehen, die Bahn des griechisch-abendländischen Kulturganges gewesen ist.» (100) Den zweiten Nürtinger Einfluss entdeckt Binder in dem, was er «ein Moment der Übergänglichkeit und des Zwischenseins» (ebd.) nennt, das Hölderlins Lebensgefühl und seine Dichterexistenz elementar geprägt habe. «Der Neckar ist hier halb noch der Fluß mit ‹lieblichen Wiesen und Uferweiden›, halb schon der Strom in breiter Ebene, von Pappeln gesäumt und Rebhängen begleitet. Die Albberge schließen sich an sanftere Hügel und tiefere Wälder an und wachsen doch mit ihren Felskronen zu wuchtigen Mauern auf, die an das große Gebirge erinnern. Herbheit und Anmut, idyllische Kleinform und ein Zug ins Große und Weite mischen sich auch in den Obsthängen und Tälern, in den Wäldern und Wiesengründen zwischen Alb und Neckar. Überall ist Übergang von einem zum andern und so die Ahnung vom Ganzen der Welt gegenwärtig. Zum dritten aber erscheint diese Landschaft als eine klar gebaute Ordnung, sie entfaltet sich zwischen zwei Extremen, dem Gebirge und dem Fluß, die für Hölderlin letzte, mythische Gegebenheiten sind. Das Gebirge, das Feste, Ragende und Gegliederte, und der Strom, das Fließende, Vorübergehende und Hinauseilende, Symbole des Raumes und der Zeit. Beide stehen für Hölderlin in einem tiefsinnigen Wechselbezug.» (100f.; vgl. P. Härtling/G. Kurz, Hölderlin und Nürtingen, Weimar 1994, 1–15)

Heimat lässt sich «nicht wie ein gegebenes Objekt bestimmen»[103]. Sie ist gegenwärtig nur im Modus der Absenz als einerseits Vergangenes und andererseits Zukünftiges sowie als ein Zusammenhang aktuell nicht synthetisierbarer Differenz von Eigenem und Fremdem. Am ehesten ahnt, was Heimat ist, derjenige, der sie entbehrt und sich nach ihr sehnt. Der Einheimische hingegen, dem das Empfinden für Heimatlosigkeit abgeht, ist einem Gewohnheitstier zu vergleichen, das sich in Bezug auf Begriff und Wirklichkeit von Heimat ignorant verhält. Wie Ernst Bloch in einer viel zitierten Schlusswendung seines 1938–1947 in den USA geschriebenen, 1953 und 1959 durchgesehenen Werkes «Das Prinzip Hoffnung» sagt: Heimat ist «etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war»[104]. Oder anders: «Die Negation dessen, was als Heimat ursprünglich erscheint, gehört zum Begriff dessen, was Heimat ist.»[105]

Analog zur gründenden Urzeit, von welcher der Mythos spricht, ist die Herkunft von Heimat keiner Prähistorie zu vergleichen, sondern prinzipiell vergangen und nur als grundsätzlich Gewesenes zu vergegenwärtigen. «Einfach – gleichsam ursprünglich oder gar auf einen geographischen Raum beschränkt – ist sie nicht zu haben.»[106] Das Bewusstsein der durch keine Regression behebbaren Entfremdung von ihr, gehört konstitutiv zu ihrem Begriff. Paradise lost: Wie der kreatürliche Urstand, von dem der biblische Schöpfungsbericht handelt (vgl. Gen 2,4 ff.), ist Heimat auf genuine Weise nur in der Wahrnehmung ihres Verlusts und im Übrigen im Modus der Erwartung präsent: «Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die Zukünftige suchen wir.» (Hebr 13,14) Proleptische Antizipationen heimatlicher Zukunft stellen sich nach Hölderlin dort

103 J. Kreuzer, «Heimat. / Und niemand weiß». Hölderlins Heimat und Exil, in: Hölderlin-Jahrbuch 38 (2012/3), 60–87, hier: 61.

104 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, 1628. Zum Begriff der Heimat bei Bloch vgl. im Einzelnen den Beitrag von G. Koch, in: B. Dietschy u. a. (Hg.), Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs, Berlin/Boston 2012, 168–189. Zum Heimat-Begriff in Hölderlins Gedichten vgl. Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin. I. Teil: Die Gedichte. Auf der Textgrundlage der Großen Stuttgarter Ausgabe, Tübingen 1983, 300 f.

105 J. Kreuzer, a. a. O., 62. «Wofür Heimat steht, ist ein Geist, der allem gemein ist und dem es deshalb wesentlich ist, dass er den Fremden sich verweilen lässt. Die Negation, die bewusst wird an dem, was als Fremde Abstand bedeutet – und zugleich jene Sehnsucht grundiert, die im Wort Heimat mitschwingt –, gehört zu ihrem Begriff.» (63)

106 A. a. O., 64.

ein, wo das befremdliche Empfinden des eingetretenen Verlusts in die gewisse Hoffnung seiner möglichen Behebung überführt wird. In diesem Moment kommt zum Vorschein, was Heimat heißt. Leuchtet dies ein, dann erhellt zugleich, warum «die Erfahrungsbewegung (Erfahrungsbewegung im buchstäblichen Sinne) des Exils … zum Sinn von Heimat (gehört)»[107].

Nicht an der Quelle, in der Unmittelbarkeit ursprünglichen Anfangs ist der Geist zu Hause: «Ihn zehret die Heimath. / Kolonie liebt, und tapfer vergessen der Geist.» (StA II, 608, V. 4ff.)[108]. Den zitierten Versen, die Hölderlin für die Schlussstrophe der Elegie «Brod und Wein» vorgesehen und «in der Verborgenheit seiner Entwürfe zurückgelassen» (GA 53, 156) hat, ist in Heideggers Isterkolleg vom SS 1942 ein eigener Abschnitt zu Beginn des dritten Teils gewidmet und zwar als abschließender Beleg dessen, was in Hölderlins Stromdichtungen als das «Gesetz des Heimischseins als eines Heimischwerdens» (ebd.) begegnet. Es besteht Heidegger zufolge «darin, daß der geschichtliche Mensch im Beginn seiner Geschichte nicht im Heimischen vertraut ist, ja sogar unheimisch zu diesem werden muß, um in der Ausfahrt zum Fremden von diesem die Aneignung des Eigenen zu lernen und erst in der Rückkehr aus ihr heimisch zu werden» (ebd.).

Heimischsein ist Heimischwerden im Unheimischsein, ja im Unheimlichen jenseits aller Gewohnheit. Mit dieser wiederholt gebrauchten und vielfach variierten Wendung hat Heidegger den Prozess der Heimatfindung zu umschreiben versucht, wie der Dichter ihn ins Wort fasst,

107 Ebd. Kritisch zu Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Heimat und Exil 69f.

108 Zur Deutungsgeschichte dieser Zeilen und zur Beziehung, die zwischen Kolonie und Heimat, Fremdem und Eigenem, Aus- und Inland, Griechenland, Hellas, Asien einerseits und Suevien, Deutschland, Germanien, Hesperien andererseits waltet vgl. im Einzelnen H. J. Kreutzer, Kolonie und Vaterland in Hölderlins später Lyrik, in: Hölderlin-Jahrbuch 22 (1980/81), 18–46. Was die «Spannweite der Bedeutung von ‹Vaterland› bei Hölderlin» (19) betrifft, so erstreckt sie sich nach Kreutzer «einmal auf die geradezu als ‹Heimat› anzusprechende Kulturlandschaft, der Hölderlin selbst entstammt. Sie kann aber auch weiter ausgreifen. Zunächst auf ein geschichtlich-ideelles Schwaben, das in seiner Erstreckung ziemlich genau dem Herzogtum Schwaben unter den Staufern entspräche. Bisweilen ist aber, vor allem in Hölderlins später Dichtung, ein territorial nicht mehr deutlich faßbares Deutschland oder gar Germanien gemeint, noch darüber hinaus manchmal ein Hölderlin ganz eigener Begriff von Abendland, der die Welt Roms miteinschließt, der von der hellenischen Welt aber eindeutig abgegrenzt ist. Damit nicht genug: das ‹Vaterland› wird unter Umständen nahezu gänzlich spiritualisiert und erscheint als Synonym für eine Totalität, in der das Individuum aufgehoben ist.» (Ebd.)

zur Sprache bringt und geschichtlich werden lässt. «Das unheimische Heimischsein des Menschen auf der Erde ist ‹dichterisch›.» (GA 53, 150) Es liegt nicht vor, es muss gedichtet und aus der Verborgenheit in dem, was lediglich ontisch ist, entborgen werden dergestalt, dass am Seienden das heimatliche Sein selbst hervortrete. Ohne Dichtung vermag der Mensch im Unheimischen nicht heimisch zu werden und keine Heimat zu finden, die ihren Namen verdient. Was das näherhin heißt, hat Heidegger im zweiten Teil seines Isterkollegs an der griechischen Deutung des Menschen in der «Antigone» des Sophokles, zusammen mit Pindar der Hölderlin am meisten entsprechende «Dichter des fremden und alten Landes der Griechen» (GA 53, 61), breit zu explizieren versucht. Im Zentrum steht ein Vergleich der Stromdichtung Hölderlins mit dem Einzugslied des Chores aus der «Antigone» des Sophokles, das «in Hölderlins dichterischem Sagen vom Heimischwerden des Menschen» (GA 53, 63) immer wieder von Ferne rauschend anklinge.

Nach der griechisch-sophokleischen Deutung des Menschen ist dieser, wie Heidegger sagt, «*das Unheimlichste des Unheimlichen*» (ebd.).[109] Manches in der Welt des Seienden mag unheimlich scheinen, und einiges ist es auch. Aber der Mensch ist das unheimlichste Wesen, über welches hinaus ein unheimlicheres nicht gedacht werden kann, weil sein Dasein zwar unveräußerlich zur Welt gehört, aber dennoch unheimisch ist in ihr. Heidegger nennt die menschenartige Unheimlichkeit «Unheimischkeit» (GA 53, 93); sie «ist nur dem Menschen möglich, weil er zum Seienden als einem solchen sich verhält und dabei das Sein versteht. Und weil er das Sein versteht, kann er allein auch das Sein vergessen.» (GA 53, 94) In der Seinsvergessenheit, die auch ein unendliches Verhalten zum Sein ist, wenngleich ein in sich verkehrtes, kehrt sich der Mensch vom eigenen Wesen ab und veräußert sich an das «Man».

109 Der Mensch ist im Guten wie im Bösen ein unheimliches Wesen, im Guten unheimlich gut und im Bösen unheimlich böse, wobei das Unheimliche «nicht eindruckshaft verstanden, sondern aus dem Un-heimischen begriffen werden (will), welches Unheimische der Grundzug des Aufenthaltes des Menschen inmitten des Seienden ist» (GA 53, 113). Lediglich eindruckshaft verstanden ist das Unheimliche, wenn man es der Sphäre des Gefühls oder dem Unbewusst-Irrationalen zuweist; weil es in der Unheimischkeit des Menschen in der Welt gründet, ist dessen ganzes Wesen von ihm beeinflusst, Bewusstsein und Selbstbewusstsein inbegriffen. Bewältigen kann der Mensch die Unheimlichkeit seines Wesens nur, wenn er im Unheimischen heimisch wird und die Faktizität seines grundlosen Geworfenseins in die Welt in seinen Daseinsentwurf integriert und ja sagt zu sich selbst und dem auf Nichts gegründeten Sein, welches ihm gegeben ist.

Die Katastrophe, wie Heidegger die Abkehr von eigentlicher Existenz hin zur uneigentlichen nennt, führt zwangsläufig dazu, «daß ihm (sc. dem Menschen) das Heimische zur leeren Irre wird, die er mit seinem Umtrieb ausfüllt» (ebd.). Statt die Zeitlichkeit seines Daseins tapferen Mutes auf sich zu nehmen und das Zeitliche antizipativ zu segnen, sucht der uneigentlich existierende Mensch die Zeit zu vertreiben und hastig von einem Ort zum anderen zu eilen, um überall, in Wahrheit aber nirgends zu Hause zu sein. Grundfalsch wäre es nach Heidegger, diese Feststellung moralistisch aufzufassen. Erschließt sich ihm das Sein aus seiner Verborgenheit heraus und unter Wahrung seines Geheimnisses nicht selbst und von sich aus, kann der in der Welt heimatlose Mensch nicht anders als uneigentlich, nämlich in Selbstpreisgabe an das «Man» existieren. Aus diesem verhängnisvollen Geschick kann ihn kein Seiendes, was immer es sei, retten, sondern nur das Sein selbst, von welchem der Dichter kündet und dessen der Denker, der seinen Namen verdient, (die dichterische Sage hörend) eingedenk ist.

Heimat ist nur durch Heimischwerden im Unheimischen und in jenem Unheimlichen zu gewinnen, welches das Ureigene befremdlich umgibt. Diesen Prozess gilt Heidegger zufolge «die einzige Sorge der Dichtung Hölderlins, die in die Gestalt der ‹Hymne› eingegangen ist» (GA 53, 60)[110]. Dabei ist unter dem, was «man ‹Hymnen› nennt» (GA 53, 1; vgl.

110 Um ein Zusatzbeispiel zu geben: Zum Andenken an Hölderlin hielt Heidegger bei der Feier des 100. Todestages des Dichters in der Aula der Universität Freiburg im Breisgau am 6. Juni 1943 eine Rede zu dem Gedicht «Heimkunft – An die Verwandten» (GA 4,13–31), das «eine Fahrt über den See ‹von schattigen Alpen her› nach Lindau» (GA 4,13) erzählt: «Der Hauslehrer Hölderlin ist im Frühjahr 1801 aus dem thurgauischen Ort Hauptwyl bei Konstanz über den Bodensee nach seiner schwäbischen Heimat zurückgefahren. So könnte das Gedicht … eine Poesie über eine fröhliche Heimreise darstellen.» (Ebd.) Doch wird es sich, wie Heidegger vermerkt, «wohl kaum darin erschöpfen, nur die Ankunft am Ufer des ‹Geburtslandes› zu sein» (ebd.). Denn: «Mit der Ankunft hat der Heimkehrende die Heimat noch nicht erreicht.» (Ebd.) Auch die Einheimischen müssen, um in der Heimat heimisch zu sein, «das Heimischwerden erst lernen» (GA 4, 14). Ohne Gang in die Fremde mit allem dazugehörigen Befremden bis hin zur Entfremdung kann es Ankunft im Herkünftigen nicht geben. Die unmittelbare Nähe zum Ursprung muss verloren gehen, damit aus der Verlassenheit heraus Heimkunft möglich sei. Einkehr in die Heimat ist Wiederkehr. «Wiederkehren kann nur, wer vordem und vielleicht schon eine lange Zeit hindurch als der Wanderer die Last der Wanderung auf die Schultern genommen hat …» (GA 4, 23f.) Dies gibt der Dichter im Gedicht zu verstehen, damit im Verstehen für jeden je nach der ihm schicklichen Weise die Heimkunft sich ereigne (vgl. GA 3, 31). – Nach gut zwei Wochen, am 21. Juni 1943, hat Heidegger seine «Heimkunft»-Rede am selben Ort, der Freiburger Universitätsaula, wiederholt. In einer eigens verlesenen «Vorbemerkung zur Wiederholung der Rede» (GA 4, 193f.) konstatiert er,

GA 53, 13f.), «kein fertiges literarisches oder poetisches Schema» (GA 53, 60) zu verstehen. Vielmehr gilt, dass der Hymnus sein «Wesen aus dem Sagen des Kommens in das Eigene erst selbst bestimmt» (ebd.). Seine Form koinzidiert insofern vollkommen mit dem zu dichtenden Gehalt. Beide, hymnische Form und hymnischer Gehalt, erfüllen und vollenden sich, wenn sie Heimat hervorrufen und den Menschen heimisch werden lassen im Unheimischen, damit er aus befremdlicher Fremde heraus in sein Eigenes gelange.

Was aber ist das Eigene, dessen Advent Hölderlin hymnisch besingt, in concreto? Die Antwort auf diese Frage steht für Heidegger im Sommer 1942 zweifelsfrei fest: «Das Eigene ist das Vaterländische der Deutschen» (ebd.), die durch Begegnung mit der fremden Welt des Ostens[111] und namentlich durch Vermittlung der Griechen zu sich und ihrer abendländischen Sendung gefunden haben. Um in ihrem Vaterland und «bei der Mutter Erde» (ebd.), bei «Hertha», wie es im Ister-Hymnus heißt, heimisch zu werden, hätten sie der produktiven Befremdung namentlich durch die Griechen und ihre Dichter bedurft, unter denen insbesondere Pindar und Sophokles in Hölderlins Hymnendichtung immer wieder präsent seien. Namentlich ihre Dichtung stehe für das Griechentum als das «Fremde des geschichtlichen Menschentums der Deutschen» (GA 53, 67), an das sich zu entäußern die Bedingung der Möglichkeit dafür sei, wahrhaft ins Eigene zu gelangen und beständige Heimat zu finden in ihm.

Heidegger legt Wert auf die Feststellung, dass das Griechentum «nicht das Gleiche oder gar das Selbe wie das ‹Deutschtum›» (ebd.), sondern diesem von Hause aus fremd sei. Hölderlins Bezug zu ihm sei daher, «in

dass im Grunde «(a)lle Gedichte des in sein Dichtertum eingegangenen Dichters … Gedichte der Heimkunft» (GA 4, 193) seien.

111 «Hölderlins Orientkonzepte und der deutsche Orientalismus um 1800» sind Gegenstand der gleichnamigen Studie von B. Burdorf, in: Hölderlin-Jahrbuch 38 (2012/13), 88–114. Burdorf weist Hölderlins Unabhängigkeit «von allen konventionellen Vorstellungen des Orients» (113) auf, wie sie in seiner späten Lyrik vollends gegeben sei. In den Hymnen ab 1800 werde ein kultureller Zusammenhang hergestellt, der von Indien über Griechenland in die hesperische Heimat des Dichters reiche und umgekehrt. Am Lauf der Donau lasse sich diese Kulturbewegung nach Maßgabe der Ister-Hymne ablesen. Vgl. ferner: E. Kocziszky, Hölderlins Orient, Würzburg 2009 sowie A. Honold, Hölderlins Orientierung. Poetische Markierungen eines kulturgeographischen Richtungssinns, in: ders./M. Köppen (Hg.), «Die andere Stimme». Das Fremde in der Kultur der Moderne, Köln/Weimar/Wien 1999; ders., Nach Olympia. Hölderlin und die Erfindung der Antike, Berlin 2002; ders., Ströme, Züge, Richtungen. Wandern und Wanderungen bei Hölderlin, in: H. Böhme (Hg.), Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext, Stuttgart/Weimar 2005, 433–455.

Schlagworten gesagt, weder klassisch, noch romantisch, noch metaphysisch» (ebd.), sondern seinem Wesen nach auf Gegensätzliches ausgerichtet. «Denn erst dort», so heißt es, «wo das Fremde in seiner wesenhaften Gegensätzlichkeit erkannt und anerkannt ist, besteht die Möglichkeit der echten Beziehung, und d. h. der Einigung, die nicht wirre Vermischung, sondern fügende Unterscheidung ist. Wo es dagegen nur dabei bleibt, das Fremde zurückzuweisen oder gar zu vernichten, geht notwendig die Möglichkeit des Durchgangs durch das Fremde und damit die Möglichkeit der Heimkehr ins Eigene und damit dieses selbst verloren.» (GA 53,67 f.)

Als abschreckendes Beispiel eines Eigenes und Fremdes gleichschaltenden Egalitarismus wird wiederholt und nach 1945 vor allem «die angelsächsische Welt des Amerikanismus» (ebd.) angeführt, die entschlossen sei, «Europa, und d. h. die Heimat, und d. h. den Anfang des Abendländischen, zu vernichten» (ebd.). Um dagegen gewappnet zu sein, gelte es, auf Hölderlins Sage und seine dichterische Zwiesprache mit den in der Ferne nahen Griechen sorgsam zu hören, da das Dichten dieses Dichters vom geschichtlichen Geschick des abendländischen Menschen nicht nur künde, sondern es selbst sei (vgl. GA 53, 79). Abendländisches Menschentum, zu dessen Realisierung Heidegger zufolge das junge Deutschland in Kontrastharmonie mit den alten Griechen durch Hölderlin berufen sei, hat im Kampf mit einem – in Globalisierung begriffenen – Amerikanismus zu verhindern, dass die Erde aufhöre, mögliche Heimat für Menschen überhaupt zu sein. In diesem Sinne sei es geschichtliches Geschick des alten Europas und der Deutschen zumal, eine weltgeschichtliche Mission zu erfüllen und zum Offenbarungsmedium des Seins selbst zu werden.

Was Heidegger Amerikanismus nennt, ist nach seinem Urteil paradigmatisch für die Seinsvergessenheit der Moderne, der mit dem Sein und dem seinsgeschichtlichen Sinn von Geschichte auch jenes Heimischwerden im Unheimischen abhanden kam, welches das Wort Heimat verheißt. Neuzeitliches Denken ist der konsequente Ausdruck der Geschichts- und Heimatlosigkeit des modernen, von einer technisch-maschinellen Welt umstellten Menschen geworden. An die Stelle der Heimat trat eine globale Allerweltseinheit, an die Stelle von geschickhafter Geschichte die sog. Historie, die dem Prinzip der Analogie und des Vergleiches folgend durch grundsätzliche Gleichmacherei gekennzeichnet sei. Zur «maßgebenden Selbstgewißheit des historischen Bewußtseins»

(GA 53, 117) und des «sich auf sich selbst stellende(n) Selbstbewußtsein des Menschen» (ebd.) hinwiederum sei das «Politische» im Sinne einer gesellschaftliche Interessen regelnden Staatsordnung getreten, in der für ursprüngliche Gemeinschaft kein Platz mehr sei. Daraus ergebe sich ein Totalitarismus, der nicht, wie naive Gemüter glaubten, «auf der zufälligen Willkür von Diktatoren» (GA 53, 118) beruhe, sondern «im metaphysischen Wesen der neuzeitlichen Wirklichkeit überhaupt» (ebd.) gründe.

Wenn man will, kann man aus Winken wie diesen eine innere Distanzierung Heideggers vom total-totalitären Staat des Nationalsozialismus heraushören, dessen Bewegung er als geistiger «Führer» soeben noch dienstbar war. Wie immer es um sein Streben nach geistiger Führerschaft innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung 1933 bestellt gewesen sein mag: Seit 1934 scheint Heideggers Bemühen dahin zu gehen, dem sich zu einer totalitären Staatstechnokratie entwickelnden Nationalsozialismus eine mythisch-bodenständige Gestalt im Sinne eines nicht unmittelbar naturwüchsig, sondern dichterisch-kulturell gestalteten autochthonen Volkstums zu geben. An diesem Umgestaltungsprozess hält Heidegger auch während der Kriegsjahre (und darüber hinaus) fest; Entwürfe für die Formation einer Gemeinschaft authentischen Deutschtums mit abendländischer Sendung bieten nachgerade die Hölderlinkollegs im Kreis von Erwählten. Seine dezidiert ahistorisch-antihistoristischen Betrachtungen blenden dabei nicht nur faktisch, sondern programmatisch aus, was alltägliche Realität war, um – «blind … für die realgeschichtliche Katastrophe»[112] – einer Umwälzung das Wort zu reden, die angeblich tiefer reicht als alles Historische.

Von Hölderlins dichterischer Sage vernimmt Heidegger die Kunde eines Kommenden und einer inskünftigen Gemeinschaft, in deren «Wir» das Alte vergangen und alles neu geworden ist. Nicht der historisch betrachtet Neuen Welt Amerikas, sondern dem antiken Griechenland, wie es in der germanischen Mitte Hesperiens zu unvergänglichem Leben erstanden sei, gehöre die Zukunft. Wir sind wir und nicht die anderen, jedenfalls nicht diejenigen, die der angloamerikanischen Unkultur frönen und sich in einer vermeintlichen Weltsprache austauschen, die allenfalls zum Gerede, nicht aber zu einem Gespräch tauge. Angloamerikanisches

112 F. Christen, Das Jetzt der Lektüre, 137 unter Verweis auf Ch. Bambach, Heidegger's Roots. Nietzsche, Nation Socialism, and the Greeks, Ithaca u. London 2003, bes. 180–246.

Englisch zu sprechen verbietet sich für einen seiner abendländischen Sendung gewissen Deutschen, ja selbst das Erlernen der griechischen Sprache hat die Aneignung der deutschen zu ihrem höchsten und im Grunde einzigen Zweck: «Wir dürfen die griechische Sprache nur lernen, wenn wir sie aus wesentlicher geschichtlicher Notwendigkeit um der eigenen deutschen Sprache willen lernen müssen.» (GA 53, 81) Man wird nicht umhin können zu sagen, dass Sätze wie diese ein Verhältnis zum Fremden entwerfen, «in welchen dieses zum Vehikel wird, das Eigene in seiner Eigentlichkeit zu ergreifen»[113]. Das Andere des Eigenen ist kein eigentlich starkes Anderes, sondern lediglich dazu da, als transitorisches Moment der Selbstvergewisserung zu dienen. Jeder Ausgang ist auf nichts anderes aus als auf die Rückkehr ins Eigene.[114]

Eine konkretisierende Bestätigung der Annahme, dass er in der Ferne im Wesentlichen sein Eigenes suchte, kann man, wenn man will, in den Texten finden, in denen Heidegger von einem Griechenlandaufenthalt 1962 (GA 75, 213–245) und einer Reise zu den Inseln der Ägäis 1967 (GA 75, 247–273) berichtet. Die Zweifel, «ob uns je noch eine Erfahrung des anfänglich Griechischen gewährt» (GA 75, 219) sei, sind von Anfang an gegeben, um sich im Laufe der Fahrten zu verstärken: «Das Griechische blieb

113 A. a. O., 141.

114 Dass der Ister gemäß Hölderlins Hymne «fast / Rükwärts zu gehen» und so seine Flussrichtung umzukehren scheint, gilt Heidegger als Beleg für sein Exitus-Reditus-Schema mit dem Telos fremdvermittelter Aneignung des Eigenen. Dabei vernachlässigt er allerdings, dass der Dichter das Verhältnis von Eigenem und Fremden in der Donauhymne nicht bipolar, sondern ternär strukturiert. Sein Modell «umfasst nicht nur Griechenland und Hesperien, sondern auch das Fremde des Fremden, den ‹Orient›, der in den Ister-Entwürfen mit der Synekdoche ‹Indus› genannt wird» (a. a. O., 142 f.). Diese «trianguläre Struktur» (a. a. O., 143) ist darauf angelegt, das Anderssein des Anderen als eines Anderen zur Geltung zu bringen und deutlich zu machen, dass das Eigene immer nur als das Andere eines Anderen zu sein und in seine Eigentlichkeit zu gelangen vermag. Dies entgeht Heidegger: Sein «binäres Schema, das auf ein ‹Heimischwerden› zielt, ist ungeeignet, diese trianguläre Struktur zu erfassen. Gerade im Verhältnis zum Fremden entsprechen sich das Denken von Hölderlin und Heidegger nicht.» (Ebd. Zur Scheinbarkeit des betonten Rückwärtsfließens des Isters, die jedem Versuch eines direkten Rückgangs aus der Fremde zur Quelle Einhalt gebietet, vgl. 143 f. Dass Hölderlins Spätdichtung ein wesentlich anderes Verständnis vom Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem eröffnet als Heideggers Auslegung, sucht Christen an der Eigentümlichkeit ihrer Sprache zu belegen: «Hölderlins Sprache ist, als Dichtung, selbst auf fremde Weise gefügt und widersteht gerade deshalb Heideggers Erläuterungen.» [144] Christen plädiert entsprechend für eine «xenologische» (vgl. 147 f.) Deutung der Ister-Entwürfe: Sie «wird die eigentümliche Sprach- und Schriftgestalt der Manuskripte nicht zu ihrem Hindernis, sondern zu ihrem Gegenstand machen» [148].)

ein Erwartetes, aus der Dichtung der Alten Geahntes, durch Hölderlins Elegien und Hymnen Genahtes, auf langen eigenen Denkwegen Gedachtes.» (GA 75, 224) Heidegger stellt sich selbst die Frage, ob das oft durchdachte griechische Wesen nicht am Ende «gar einer Willkür des Vorstellens entsprungen sei» (GA 75, 221). Allein der Anblick von Delos (GA 75, 231: «die Offenbare, die Scheinende, die alles in ihr Offenes versammelt, alles durch ihr Scheinen in *eine* Gegenwart birgt.») vermag die Zweifel für eine Weile zu beheben[115], bis man ohnehin Abschied von der Ferne nimmt und wieder nach Hause fährt.

Wie verhalten sich bei Heidegger und in seiner Deutung Hölderlinscher Dichtung Eigenes und Fremdes?[116] Sokrates soll einmal geäußert haben, man müsse einer von den delischen Klippentauchern sein, die in der Antike im Ruf standen, zu den besten ihres Faches zu gehören, um Heraklits in schwer verständlicher Sprache vorgetragene Gedanken zu ergründen. Ähnliches ließe sich in Bezug auf Heideggers Denken und seiner Hölderlininterpretationen sagen, die Xavier Tilliette mit Explikationen eines im Dunkeln wirkenden Hellsehers verglichen hat.[117] Hat er in ihnen Eigenes und Fremdes in ein durchschaubares Verhältnis gesetzt, das sich eindeutig aufklären lässt? Klarheit ist immerhin über Heideggers Bezug zu Heraklit zu gewinnen, mit dem er sich zeitlebens in enger Geistesgemeinschaft verbunden wusste. Man höre: «Der Name Heraklit ist nicht der Titel für eine längst verflossene Philosophie der Griechen. Er ist ebensowenig die Formel für das Denken einer Allerwelts-

115 Vgl. GA 75, 233: «Durch die Erfahrung von Delos erst wurde die Griechenlandfahrt zum Aufenthalt, zum gelichteten Verweilen bei dem, was die Aletheia ist. Sie ist nämlich selber der Bereich des entbergenden Bergens, der Aufenthalt gewährt: der physis, dem reinen, in sich geborgenen Aufgehen der Gebirge und Inseln, des Himmels und des Meeres, der Gewächse und des Getiers, dem Aufgehen, worin jegliches je in seiner streng geprägten und gleichwohl sanft schwebenden Gestalt erscheint.» Der Bericht über die Ägäiskreuzfahrt in den Pfingsttagen 1967 endet mit den Zeilen: «Am 18. Mai morgens erblicken wir zum zweiten Mal – freilich bei bedecktem Himmel – die kleine und doch alles Wesen des Griechenlandes auf sich versammelnde Insel Delos.» (GA 75, 273)

116 Im Detail beantworten werde ich diese Frage in zwei bislang unveröffentlichten Texten: 1. Gründung und Aneignung des Eigenen. Heideggers Deutung des Worts vom rückwärts gehenden Heimatstrom in Hölderlins Isterhymne; 2. «Andenken». Heidegger und Henrich zu Hölderlins Gedicht.

117 Vgl. X. Tilliette, Hölderlins Empedokles im Lichte Heideggers, in: P. Trawny (Hg.), a. a. O., 149–161, hier: 149. Vgl. in diesem Zusammenhang auch a. a. O., 163–179: H. Schmid, Geschick und Verhältnis des Lebendigen. Die griechische Sphäre zwischen Heidegger und Hölderlin.

menschheit an sich. Wohl aber ist es der Name einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen.» (GA 39, 134) Auf das Problem des Verhältnisses von Eigenem und Anderem bezogen, spricht die von Heidegger vorgenommene Bestimmung seiner Beziehung zu Heraklit eher für eine Abgrenzungsstrategie und für das Bestreben, das Anderssein des Anderen nicht stark zu fassen, sondern in den Dienst der Selbstvergewisserung zu stellen. Vergleichbares kann in Bezug auf Heideggers Hölderlinrezeption in Anschlag gebracht werden. Diente sie vor 1945 u. a. dazu, Deutschland vom Rest der Welt abzuheben, so sollte sie nach der deutschen Weltkriegsniederlage in den Dienst einer abendländischen Mission im Kampf gegen einen um sich greifenden Amerikanismus gestellt werden, den Heidegger für den Inbegriff des Geschichtslos-Ungeschichtlichen hielt und für derart «katastrophenhaft, wie es keine Natur je sein kann» (GA 53, 179). Das kurz nach Kriegsende konzipierte «Abendländische Gespräch» weist in diese Richtung. Zuvor jedoch und um keine voreiligen Festlegungen zu treffen, sei noch ein Wort zu Heraklit gesagt.[118]

Von dem aus dem ionischen Ephesus stammenden vorsokratischen Denker wird bei Aristoteles (De partibus animalium A5, 645 a 17) erzählt, er sei einst am Ofen gestanden, um sich zu wärmen. Angereiste Besucher seien beim Anblick des berühmten Philosophen überrascht stehen geblieben, da sie Spektakuläreres erwartet hatten. Doch Heraklit habe die Zaudernden herbeizutreten geheißen und zwar mit den Worten: «Auch hier nämlich wesen Götter an.» Heidegger hat in seinem «Brief über den ‹Humanismus›» aus dem Jahr 1946 auf diese Erzählung direkten Bezug genommen und sie mit einigen Bemerkungen versehen: «Die Menge der fremden Besucher ist in ihrer neugierigen Zudringlichkeit zum Denker beim ersten Anblick seines Aufenthaltes enttäuscht und ratlos. Sie glaubt, den Denker in Verhältnissen antreffen zu müssen, die gegen das übliche Dahinleben der Menschen überall die Züge der Ausnahme und des Seltenen und darum Aufregenden tragen. Die Menge hofft, durch ihren Besuch bei dem Denker Sachen zu finden, die – wenigstens für eine gewisse Zeit – den Stoff zu einem unterhaltsamen Gerede liefern. Die

118 Zu Hölderlin und Heraklit vgl. im Einzelnen D. Bremer, «Versöhnung ist mitten im Streit». Hölderlins Entdeckung Heraklits, in: Hölderlin-Jahrbuch 30 (1996/97), 173–199. Ferner: W. F. Otto, Hölderlin und die Griechen, in: Hölderlin-Jahrbuch 1948/49, 48–65.

Fremden, die den Denker besuchen wollen, erwarten, ihn vielleicht gerade in dem Augenblick zu sehen, da er, in den Tiefsinn versunken, denkt. Die Besucher wollen dies ‹erleben›, nicht etwa um vom Denken betroffen zu werden, sondern lediglich deshalb, damit sie sagen können, einen gesehen und gehört zu haben, von dem man wiederum nur sagt, daß er ein Denker sei.» (GA 9, 355) Der Haltung der Zuschauer stellt Heidegger die alltägliche Erscheinung des Philosophen in der «Dürftigkeit seines Lebens» (GA 9, 356) gegenüber. Gemäß seinem Geheiß wird nachgerade am gewöhnlichen Ort, der aller Außerordentlichkeit entbehrt, das Göttliche in seiner Ungeheuerlichkeit präsent.

Heidegger hatte an früherer Stelle seines Humanismusbriefes bereits notiert, dass der Sache des Denkens nicht dadurch gedient sei, dass man Denker bewundere, und «ein Gerede über ‹die Wahrheit des Seins› und über die ‹Seinsgeschichte› auf die Bahn» (GA 9, 344) bringe: «Alles liegt einzig daran, daß die Wahrheit des Seins zur Sprache komme und daß das Denken in diese Sprache gelange. Vielleicht verlangt dann die Sprache weit weniger das überstürzte Aussprechen als vielmehr das rechte Schweigen. Doch wer von uns Heutigen möchte sich einbilden, seine Versuche zu denken seien auf dem Pfad des Schweigens heimisch? Wenn es weit geht, könnte unser Denken vielleicht auf die Wahrheit des Seins hinweisen, und zwar auf sie als das zu Denkende. Sie wäre damit eher dem bloßen Ahnen und Meinen entzogen und dem rar gewordenen Handwerk der Schrift zugewiesen. Die Sachen, an denen etwas ist, kommen, auch wenn sie nicht für die Ewigkeit bestimmt sind, selbst in spätester Zeit noch rechtzeitig.» (Ebd.) Hölderlins Sage kommt in Wort und Schrift nach Heideggers Urteil stets zur rechten Zeit. In, mit und durch sie wird ein Denken Ereignis, das weder theoretisch noch praktisch ist, sondern vor dieser Unterscheidung statthat. «(D)ieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig, weil vom Sein in die Wahrnis seiner Wahrheit geworfen und für sie in den Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es seine Sache sagt. Der Sache des Denkens gehört je geschichtlich nur eine, die ihrer Sachheit gemäße Sage. Deren sachhaltige Verbindlichkeit ist wesentlich höher als die Gültigkeit der Wissenschaften, weil sie freier ist. Denn sie läßt das Sein – sein.» (GA 9, 358)

Hölderlins Dichtung lässt dem Denken Wohnung finden im Hause des Seins. Darin liegt ihre wahre Größe jenseits aller Kunstfertigkeit. Es

bringt für das Denken und im Verein mit ihm das Unausgesprochene zur Sprache, das stillschweigend aller Theorie und Praxis zugrundeliegt, wenn sie vernünftig und sinnvoll sein soll: das Sein, wie es an sich selbst und in ontologischer Differenz zu allem Seienden ist. Ob bzw. inwiefern sie zur Erfüllung dieser von ihr selbst gehegten Erwartung beigetragen hat, ist die entscheidende Frage an Heideggers Hölderlininterpretation. Dient sie dem Anbruch des hesperischen Tages, von dem die Isterhymne kündet, und entspricht sie dem hermeneutischen Grundsatz, wonach Hölderlins Abendland nicht regional als Okzident im Unterschied zum Orient zu denken sei, «nicht bloß als Europa, sondern weltgeschichtlich aus der Nähe zum Ursprung» (GA 9, 338)?[119]

119 Vgl. GA 9, 341: «Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher Subjektivismus. Der Nationalismus wird durch den bloßen Internationalismus nicht überwunden, sondern nur erweitert und zum System erhoben. Der Nationalismus wird dadurch so wenig zur Humanitas gebracht und aufgehoben, wie der Individualismus durch den geschichtslosen Kollektivismus.»

6.
Abendländisches Gespräch

Kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs und dem erfolgten Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes, von dessen Machtergreifung er sich für Deutschland so vieles erhofft hatte, versuchte sich Martin Heidegger erneut an einer Auslegung von Hölderlins Ister-Hymnus. Er verwendet dazu eine an die platonischen Dialoge erinnernde Form. Das nicht zum Abschluss gebrachte «Abendländische Gespräch» zwischen zwei nicht näher bezeichneten Partnern, einem Älteren und einem Jüngeren, entstand 1946/48 und blieb zu Lebzeiten des Philosophen unveröffentlicht. Publiziert wurde es erst im Jahr 2000 und zwar im 75. Band (III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes) der Gesamtausgabe der Heideggerschen Werke (GA 75, 57–196).[120]

Im abendländischen Gespräch wird nach Heideggers eigenen Angaben «immer vom Selben» (GA 75, 158) gesprochen, nämlich vom Abendland und vom Jetzt und Hier, vom «Jetzt-Hier» (GA 75, 157) seines Kommens, welches Hölderlins Ister-Hymnus besingt, ja herbeisingt. Das Gedicht gilt dem «Zeit-Ort des sich vollendenden Geschicks» (ebd.), das

120 Vgl. zusammenfassend D. Lüders, «Das abendländische Gespräch». Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen, in: Hölderlin-Studien 20 (2004), 35–62, bes. 53ff. Beide, Hölderlins Dichtung und Heideggers Denken, zeigen, so Lüders, «dem Menschen Wege, die ihm, wenn er sie ginge, die Heimkunft in sein zu gewinnendes Wesen ermöglichen würden» (36). Doch verhallten die Stimmen der Dichter und Denker im «Weltalter der vollendeten Verwahrlosung» (57), in dem der Mensch das Sein und mithin sein eigenes Wesen vergessen zu haben scheine, zumeist ungehört. Als offenkundigstes Indiz aktueller Seinsvergessenheit wird nach 1945 von Heidegger die Globalisierung unbeschränkter Macht neuzeitlicher Subjektivität geltend gemacht. Vgl. dazu die kritische Bemerkung von D. Henrich, Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit, in: H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt 1976, 303–313, hier: 307: «Es ist die Meinung vieler, neuzeitliche Philosophie lehre grundsätzlich die unbeschränkte Macht der Subjektivität. Doch ist diese These kaum irgendwo überzeugend zu belegen, – gewiß nicht aus Cartesius, aus Spinoza, Kant, Hegel und Nietzsche, die alle einen Gedanken von einer Wirklichkeit anstreben, die sich im bewußten Subjekt manifestiert. Die Bedeutung der Modernität als grenzenloser Wille des Subjektes zu sich selber unterliegt daher selber der Beschränkung, die sie dem modernen Bewußtsein zu Unrecht unterstellt.»

Gespräch, welches in sein Singen einstimmt, der kommenden abendländischen Geschichte, wie sie vom Schicksal gefügt ist. Zu sprechen ist das Gespräch, wie ausdrücklich gesagt wird, «nur in der Sprache des Abendlandes» (GA 75, 158), «die im Gespräch», wie es weiter heißt, «vielleicht erst gebaut wird» (ebd.). Geschehen kann dies nach Heidegger nur im gehorsamen Hören auf den Sang und Klang, den Hölderlin in der Ister-Hymne mit dem ersten Wort der Anfangsstrophe anstimmt und zwar in jenem «verhaltenen Ton»(GA 75, 159), der dem Singen und Sagen von Zeit und Raum des Abendlandes gemäß ist.

Heideggers öffentliche und publikumswirksame Auseinandersetzung mit Hölderlin reicht, wie erwähnt, zurück in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts. Sie beginnt «ein halbes Jahr, nachdem er (sc. Heidegger) sein Amt als Rektor der Freiburger Universität niedergelegt hat im Wintersemester 1934/35 mit der Vorlesung *Hölderlins Hymnen ‹Germanien› und ‹Der Rhein›*»[121] (GA 39). Aus dem ersten Kolleg ging der programmatische Text «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» hervor. In den Kriegsjahren liest er abermals über Spätwerke des Dichters, über dessen Hymne «Andenken» im WS 1941/42, über die Ister-Hymne im SS 1942, also «just in der Zeit …, als im März 1942 die ersten Deportationszüge aus der Slowakei und Frankreich nach Belżec und Auschwitz rollten»[122]. Man muss sich die Daten vor Augen führen, um auch nur annähernd die Folgen ermessen zu können, die Heideggers Ablösung dessen, was ihm als geschichtlich galt, von der Historie nach sich zog. Kein Wort zum aktuellen Zeitgeschehen, weder jetzt, noch späterhin! Heidegger übergeht es und fährt fort wie bisher.

Aus den beiden Vorlesungen 1941/42 gingen 1943/44 zwei Texte hervor, der eine zu «Andenken», der andere zur Elegie «Heimkunft/An die Verwandten». Heimkunft ist Heideggers Hölderlindeutung zufolge aus der Ferne und Fremde kommende Einkehr ins bevorstehende Eigene, in die künftige Bestimmung des Denkenden, des Volkes der Dichter und Denker. Hölderlin ist nach Urteil des Philosophen der Dichter schlechthin, der Dichter des Dichtens, wie es heißt. Als solcher hat er, so Heidegger im Kolleg von 1934/35, «eine einzigartige geschichtliche Stellung und Sendung. Wir begreifen diese, indem wir sagen: Er ist der Dichter der

121 J. Buchheim, Heidegger, in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 432–438, hier: 433.
122 R. André, Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin, Hamburg 2001, 128.

Deutschen. Aber Klopstock und Herder, Goethe und Schiller, Novalis und Kleist, Eichendorff und Mörike, Stefan George und Rilke sind doch auch deutsche Dichter, gehören auch zu den Deutschen. Doch so meinen wir es nicht. Dichter der Deutschen nicht als genitivus subiectivus, sondern als genitivus obiectivus: der Dichter, der die Deutschen erst dichtet.» (GA 39, 220)[123]

Als «Dichter der künftigen Deutschen» (GA 39, 221) ist Hölderlin nach Heidegger kein deutscher Dichter neben anderen; jeder Versuch, seine Dichtung «im Klassizismus oder in der Romantik oder zwischen beiden unterzubringen» (ebd.), müsse zwangsläufig scheitern. Denn Hölderlin ist einzig und in der Einzigartigkeit seiner Mission allem Überkommenen einschließlich des Gegensatzes von Christentum und Heidentum entnommen. Seine Sendung erfüllt sich darin, Deutschland seiner geschichtlichen Bestimmung zuzuführen. Nun wissen wir, heißt es gegen Schluss der Freiburger Vorlesung vom WS 1934/35, wer dieser Mann, der Dichter von «Germanien» und «Rhein» sowie der in ihren Kontext gehörenden Geschichte sei: «jener und ein solcher, der in der Mitte des Seyns ausharren muß, um an diesem Ort die Begegnisse der Götter zu übernehmen und so das Wohnen der Menschen auf der Erde, ihre Geschichte, zu stiften. Geschichte aber ist immer einzige Geschichte je dieses Volkes, hier des Volkes dieses Dichters, die Geschichte Germaniens. Indem wir und sofern wir wissen, wer der Mann seinem Wesen nach ist, haben wir das erreicht, was wir suchten: *den metaphysischen Ort der Hölderlinschen*

123 Zur Thematik «Heidegger und die Dichtung» vgl. u. a. die einzelnen Beiträge im gleichnamigen Heidegger-Jahrbuch 8, Freiburg i. Br./München 2014. Zu der in «Wozu Dichter?» anlässlich des 20. Todestages von Rilke im Jahr 1946 vorgetragenen Auslegung von dessen später Dichtung, namentlich der «Duineser Elegien», vgl. M. Tatari, Wirken der Wahrheit des Seins. Die Interpretation der Dichtung in Heideggers Rilke-Lektüre, in: a. a. O., 152–159. Die «Frage, ob Rilke ein Dichter in dürftiger Zeit sei, (wird) am Ende offen gelassen, während dieses Prädikat Hölderlin im selben Zuge unumwunden zugestanden wird» (152). Dessen Wort – und möglicherweise dessen Wort allein – sei im Stande, «der Philosophie eine übermetaphysische Zukunft zu zeigen, weil es den Ursprung des Denkens in einem den griechischen Anfängen wirklich entsprechenden Ursprung zu verorten vermag» (S. Venezia, Die unerwartete Nähe der Ferne. Zum Verhältnis zwischen Heidegger und Rilke, in: a. a. O., 137–151, hier: 137). Auch Goethe kann nach Heideggers Urteil nicht mit Hölderlin konkurrieren: «Goethe ist kein Dichter des Anfänglichen, des Stoßes, sondern, so sehr er ihn aufnimmt, der geprägten Form, die lebend sich entwickelt, eines Weltspiels in Natur und Weltgeschichte, das Heidegger – wenngleich an exponierter Stelle – in der abendländischen Metaphysik verortet.» (H. Seubert, Heidegger und Goethe: Ein Gespräch unter Abwesenden?, in: a. a. O., 205–216, hier: 216).

Dichtung. Das ist die Mitte des Seins selbst, das Seyn der Halbgötter, das Seyn des Mannes, unseres Dichters.» (GA 39, 287 f.) Auf diesen cantus firmus bleiben die Vorlesungen in allen ihren Themenvariationen gestimmt.

Bezüglich der politischen Implikationen der Heideggerschen Hölderlindeutungen während der Zeit des Nationalsozialismus gehen die Meinungen der Interpreten weit auseinander. Während die Apologeten der reinen Lehre aus Orthodoxiegründen die Frage tendenziell ausblenden, wird sie von denen, die sie aufgreifen, mit Verweis entweder auf eine im philosophischen System selbst angelegte, sich über mögliche Modifikationen hin kontinuierlich durchhaltende Faschismusaffinität oder auf eine Selbstkorrektur beantwortet, «mit der sich Heidegger nach Niederlegung seines Rektorats aus seine(n) tiefen Verstrickungen in den Nationalsozialismus zu befreien sucht»[124]: Schließlich verherrliche er Hölderlin als Dichter und Stifter des *künftigen* Deutschlands sowie des *kommenden* Wesens der Deutschen, an dem Europa und die Welt genesen sollen.

Wie immer man die politischen Implikationen von Heideggers Hölderlindeutung in den Jahren des deutschen Nationalsozialismus zu werten und darüber hinaus das Grundsatzproblem zu beurteilen hat, wie viel an Hölderlins genuiner Dichtung in den Auslegungen des Denkers enthalten ist bzw. erhalten bleibt: «Kennzeichnend für Heideggers Denken nach 1945 ist, daß die Koordinaten, in denen er nun denkt, sich gleichermaßen ausdehnen und verengen, so daß sein Hauptaugenmerk nicht mehr auf dem *deutschen* Dasein liegt. Die Kategorie des *Volkes* ist für Heidegger nach 1945 offensichtlich nicht mehr opportun. Statt dessen konzentriert er sich (wieder) auf den Menschen in seiner Endlichkeit, den er mit Hölderlin als den Sterblichen bestimmt. Andererseits erweitert Heidegger die Dimensionen, indem er nicht mehr von Deutschland in Europa, sondern global vom ‹Weltalter› und ‹Weltaugenblick›, von der ‹Weltgeschichte›, von der ‹Weltmeinung› und vom ‹Weltmarkt› spricht.»[125] Die Welt nach 1945 sieht Heidegger in tiefer Nacht versunken. In Anbetracht eines siegreichen Angloamerikanismus, der eine globale Gleichschaltung und Technisierung von kosmischen Ausmaßen zu bewirken drohe, in der alles entarten müsse, bleibe als einzige Hoffnung

124 I. Buchheim, a. a. O., 436.
125 R. André, a. a. O., 128.

der Anbruch eines neuen hesperischen Tages, wie Hölderlins Dichtung und seine Ister-Hymne ihn verkünde.

Heidegger warnt in seinem sog. Abendländischen Gespräch ausdrücklich davor, sich durch die von späterer Hand über den Hymnus gestellten Titel «Der Ister» eine Vormeinung über den Ort aufdrängen zu lassen, den das Gedicht dichtet und den es ohne Dichtung so gar nicht gäbe. Der «geläufigen Ansicht, der Gesang enthalte eine poetische Umschreibung und Ausdeutung einer sonst schon und an sich bestehenden und also bekannten Landschaft» (GA 75, 79), wird eine klare Absage erteilt. Blind sei «jede Landschaftschilderung und jede Erdbeschreibung …, jede Ortsangabe ohne Boden und Anhalt, wenn nicht die Dichtung zuvor Strom und Land ins Offene gerufen, ja dieses erst geöffnet und das Erscheinen von Strom und Land, in ihrem Wesen nämlich, sagend gefügt hat» (GA 75, 82f.). Doch wird das Wesen des Stromes, das die Ister-Hymne dichtet, von der Erscheinung der Oberen Donau, deren Realität sich für jedermann in Erfahrung bringen lässt, auch nicht einfachhin abgelöst. «Gehen wir hier am Ufer dem Strom entlang seiner Quelle zu im Abendlicht, weil uns der Stromgesang des Dichters hierher gebracht oder erinnern wir uns nur darum des Ister-Gesanges, weil wir, ich weiß nicht wie, in das Tal dieses Stromes gelangt sind? Wer vermag darüber etwas Rechtes zu wissen, was hier Ursache ist und was Wirkung?» (GA 75, 63)

In den Anfängen des Gesprächs, das an den Uferpfaden der vom Isterhymnus besungenen Oberen Donau geführt wird, fragt der Ältere den Jüngeren, ob er nicht schon bemerkt habe, wie das Strömen des Flusses «zuweilen eilig ankommt und dann an eine stille Uferstelle unwiderstehbar hingezogen wird, wo der Fels steil aus den dunklen Wassern ragt, aber zugleich in eine scheue Bucht sich zurücknimmt, als sollte deren milde Ausrundung den gestillten Strom im Arm behalten, damit er dort in seiner eigenen Tiefe ruhe, die sich gern an solchen Felsstellen öffnet?» (GA 75, 61) Das Verweilen des Stromes und die Tatsache, dass seine Wasser «an unvermuteten Stellen immer wieder zurückfließen zur Quelle» (GA 75, 64),[126] der auch die Gesprächspartner stromaufwärts entgegenge-

126 Über den rätselhaften Gang der Ister als eines «fast rückwärtsfließenden Stromes» (GA 53, 179) hatte sich Heidegger im Kolleg vorzugsweise unter Bezug auf das Verhältnis von Eigenem und Fremdem und die geheimnisvolle Verborgenheit ihres Ineinanders geäußert: «Der Ister geht fast rückwärts, weil er, an der Quelle bleibend, bei ihr vom Osten her angekommen. Im Zögern erscheint das Strömen nach der einen *und* nach der andern Richtung. Nach keiner der beiden Richtungen ist das Strö-

hen, wird als Gleichnis gelesen und als hermeneutische Anweisung zu rechtem Deuten, das immer wieder innezuhalten und Rekapitulationen vorzunehmen habe, damit das zu Deutende selbst zu Wort komme und sich zur Sprache bringe.

Deutung von Dichtung hat sich zurückzunehmen, so wie die Dichtung des Stromes selbst schon eine Tendenz zur Selbstzurücknahme aufweist, damit der Stromgeist selbst sich zu verstehen gebe. «D. J. Im Element des Stromgeistes weht uns einstige Liebe durchs Herz und verweht alles Wollen in die Gelassenheit zur Huld, die alles Wesen be-freyt. D. Ä. Ich spürte dies, als wir neulich beim Abendlicht in den kühlenden Wassern des Stromes schwammen und vom Stromgeist durchfrischt, von ihm umsungen zu unserer Behausung hinaufstiegen. D. J. Aus dem Element des Stromgeistes kommt uns erst das Deutliche entgegen, das wir suchen, wenn wir den Stromgesang deuten, um in der reinen Achtsamkeit auf den Anklang des Wortes zu wohnen, worin die Stille dessen verhält, was rein sich ereignet.» (GA 75, 64 f.)

Wie sich im Zauberglanz der Nacht und im Geheimnis ihrer Stille am ehesten die Sage des Stroms zu Gehör bringt, so kann die Stromdichtung nur verstanden werden, wo das schnelle Wort gemieden und geschwiegen wird. Schweigen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, das Unaussprechliche ins Wort zu fassen und zu Gehör zu bringen; durch Denken auf den Begriff bringen lässt es sich nicht. «D. J. Wo immer wir und solange wir das Denken dem Begreifen gleichsetzen, bleibt überall die Angst, das begrifflose Denken, gesetzt, daß es da überhaupt für ein Denken gelten darf, falle ins Undeutliche und darum Unsichere und deshalb Schwankende und daher Beliebige und daher Willkürliche und darum

men unmittelbar.» (GA 53, 178 f.) Dieses Phänomen sei signifikant für die Bezüge von Eigenem und Fremdem. In vermittlungsloser Unmittelbarkeit lässt sich das Eigene nicht haben und als Eigentum besitzen. Das «Eigene (ist) das Fernste – der Weg zum Eigensten der schwerste» (GA 53, 179): So lautet «(d)as Gesetz der Geschichte» (ebd.), das zu verkennen zu einer Ungeschichtlichkeit führe, die so katastrophenhaft sei, wie es geschichtliche Natur nie sein könne. Der «Amerikanismus» (ebd.) muss als Beispiel für solch katastrophale Ungeschichtlichkeit herhalten. – Mit dem bei Hölderlin wiederholt begegnenden «Motiv des Umherirrens von Flüssen» (A. Bennholdt-Thomsen/A. Guzzoni, Das Irren der Ströme, in: Hölderlin-Jahrbuch 34 [2004/5], 330–352, hier: 330) hat der langsame und gelegentlich als rückwärtsgehend erscheinende Verlauf der Oberen Donau «nichts zu tun» (a. a. O., 345 Anm. 30): Weist doch der Ister trotz träg anmutenden Beginns «einen im Ganzen gradlinigen Verlauf auf» (ebd.). Zumindest in dieser Hinsicht gleicht er bei allen sonstigen Unterschieden dem Rhein.

Ungebundene und Unverbindliche und somit ins Unwahre. D. Ä. Fast unausrottbar ist die Meinung, nur der Begriff leiste die Deutlichkeit des Wortes; darum gelte es überall, die Wortbedeutungen in Begriffe zu verwandeln und so die Sprache für die eindeutige Verständigung leistungsfähig zu machen. D. J. Man macht so die Sprache zu etwas, was sie gar nicht ist. Man macht sie sogar zum bloßen Werkzeug für etwas, was nicht einmal die Anwendung von Werkzeugen duldet. D. Ä. Dieses Scheingebilde eines Werkzeugs zur Verständigung ist die Sprache längst geworden. Und jede höhere Auffassung der Sprache ergibt sich stets nur als ein Rückgängigmachen jener Mache zum Scheinwerkzeug.» (GA 75, 77 f.) Eine Sprache, die sich allein in Begriffen und Aussagesätzen zu artikulieren weiß, hat Heidegger zufolge im Grunde nichts zu sagen. Um gründliche Verständigung zu ermöglichen, ist als erstes Schweigen erforderlich. Dies gilt nachgerade für das gedankliche Verständnis von Gedichtetem. Es muss sich in Ruhe auf das Klingen und Singen des Gedichts einstimmen, um nicht von Anfang an zu überhören, was poetisch zur Sprache kommen soll.[127]

In einer aufschlussreichen Züricher Dissertation zur Edition und Deutung von Friedrich Hölderlins *Ister*-Entwürfen hat Felix Christen zu Recht konstatiert, dass das «Abendländische Gespräch» nicht nur den Versuch einer einzelnen Gedichtsinterpretation enthalte, sondern «zugleich eine an der ‹Tonalität› des Textes orientierte Hermeneutik»[128] entwerfe, welche auf die «Autodestruktion» (104) jeder Auslegung im Sinne geforderter Anerkennung eines absoluten Selbstauslegungsvermögens der Dichtung hinauslaufe. Die bereits in den Vorlesungen betriebene «*Destruktion* eines literaturtheoretischen Zugangs zu Hölderlins Spätwerk» (97) werde so radikalisiert und ins Extrem gesteigert. Belegt wird dies u. a. mit einer Dialogpassage, in welcher der Ältere der beiden Gesprächspartner bemerkt, ihm gehe «ein Licht auf über das Wesen des Deutens. Wir sagten doch, das Deuten folge dem, was sich im Zeichen zeigt, dergestalt, daß

127 Zu Heideggers Beurteilung der Aussage als eines abkünftigen Modus des Sprechens, die sich vergleichbar auch in der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers findet, vgl. meine Beiträge: Geschichte versus Geschichtlichkeit. Pannenberg und der frühe Heidegger, in: G. Wenz (Hg.), Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms, Göttingen 2018, 269–345; Von der Kunst, Hermeneutik zu verstehen. Zur Frage nach dem Sinn des Ganzen beim Heideggerschüler Gadamer und bei Pannenberg, in: a. a. O., 347–379.

128 F. Christen, Das Jetzt der Lektüre, 95. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf diese Monographie.

das Deuten das Sichzeigende zu ihm selbst zurückbringt, damit das Zeichen dann rein aus sich selbst zeige und sich deute.» (GA 75, 68) Der Jüngere bestätigt dies, worauf der Ältere das Denken mit einem Vertonen vergleicht, welches, ohne dazu «der Musik im engeren» (GA 75, 69) zu bedürfen, die Sprache des Gedichts auf seinen Grundton abstimmt, der das Ganze zum Singen und Klingen bringt. Nicht als ob das Gedicht an sich selbst tonlos wäre und erst durch seine Deutung Töne finden und zum Gesang werden würde. «D. Ä. So meine ich es freilich nicht. Das Gedicht schwingt schon in seinem Grundton. Das Deuten als Vertonen verschafft nicht nachträglich dem Sprachgebilde seinen Ton. Das Deuten vertont, d. h. es achtet auf den Grundton im Anklang und läßt das Wort in seinem Ton verweilen. Ver-tonen meine ich hier in dem Sinne von: rein im Grundton lassen und somit das, was uns oft und lang als tonloses Sprachgebilde begegnet, in seinen Grundton, in dem es schwingt, zurückbringen.» (Ebd.)

Nach Christen besteht die Pointe der in diesen und vergleichbaren Ausführungen skizzierten Verstehenslehre und Deutungstheorie in der Annahme einer sich selbst präsentierenden Gegenwart des Gedichts, «in welcher das Zeichen sich nach dem Durchgang durch die Deutung selbst zeigt und mithin das Gedicht sich selbst deutet (‹damit das Zeichen dann *rein aus sich selbst* zeige und *sich* deute›). Diese Anwesenheit des sich selbst deutenden Textes ist nach Heidegger im Grundton des Gedichts, der in seinem ersten Wort, dem ‹Jezt›, erklingt, gegeben.» (113)[129] «Jezt

129 A. a. O., 113. Obwohl Christen Heidegger zugesteht, dass besagte Gegebenheit nicht im objektivierbaren Sinne vorhanden sei, impliziert nach seinem Urteil die Überlegung, wonach das Gedicht im Erklingen seines ersten Wortes gleichsam im Nu (nunc stans) als Ganzes präsent sei, eine «nicht zulässige Reduktion der Zeitlichkeit der Ister-Entwürfe» (113, Anm. 52) und ihrer Lektüre bzw. des Vorgangs ihres Sprechens und Hörens. «Die Deutung als Erkenntnisprozess ist wesentlich diachron und erhellt gerade dabei die nicht synchron darstellbare Struktur des Gedichts: dessen Zeit.» (113) Eskamotiere man sie, dann regrediere die Deutung in Tautologien, die immer dasselbe sagen und zu einer Litanei verkommen würden, die durch ständige Wiederholung jeden Sinn austreibe bzw. nur jenen Sinn gelten lasse, der ohnehin schon feststehe und als selbstverständlich qualifiziert werde. Auf letztere Konsequenz und mithin auf die Verabsolutierung des eigenen Vorverständnisses läuft Christen zufolge Heideggers Hermeneutik hinaus: «Die hypostasierte Gegenwart der Gedichte macht die Deutungsarbeit, die stets begrenzt ist, als Deutung unsichtbar. Die Deutung verschwindet aber nicht, indem sie selbst vor ihrem Gegenstand zurückzuweichen meint. Verschwunden ist allenfalls der Gegenstand, wenn die ihm zugemutete Auslegung – unter der Annahme, sie sei ihm äquivalent – ihn ersetzt.» (105)

komme, Feuer!» Von diesem Ruf und der Erwartung, die sich in ihm ausspricht, ist die Zwiesprache des Denkers mit dem Dichter durchdrungen, die das «Abendländische Gespräch» bestimmt. Das «Jezt» ist auf eine künftige Heimat ausgerichtet, in der sich ursprüngliche Wohnung finden und sagen lässt: «Hier aber wollen wir bauen». «Hier» und «Jezt» sind für Heidegger entsprechend die hermeneutischen Schlüsselwörter nicht nur der ersten Strophe, sondern des gesamten Gedichts, in denen Stimme und Klang alles Weiteren ertöne.

Hölderlins Hymnen, so wurde mit Recht konstatiert, bieten «Sprachgefüge mit größter Versammlungsdichte auf kleinstem Raum, wie auf dem Grab des Ignatius von Loyola zu lesen stand: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est*. Vom Größten nicht bezwungen, aber im Kleinsten enthalten zu sein ist göttlich.»[130] Im Sinne dieses Mottos weiß Heidegger den Sinngehalt der Ister-Hymne insgesamt im «Jezt» und «Hier» ihrer ersten Strophe enthalten. Hic et nunc: mit diesen beiden Wörtern sei im Grunde alles gesagt. Sie eröffneten dem Leser buchstäblich in einem Augenblick Einsicht in das Ganze, welches das Gedicht zu schauen gebe; oder besser – fides ex auditu! –: ihr Zusammenklang bringe einheitlich zu Gehör, worauf alles Sagen und Singen gestimmt sei. «D. J. ‹Jezt› – wir sagen dies erste Wort des Gesanges nur, wenn wir es klingen lassen und ausklingen in ein Verweilen, darin sich ein langes Warten gesammelt hat – D. Ä. und jetzt sich vollendet. ‹Jezt …› Aus dem nur geschriebenen Wort und Vers könnten wir den füglichen Ton des ‹Jezt› gar nicht entnehmen. Dies Wort klingt uns nur zu aus dem Klang des Grundtons des Gedichtes, das ein Gesang ist. D. J. Im Widerklang seines Anklangs erklingt uns das Wort. D. Ä. Das Sagen des Gesanges *ist* nur als das Singen. D. J. Allein das Singende des Gesangs bleibt weit entfernt, nur die musikalische Begleitung des sprachlichen Ausdrucks zu sein. Vielmehr beruht im füglichen Klang die verborgene Deutlichkeit der ganzen Sage des Gesangs. D. Ä. Wir müßten daher dies ‹Jezt› im Vers ‹Jezt komme, Feuer!› einmal so singen können, daß in seinem Klang zumal der ganze Gesang erklingt.» (GA 75, 68)

130 H. Timm, Dichter am dürftigen Ort. Johanneische Christopoetik in Hölderlins «Patmos», in: Hölderlin-Jahrbuch 31 (1998/99), 207–221, hier: 213. Den Grabspruch des Gründervaters der Societas Jesu hatte der Dichter als Motto seines «Hyperion» gewählt (vgl. StA III, 437f.), in dem «der Grundakkord seiner Dichtung angeschlagen worden (ist): Heimat und Fremde, Nähe und Ferne.» (A. a. O., 212) Auf diesen Grundton ist auch die Ister-Hymne gestimmt.

Dem das Ganze zum Klingen bringende Klang des ‹Jezt› der Incipit-Formel korrespondiert der, wenn man so will, Singsang des «Hier», der mit jenem zusammenstimmt: «D. J. Nur *ein* Vers noch außer dem ersten erklingt rein für sich in der ersten Strophe als einziges Sagen so, wie das ‹Jezt komme, Feuer!› D. Ä. Nämlich das ‹Hier aber wollen wir bauen.› ‹Hier› – da, an diesem Ufer dieses Stromes. D. J. Im ‹Jezt› erklingt der Gesang und im ‹Hier› verklingt das ‹Jezt›. D. Ä. Weil das ‹Jezt› aus dem ‹Hier› gesagt ist. ‹Hier› angekommen, an den ‹Wasserquellen› des Ister, erfahren wir das ‹Jezt›, da wir das ‹Feuer› rufen dürfen. D. J. Das ‹Hier› weitet sich in das ‹Jezt›. D. Ä. Und das ‹Jezt› nimmt in seine Weile das ‹Hier›. D. J. Die Weite und die Weile grüßen sich. D. Ä. Und die Innigkeit ihres Grußes verwahrt das ursprünglich einige ‹Da›, worin zumal das ‹*Jezt*› und das ‹*Hier*› wesen. D. J. Doch wer ist dieses Da, das die Weite des Bauens und Weile des Wohnens am Ister verschenkt? D. Ä. Dieses ‹Da› verwahrt der Strom selbst. Er ist das Da. Er west darin, das ‹Da› zu seyn. Er strömt als Da-seyn.» (GA 75, 74)

Der als Da-seyn strömende Fluss wird bei Hölderlin erst zu Beginn der zweiten Gedichtstrophe eigens benannt, wohingegen die erste «perspektivisch ein Schema und Momente des Gehalts (konturieren), der dann aus dem ‹Ister› zu gewinnen ist»[131]. Anders verhält es sich in Heideggers Poem mit dem Titel «Das ungesprochene Land», welches lautet:

«Grüßt heiter den Ister.
Enthört seinem Tal
Das ungesprochne Geheimnis:
Dort sey zur Geburt ihm
Vertraut das Land,
Das weilende Weite den langen,
Den Abend umfängt,
Der Einstiges hütet.
Wartend der nahenden Sterne
Neigt der
Seine Milde der Nacht zu,
Ahnend betroffen
Vom kommenden Zögern
Des fernentschiedenen Morgens.
Denkt jetzt den Strom
Und achtet sein Sinnen.
Wiege des Abendlandes
Ist er,
Unerkannt noch den Eigenen auch
Geborgen Geschick
des verarmenden Wohnens.»
(GA 81, 152)

131 G. Lepper, a. a. O., 196.

Nicht nur sein eigener, auch Hölderlins Isterhymnus ist insgesamt «schwer zu deuten» (GA 75, 134), wie Heidegger lakonisch konstatiert. Einige Verse geben Rätsel von besonderer Schwierigkeit auf. Dazu gehören die Zeilen, in denen zu Beginn des Gedichts von einer Prüfung und von einem folgenden Waldgeschrei die Rede ist. Heidegger gelten sie als «die dunkelsten in der ganzen ersten Strophe» (ebd.). Nach einer Analyse von Kontextstellung, Satzbau sowie einzelner Wörter wie «wenn» und «mögen» und ihres Verhältnisses zueinander (vgl. GA 75, 134 f.) wird versucht, «über den Inhalt einigermaßen ins Klare zu kommen, der allerdings nicht weniger dunkel oder gar noch dunkler ist als die Beziehung zwischen dem ‹wenn› und dem ‹mag›» (GA 75, 135). Worum geht es in besagter Prüfung und wen betrifft sie? Sie geht, so der Ältere, die Ankunft des neuen Tages verkündenden Sänger und damit den Dichter höchst persönlich an, und sie betrifft «das Geschickliche» (GA 75, 136)[132], ja «sie ist selbst geschicklich, insofern sie den Sänger und seine Verwandten in den Bereich verfügt, wo sich an ihnen und über sie entscheidet, ob sie das Schickliche finden oder dem Unschicklichen anheimfallen. D. J. Die Prüfung ergeht darüber, ob die Sänger ein Geschick haben können und das Schickliche treffen oder nicht, ob sie zu erkennen und zu tragen vermögen, was ihnen das Schicksal fernher nahe gehen läßt.» (GA 75, 136 f.)

Bestanden ist die «als Wesensmoment des Geschicklichen» (GA 75, 137) zu denkende Prüfung, wenn die zu Prüfenden ihrem Geschick und der Schickung des kommenden Tages, der Wohnung und Heimstatt bereiten will, trauen, ihm «glauben» (vgl. ebd.), wie es ausdrücklich heißt. Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht; vertraut ihr aber dem kommenden Tag, dann werdet ihr jene Bleibe finden, die vorhergesagt und durch Dichtung gestiftet ist. Zum Boten der Wahrheit wird der Dichter, weil er vom Schicksal geprüft im Glauben besteht und der Wahrheit vertraut, die zu verkünden er ausersehen ist. «D. J. Dergestalt vertrauend ist der Geprüfte im Geschicklichen, er ist geschicklich und gehört dem Geschick – d. h. dem Kommenden. Nur darum vermag er die Geschichte zu erkennen und zu wissen, was geschieht, d. h. was reif geworden ist zum Geschick und woher die Frucht dieses Reifens stammt.» (GA 75, 138)

132 Vgl. GA 75, 97–102, wo Heidegger an Hölderlins «Nachtgesänge» «erinnert, damit wir uns sagen lassen, daß das Wort ‹geschicklich› kein von uns willkürlich erfundenes» (GA 75, 102), sondern jenes Wort sei, auf dem der Begriff des Geschichtlichen basiert. «Die ‹Geschichte› beruht weder dem Wesen noch dem Wort nach im Geschehen, sondern im Geschick. Das Geschichtliche ist das Geschickliche.» (GA 75, 103)

Eine Bestätigung seiner Ausrichtung der Prüfungsverse auf die Sänger und den Dichter, der ihnen vorsingt, findet Heidegger in dem Ersatz der durch die Knie gegangenen durch die an die Brutfedern gegangene Prüfung, den er als nachträglich vorgenommen qualifiziert. Die geänderte Fassung ist nach seinem Urteil «sinnlicher und befremdlicher, aber deshalb im Sinne der späteren Hölderlinschen Dichtung deutender, dichtender» (GA 75, 149). Aus der, wenn man so will, «Kniefassung» ergab sich folgende Auslegung: «(W)enn der zum Singen des Gesanges berufene Mann das Geschickliche getroffen hat, das zum großen Geschick des Geistes gehört, das im Gesang ertönen soll, dann sind Herz und Ohr des Mannes offen für das morgendliche Singen der Haine, das den kommenden Tag begrüßt.» (GA 75, 150) Kurz: «Gesetzt, ein Dichter habe die Prüfung bestanden, dann ist er imstande, das Waldgeschrei zu hören.» (Ebd.)

Diese Aussage wurde Heidegger zufolge durch die zweite Fassung unterstrichen und überboten: «Wenn die Prüfung gar an die Brutfedern gegangen und dabei bestanden ist, dann ist das Singen der gefiederten Sänger ein Waldgeschrei.» (GA 75, 151) Jede äußerliche Beziehung zwischen Sänger und dem, was ihm zum Gesang aufgegeben ist, wird aufgehoben in jene Innerlichkeit, in der das ganze ungeteilte Dasein präsent und das gedichtete Geschick in der geschickten Dichtung selbst offenbar ist: «Darum ist gerade das Waldgeschrei Jenes, wodurch einer, der zum Gesang berufen ist, worin das große Geschick tönt, im Innersten zu spüren bekommt, welche Bewandtnis es mit solchem Geschrei, mit seiner Veranlassung und d. h. mit der Prüfung hat.» (Ebd.) Die Offenbarung erschließt sich im «Wunder des dichterischen Sagens des Dichters» (GA 75, 152).

Man kann fragen, ob Heideggers Auslegung philologischen Maßstäben gerecht wird. Das ist mit Gründen bezweifelt worden: Seine Deutung, so wurde gesagt, kranke «daran, daß er davon ausgeht, die Brutfedern ersetzten in der Handschrift die Knie, womit Hölderlin die Perspektive auf den Sänger-Dichter verstärke, auf die es Heidegger ankommt. In Wirklichkeit, wie die Editoren inzwischen nachgewiesen haben, verhält es sich umgekehrt: Knie tritt an die Stelle der Brutfedern, vielleicht, weil der Dichter das Undurchsichtige und Unverhältnismäßige einer Prüfung empfand, die Brutfedern gelten sollte.»[133] Wie immer es

133 A. Bennholdt-Thomsen/A. Guzzoni, Analecta Hölderlinana IV. Zur Dreidimensionalität der Natur, Würzburg 2017, 267f.. Verleitet worden sei Heidegger zu seiner irrigen Meinung «durch eine Unsicherheit in Hellingraths Beurteilung» (267, Anm. 507), der offengelassen habe, ob es sich bei der Brutfedernversion um einen Entwurf

sich damit verhalten mag: Heidegger liegt an den «Brutfedern», weil sie das Zarteste sind, «was die Gefiederten, die Sänger, zu verschenken haben, das Sanfteste, womit sie das Innerste des Nestes zubereiten für die Brut» (GA 75, 154). Ist die an die Brutfedern gehende Prüfung bestanden, «dann ist entschieden, daß die Sänger Sänger zu sein vermögen» (GA 75, 155) und der Dichter im Jetzt und Hier eine Bleibe für Götter und Menschen zu stiften vermag. «Das Geschickliche ist gefunden.» (Ebd.)

Als das Geschickliche ist das Schickliche zu denken und zwar vom Geschick her, wie Heidegger sagt (vgl. GA 75, 106). Nicht gleichzusetzen sei das Schickliche mit demjenigen, was sich schickt oder geziemt. Um die Sage von ihm nicht zu leicht zu nehmen, habe der Dichter das Wort, obwohl es zu seinen Lieblingswörtern gehöre, nur «selten und scheu» (GA 75, 90) und in festlicher Weise gebraucht. «Es gehört nämlich in die Nähe des hohen Worts ‹Schicksal›.» (GA 75, 92) Das Schickliche ist als das vom Schicksalsgeschick Gefügte und in dieses Eingefügte zu erachten.

Was Schicksal heißt, steht Heidegger zufolge «heute vollends in der Gefahr …, durch einen allzuhäufigen und lässigen Gebrauch ein vernutztes Wort zu werden» (ebd.). Besinne man sich auf die Bedeutung, die Hölderlin ihm beimesse, dann werde das Schicksalsgeschick als ein Seinsereignis erkennbar, in der aller Historie zuvor die menschliche Geschichte gründe. Ihr Wesen sei als Geschick zu denken, was Heidegger durch die gewagte Etymologie unterstreicht: Geschick, Geschicht, Geschichte (vgl. GA 75, 105). Geschichte ist das vom Schicksalsgeschick Geschichtete, Gefügte. Das geschichtlich Gefügte ist das schicksalhaft Verfügte und Zugefügte, in das sich zu fügen die Bestimmung dessen ist, dem sein Geschick zugesandt und zuteil wurde. Eben dadurch wird es das je eigene. Das Eigene ist nicht unmittelbar da, es kommt auf einen zu, und geht von fern her nahe.

Den Fernangekommenen der Ister-Hymne geht es nahe, das Schickliche, das sie lange suchten, jetzt endlich gefunden und vom Indus und

---

oder Nachtrag handle. Nach der plausiblen Deutung von Bennholdt-Thomsen und Guzzoni hat die Prüfung, die, wie es in der Endfassung drastisch heißt, durch die Knie gegangen ist, «zweifellos den Sinn von einer Anfechtung, der das kollektive Wir unterworfen wird» (271). Sie liege aber als bestandene «vor dem Beginn des Gesanges» (272), der mit dem Appell an das Kommen des Feuers den Anbruch des hesperischen Tages proklamiere und benenne, «was die Abendländer, über ihr nüchternes Naturell hinaus, als das ihnen Fremde, nämlich das Orientalische der Griechen, sich aneignen müssen, um über die notwendigen Komponenten einer dem Göttlichen gemäßen Kultur zu verfügen» (ebd.).

Alpheus her an die «andere Seite» gelangt zu sein, um hier zu wohnen. «Der heute übliche Titel des Gedichts legt die Vermutung nahe, mit der anderen Seite sei das andere Ufer des Stroms gemeint, den die Wanderer zuletzt überquert hätten. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, berücksichtigt man die Weite der angesetzten Reise, daß Hölderlin mit der anderen die hier relevante nördliche ‹Seite› der Alpen im Blick hatte.»[134] Das meint auch Heidegger, wenn er den Jüngeren im «Abendländischen Gespräch» sagen lässt: «Jetzt ist mir mit einem Mal deutlich, was es ist, das diese Seite von der anderen scheidet – es ist das Alpengebirge.» (GA 75, 84)

Breit ausgeführt ist das Wort «von der andern Seite» (GA 75, 160) an einer späteren Stelle des Dialogs. Dort wird explizit gesagt, dass der Geist im Laufe der Geschichte, die das Sein selbst geschickt und ereignet hat, nördlich der Alpen seine Heimat in Raum und Zeit, sein «zu Hauss» (GA 75, 163) gefunden habe: «D. J. Aber nicht verengt ins Kleine, sondern geweitet ins Große des Geschicks der Welt. D. Ä. Dessen Geschickliches sich in einem ‹Weltteil› ereignet, der durch die Alpen geteilt ist in die beiden Seiten.» (Ebd.) In diesen Kontext gehört die Mahnung, «das, was Hölderlin das ‹Vaterländische› nennt, als das verhüllte Geschick und Geheimnis des Abendländischen zu denken, statt es historisch als das Nationale zu mißdeuten» (GA 75, 167).

Wenn Hölderlin hervorhebt, dass nicht ohne Schwingen auf die andere Seite zu kommen sei, dann lässt dies an Adlerflüge denken, wie sie in anderen Gedichten begegnen (vgl. GA 75, 85); die auf die Alpen bezogene Lesart wird dadurch unterstützt. Sie passt im Übrigen gut zu der zu Zeiten Hölderlins üblichen Vorstellung einer translatio traditionis, eines Entwicklungsgangs der Menschheitskultur «vom Osten nach Westen bzw. vom Süden nach Norden, genauer noch: vom Südosten nach Nordwesten»[135]. Am schön wohnenden Strom, den man den Ister nennt, und in dem von diesem urbar gemachten Land halten die aus der Ferne Angekommenen Einkehr ins Eigene, um sich in ihr Schicksal zu fügen. «Schicken», sagt Heidegger, «ist zufügendes Verfügen in die Fuge, der diejenigen, denen die Schickung widerfährt, eingefügt werden, so daß sie durch die Widerfahrnis gerade erst in die Fuge eigentlich gelangen und sie erfahren.» (GA 75, 94)

134 A. Bonnholdt-Thomsen/A. Guzzoni, a. a. O., 273.
135 Ebd.

Im Istergesang tönt das große Geschick, wie es den Alten verheißen war und am hesperischen Tag sich erfüllt. Der Morgen des Abendlandes bricht an. «Das Geschickliche ist das im Abendland und für dieses reif gewordene Geschick» (GA 75, 138), durch dessen Kommen «es vielleicht erst in sein Wesen geschickt wird» (GA 75, 139). Das abendländische Geschick, welches dasjenige Hesperiens und Germaniens und damit das unsere ist, kommt aus der Fremde, dem Nicht-Unsrigen des Morgenlandes, dessen Übergang ins Abendland in Hellas geschieht (vgl. GA 75, 141), um von dort zur rechten Zeit über die Alpen zu gelangen, um sich im Hier und Jetzt zu manifestieren.

«Wo aber ist der Ort des Geschicks und wann ist die Zeit seines erfüllten Beginns?» (GA 75, 157) Auf die Frage des Jüngeren antwortet der Ältere: «Da ist der Ort, wo die, die das Schickliche gesucht, es gefunden haben: auf der anderen Seite. Und wenn im selben Da, wo der Ort ist, auch das Da ist, da es die Zeit ist zum Bauen, wenn im Jetzt das Hier sich lichtet und im Hier das Jetzt erblüht, dann sind Ort und Zeit ein ursprünglicher Einiges, darein zu gelangen das Geschick den Geist auf seiner Wanderung vom Orient in den Okzident führt.» (Ebd.) Im Lande des Abends auf der von Griechenland aus gesehenen anderen Seite der Alpen ist, wie schon gesagt, der «Zeit-Ort des sich vollendenden Geschicks» (ebd.). In seinem «Jetzt-Hier» (ebd.) bricht die als Seinsgeschick sich ereignende Geschichte an, deren Kommen Hölderlins Ister-Hymnus besingt. Sein Gesang gilt dem Geschick des Abendlands, das Gespräch, das dessen Singen nachsingt, ist deshalb abendländisch zu nennen.

Während im «Abendländischen Gespräch» die erste Strophe von Hölderlins Ister-Hymne ausführlich gedeutet wird, beschränkt sich Heidegger im Bezug auf die folgenden auf einige wenige Aspekte, die er vergleichsweise knapp erörtert. Bezüglich der herbstlich gestimmten zweiten Strophe (vgl. GA 75, 168 ff.) wird die Nennung des Ister-Namens unter Berücksichtigung von Hölderlins Übersetzung der dritten olympischen Ode Pindars eigens reflektiert, zudem das schöne Wohnen des Stromes, das diesen angehe, «nicht das Empfinden der ihn betrachtenden Menschen» (GA 75, 175). An den Naturbetrachtungen, welche die zweite Hymnenstrophe anstellt, und insbesondere an dem Ineinsfallen von Baum und Säule wird erneut geltend gemacht, dass Hölderlins Dichtung «über die Unterscheidung des Sinnlichen und Übersinnlichen, über die Unterscheidung von Erscheinung und Sinn, über die Verhältnisse der Verbildlichung und Verklärung» (GA 75, 181) hinausweist. Diese

Weisung ist von theologischer Bedeutung: Der, den Hölderlin den Höchsten nennt, steht Heidegger zufolge jenseits der Differenz von Himmlischem und Irdischem, Göttlichem und Menschlichem: «Himmlischer denn die Himmlischen und menschlicher als die Menschen zugleich ist der Götter Gott.» (GA 75, 188)

Gegen Ende des seinerseits nicht abgeschlossenen Gesprächs weist Heidegger darauf hin, dass es kein Zufall sei, dass die Ister-Hymne unvollendet geblieben sei und mit dem Vers schließe: «Was aber jener thuet, der Strom / Weis niemand.» Erwogen wird, ob die Hymne nicht gerade in diesem Abbrechen vollendet sei[136]: «Dann stünde dieses Dichten so rein in der Helle des Schicklichen, daß es auch das Verborgene trifft und das Nichtwißbare am reinsten weiß.» (GA 75, 194) Es folgen einige knappe Bemerkungen zum Besuch des Herkules beim Ister. Dann bricht das Gespräch ab.

136 Vgl. GA 53, 202: «Aber gerade diese Hymne ist in manchem ein Entwurf und bricht ab – gleich als müßte bis ins Äußerste das Wesen dieser Dichtung bezeugt werden, deren Dichter ein Zeichen ist.»

7.
Der Denker und sein Dichten

Friedrich Hölderlins poetisches Werk und insbesondere seine Hymnendichtung haben «Anlaß zu den verschiedensten Auslegungen»[137] gegeben. Eine Sonderstellung unter ihnen wird dabei den Exegesen Martin Heideggers zuerkannt und zwar von Befürwortern und Gegnern gleichermaßen. Ihre Einzigartigkeit sehen Freund und Feind wesentlich dadurch begründet, dass sie dem Wort des Dichters divinatorische Relevanz und ihm selbst die Bedeutung eines Mittlers zwischen Himmel und Erde beimessen. Ausdrücklich wird der Dichter mit einem Halbgott verglichen[138] und seine Botschaft zu einem Medium erklärt, in dem sich das

137 A. Pellegrini, Friedrich Hölderlin. Sein Bild in der Forschung, Berlin 1965, 1. Pellegrini hat die Forschungs- und Interpretationsgeschichte von zeitgenössischen Urteilen wie dem Hölderlinbild des Idealismus, der Hegelschule und der Romantik bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein minutiös nachgezeichnet. Heideggers Hölderlinrezeption ist ein eigenes Kapitel (205–228) gewidmet.

138 Auf das Wesen des Dichters als Halbgott und auf Hölderlins Dichten dieses Dichtertums ist der nicht mehr zum Vortrag gekommene Teil des Ister-Kollegs bezogen. Kein Zufall, notiert Heidegger, dass die Niederschrift der Schlussstrophe des Gedichts «Andenken» samt ihres letzten Verses «Was bleibet aber, stiften die Dichter» «auf demselben Folioblatt steht, auf das Hölderlin die Isterhymne geschrieben und entworfen hat» (GA 53, 188). Wie es in der Überschrift des Schlussabschnitts des Kollegs heißt: «Das dichtende Stiften baut die Treppen für das Herunterkommen der Himmlischen.» (GA 53, 194; bei H. kursiv). Wo aber, so ist hinzuzufügen, «Treppen sind, da ist dichterisch die Wohnstatt den Menschen eröffnet» (GA 53, 195). (Vgl. S. Doering, Vom Wohnen an Treppen und Masten. Imaginationen des bewohnten Raums in Hölderlins Lyrik, in: V. Lawitschka [Hg.], Hölderlin: Literatur und Politik, Tübingen 2012, 256–277. In Bezug auf die Hymne vom Ister, von dem gesagt wird, er wohne schön, verdient es bemerkt zu werden, dass das Wohnen an Treppen, die das Herunterkommen der Himmlischen ermöglichen, in Hölderlins Lyrik, so Heidegger, stets «auf das Wasser bezogen» [GA 53, 195] bleibt, welches durch Spiegelung Oben und Unten verbindet und durch sein Fließen in Verein mit der Vertikalen die horizontale Dimension eröffnet, wodurch erschlossen wird, was man «dynamisches Wohnen» [vgl. 274] genannt hat: «Das Wohnen an Treppen nämlich und an einem Fluss … ermöglicht die Verbindung von Sesshaftigkeit und Öffnung in den Raum, also tatsächlicher oder zumindest potenzieller Bewegung …» [Ebd.] Beständige Bleibe und stetige Veränderung bilden so nicht länger ausschließende Gegensätze, sondern eine raumzeitliche Einheit von Ortschaft und Wanderschaft. Unter spatialen Gesichtspunkten sind «neben der vertikalen Raumachse auch die beiden anderen,

Göttliche als es selbst erschließt. «Dichtung ist für Heidegger Offenbarung; folglich steht seine Deutung des Dichterischen außerhalb jeglicher kulturellen Interpretation und Geistesgeschichte.»[139]

Die Deutung von Dichtung jeder kultur- und geistesgeschichtlichen Auslegung zu entziehen, hat selbst Tradition, die in den historischen Zusammenhang antihistoristischer Kritik des Historismus und seiner sog. historisch-kritischen Methode gehört. Historisch betrachtet ist der Philosoph und Hölderlindeuter Heidegger als ein Antihistorist, also als ein prominenter Repräsentant jener Gegenbewegung gegen den Historismus zu beurteilen, von der viele Bereiche des Kultur- und Geisteslebens in Deutschland und darüber hinaus erfasst waren, u. a. die Theologie.[140] Steht der Historismus für Historisierung, Pluralisierung, Perspektivierung, Individualisierung, Relativierung und damit für eine neuzeitspezifische Gestalt bürgerlicher Modernität und die Rationalität einer ausdifferenzierten Gesellschaft, so gibt sich der Antihistorismus nicht nur ein antibürgerliches Ansehen, sondern ist in seiner Gesamterscheinung als Indiz der Krise der Moderne zu werten. Entschiedenheit, absoluter Anspruch mit einer, wenn man so will, ganzheitlichen Tendenz, Ab-

rechtwinklig zueinander angeordneten Raumachsen (zu) berücksichtigen, also die Transversale, die sich an der Polarität von links und rechts orientiert, sowie die Sagittale, die eine Orientierung zwischen vorn und hinten ermöglicht» [270]. Durchwirkt sind die drei Raumachsen von temporaler Dynamik, die das Nebeneinander beweglich macht und zu einem Nacheinander führt, das ein fortgesetztes Beginnen initiiert und in Gang setzt, was Geschichte heißt. – Der Stromgeist schafft menschliche Wohnstatt, der Dichter stiftet sie. Sein «Dichten erbaut das Wesen des Wohnens», wie Heidegger sagt. [M. Heidegger, «… dichterisch wohnet der Mensch …», in: GA 7, 189–208, hier: 206.])

139 A. Pellegrini, a. a. O., 229. Vgl. auch B. Allemann, Hölderlin und Heidegger, Zürich/Freiburg i. Br. (1954) 21956. Beda Allemann setzt die «Vaterländische Umkehr» (11–66) Hölderlins, von welcher der erste Abschnitt der Untersuchung handelt, zur «Kehre» (67–94) Heideggers in Beziehung, die im zweiten Teil der Studie thematisiert wird, um schließlich Heideggers Philosophie und Hölderlins Dichtung «unter dem zentralen Aspekt des Abstiegs in ein anfänglicheres Denken» (140) zu vergleichen (95–184). In der zweiten Auflage ist der Schluss der ersten Auflage zu einem eigenen, vierten Hauptabschnitt über «Heidegger und die Literaturwissenschaft» (185–218) ausgearbeitet worden, in dem Allemann zu zeigen versucht, wie sich ein auf anfängliche Seinsursprünglichkeit ausgerichtetes «denkenderes Denken» (187) «von den Wissenschaften absetzen» (ebd.) und Literaturhistoriographie als Verfallsprodukt beurteilen muss, das die Geschichtlichkeit des Dichterischen (vgl. 211ff.) zwangsläufig verkennt. Zur Wirkungsgeschichte der in Zürich angefertigten Dissertation Allemanns und zu Heideggers eigener Reaktion auf sie vgl. F. Fédier, Hölderlin und Heidegger, in: P. Trawny (Hg.), a. a. O., 51–70.

140 Vgl. G. Wenz, Historismus und Antihistorismus, in: ders., Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie, Göttingen 2005, 171–194.

schaffung des Zuschauers und Entpluralisierung, Entperspektivierung, Entsubjektivierung etc. sind charakteristische Kennzeichen. Heideggers nicht nur gegen die Neuzeit, sondern gegen die gesamte abendländische Geistesgeschichte seit Platon gerichteter antimetaphysischer Protest gehört in diesen Kontext. «Die Tradition abendländischer Metaphysik versah Heidegger bekanntlich mit Begriffen wie z. B. vorstellendes Denken, Herrschaft des Subjekts, Subjekt-Objekt-Beziehung, Wissenschaft, rechnendes, planendes Denken, technische Auslegung der Welt, Seinsverlassenheit.»[141] Dem sollte in Erwartung einer neuen Zeit, die ihren Namen verdiene, der Abschied gegeben werden.

Einer von der Neuzeit, ja von allen vorhergehenden Zeiten charakteristisch unterschiedenen neuen Zeit die Bahn zu bereiten, war von Anfang an Heideggers Ziel. Sein Artikel «Mein Weg in die Phänomenologie» (GA 14, 91–102) gibt davon Zeugnis. In ihm berichtet er über seinen geistigen Entwicklungsgang von Beginn seines akademischen Studiums im WS 1909/10 an der theologischen Fakultät Freiburg bis zum vollständigen Erscheinen von «Sein und Zeit» im Jahr 1927 und darüber hinaus. Weichenstellend seien für ihn Edmund Husserls «Logische Untersuchungen» geworden, auf die ihn bereits seine Brentanostudien gewiesen hätten. Zunächst habe er sich an der Frage abgearbeitet, «wie die Verfahrensweise des Denkens, die sich ‹Phänomenologie› nannte, nachzuvollziehen sei» (GA 14, 95). Die Antwort erbrachte eine zuerst mehr durch ein Ahnen als von begründeter Einsicht geleitete Erfahrung: «Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *Aletheia* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher.» (GA 14, 99)

Im Zuge dieser Grunderfahrung wurde Heidegger nach eigenem Bekunden «auf den Weg der Seinsfrage gebracht» (ebd.) und zu der Erkenntnis geführt, dass es nicht, wie von Husserl nahegelegt, das Bewusstsein in seiner Gegenständlichkeit, sondern «das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung» (ebd.) sei, welches die phänomenologi-

141 G. Kurz, Heideggers Hölderlin, 108.

sche Schau erschließe. Diese Erkenntnis setzt Heidegger in seinem Text schon für «Sein und Zeit» voraus (vgl. GA 14, 102: Nachtrag 1969), auch wenn er sie erst später unmissverständlich zum Ausdruck gebracht habe. Heidegger schließt mit dem Satz: «Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen. Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt.» (GA 14, 101)

Was es mit der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt, näherhin auf sich hat, kann man sich an der Grundaporie verdeutlichen, in der sich gemäß «Sein und Zeit» das temporal verfasste Dasein befindet, nämlich existierend nie ganz und zur Gänze gelangt nicht mehr existent zu sein. Wenn es da ist, entbehrt das Dasein der Ganzheit; sobald es zu dieser gelangt, ist es nicht mehr da. Vollendung und Ende des Daseins koinzidieren. Einen Weg aus dieser Aporie meinte Heidegger mittels des Endlichkeitsbewusstseins des Daseins zu finden, das sich in entschlossenem Vorlauf zum eigenen Ende seines unteilbaren und unwiederholbaren Seins vergewissern könne, um so zu eigentlicher Existenz zu gelangen. Gangbar ist dieser Ausweg allerdings nur, wenn sich das Verhältnis des Daseins zu der seine Ganzheit konstituierenden Zukunft als ein Selbstverhältnis beschreiben lässt. Die Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Beschreibung haben entscheidend zu der sog. Kehre beigetragen, die Heideggers Denken nach «Sein und Zeit» vollzogen hat. Danach lässt sich die Zukunft, deren Antizipation das Dasein eigentlich werden lässt, nicht egologisch aus dem Verhältnis des Selbst zu sich, sondern nur aus sich selbst heraus, also so verstehen, wie das Künftige als Seinsgeschick sich selbst zu verstehen gibt, wobei als Medium ursprünglicher, aller Selbstverständigung des Daseins zugrundeliegender und zuvorkommender Selbsterschließung des Seins vorzugsweise das Dichterwort in Betracht kommt.

Antihistoristische Kritik und Kritik neuzeitlicher Subjektivitätstheorie gehören im Denken Heideggers untrennbar zusammen und sind in ihrer Zusammengehörigkeit für seine Hölderlinrezeption entscheidend. Darauf hat der Gießener Germanist Gerhard Kurz in einem Beitrag zu «Heideggers Hölderlin» bei einem anlässlich des 85. Geburtstags von Dieter Henrich veranstalteten Kolloquiums zum Thema «Hölderlin und die Moderne» nachdrücklich hingewiesen. Heidegger erwarte von

Hölderlins Dichtung ein Wort, das eine ursprüngliche Erfahrung erschließe, die an die Stelle begrifflicher Reflexion und Spekulation auf der Basis des Ich und seiner Selbsterkenntnis trete. Dabei sei es recht eigentlich nicht Hölderlin als individuelles historisches Subjekt, sondern der Dichter, besser: der Dichter des Dichters in einem ausgezeichneten Sinne, wie Heidegger mit Vorliebe sagt, welchen der Denker als «ein übersubjektives Medium für sich sprechen lässt»[142] bzw. dem er Gehör und Gehorsam zu schenken verspricht. Die Dichtung und dabei insbesondere diejenige Hölderlins in ihrer nach Heideggers Urteil unvergleichlichen Singularität gewinnt so die Bedeutung eines nicht- bzw. nachmetaphysischen Organons der Seinsentbergung und Wahrheitserschließung, die alles theoretische und praktische Sinnen und Trachten transzendiert und Denken und Handeln uneinholbar zuvorkommt. «Kunst offenbart das Sein, das in der auf das Seiende fixierten Metaphysik in Vergessenheit geraten sei.» (Ebd.)

Es versteht sich von selbst, dass dort, wo Dichtung als Offenbarungsgeschehen und als Ereignis der Selbsterschließung des Seins verstanden wird, für historisierende und mit rationalem Kalkül operierende Philosophie kein Platz ist. Heidegger legt entschiedenen Wert darauf, kein wissenschaftlicher Philologe zu sein. Hermeneutisch folgt er der – an die altprotestantische Lehre «De sacra scriptura» erinnernde – Devise, dass die heilige Sage der Dichtung samt ihrer Schrift ihre eigene Interpretin sei und überhaupt nur dann erfasst werden könne, wenn sie sich von sich aus zu verstehen gebe und in ihrer Selbstverständlichkeit nicht durch das Selbstverständnis des Auslegers – und sei dieser der Dichter selbst – getrübt werde. Im Wort der Dichtung, das seiner Wahrheit gemäß sei, entspreche sich das Sein selbst, um sein unvordenkliches Geheimnis zu offenbaren, dessen Begriff allein derjenige der Unbegreiflichkeit sein kann.

Dichtung spricht entweder für sich selbst, indem sie dem entspricht, was zu künden sie berufen ist, oder sie hat recht eigentlich nichts zu sagen. Im Grunde ist all ihr Sagen allein auf das eine Wort ausgerichtet, in dem das Sein sich äußert und zwar als es selbst. Alles Seiende dient hierzu lediglich als Medium und transistorisches Moment. Dies gilt auch für Hölderlin als Dichtersubjekt: «(M)it der Formel, Hölderlin sei der ‹Dichter des Dichters›, wird der reale Hölderlin zum Verschwinden gebracht. Die Stimme der Subjektivität, die sich in diesen (sc. den Hölderlin-

142 A. a. O., 109; die nachfolgenden Seitenverweise beziehen sich auf diesen Text.

schen) Gedichten so intensiv äußert und reflektiert, wird aus ihnen verdrängt.» (111) Trifft diese Annahme zu, dann ergibt sich aus ihr alles Weitere, was kritisch gegen Heideggers Hölderlinexegese vorzubringen ist, mehr oder minder von selbst bis hin zu der Annahme, sie sei eher auf Kult und religiöse Verehrung als auf wissensgeleitete Verständigung angelegt.

Auch die zumindest zeitweilige Affinität zur nationalsozialistischen Bewegung lässt sich Kurz zufolge aus einer tendenziellen Verdrängung der Stimme der Subjektivität und aus der Gleichschaltung von individuellen Belangen erklären, wie sie Heideggers Denken und sein Verständnis von Dichtung kennzeichne. Die ausgeprägte Neigung zur Selbststilisierung und die «Übernahme einer prophetischen und heroischen Rolle als Philosoph» (99), der sich in antidiskursiven Monologen ergehe, bilde dazu keinen Gegensatz, sofern die Überlegenheitsattitüde es Hörern und Lesern sowie nicht zuletzt dem Autor selbst erlaubt habe, «Einverständnis mit dem Regime mit einem elitären Abstand (zu) verbinden» (98). Kurz konzediert Heidegger, sich bei allem dezisionistischen Entschiedenheitspathos vom nationalsozialistischen Hölderlinkult nach 1933 «vergleichsweise frei» (106) gehalten zu haben. Gleichwohl gebe es unübersehbare «Interferenzen» (107) seiner Hölderlinvorlesungen und -vorträge der Zeit mit NS-Rhetorik, die den Dichter als Künder einer völkischen Revolution und eines wahren Deutschtums instrumentalisiert habe. Nach dem schnellen Scheitern seiner Mission als politischer Philosoph 1933/34 habe Heidegger dann umgehend «die Rolle des Erwählten, Wissenden und Propheten (übernommen), der die verhüllte und verkannte Bedeutung Hölderlins für eine ferne Zukunft hütet» (103). Zu dieser Rollenübernahme gehöre neben der «Rhetorik rätselhafter Unbestimmtheiten und autoritativer Setzungen» (ebd.) zuletzt «die Identifizierung mit Hölderlin selbst» (ebd.; vgl. 105 ff.).[143]

Dass Heideggers Hölderlindeutung die für jede seriöse Interpretation nötige Selbstunterscheidung von ihrem Gegenstand schuldig geblieben

143 Vgl. H. Weilnböck, «Was die Wange röthet, kann nicht übel seyn». Die Beziehungsanalyse der Entfremdung bei Hölderlin und Heidegger, Würzburg 2000, der versucht, Heideggers Identifizierung mit Hölderlin psychodynamisch und beziehungsanalytisch zu erklären. Die durch Vitalismus und Todessehnsucht gleichermaßen bestimmte Motivationsbasis Heideggerschen Denkens korrespondiere vergleichbaren Beweggründen Hölderlinscher Dichtung, wie sie insbesondere in den späten Hymnen erkennbar würden.

sei und im Übrigen einem ungehemmten «Jargon der Eigentlichkeit» gefrönt habe, hatte bereits Theodor W. Adorno in einem «Parataxis» überschriebenen Beitrag «Zur späten Lyrik Hölderlins» von 1964 geltend gemacht.[144] Während den Auslegungen des Dichters durch den Philosophen lange Zeit wenn überhaupt, dann «zumeist aus scheuer Ferne und nur wie gelegentlich, nicht aber im Grundsätzlichen, widersprochen worden ist»[145], ließ es Adorno an grundsätzlichem Widerspruch nicht fehlen.[146]

144 Th. W. Adorno, Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins, in: Über Hölderlin. Aufsätze von Th. W. Adorno u. a., Frankfurt a. M. 1970, 339–378. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. «Erstaunlich, daß keiner am Zug des Amusischen in jenen (sc. Heideggers) Erläuterungen sich geärgert hat, an mangelnder Affinität. Phrasen aus dem Jargon der Eigentlichkeit wie die, daß Hölderlin ‹in die Entscheidung› stelle – man fragt vergebens, in welche, und es ist vermutlich keine andere als die klappernd obligate zwischen Sein und Seiendem –; unmittelbar danach die ominösen ‹Leitwörter›; ‹das echte Sagen›; Clichés aus der minderen Heimatkunst wie ‹versonnen›; hochtrabende Kalauer wie: ‹Die Sprache ist ein Gut in einem ursprünglicheren Sinn. Sie steht dafür gut, das heißt: sie leistet Gewähr, daß der Mensch als geschichtlicher sein kann›; professorale Wendungen wie ‹aber sogleich erhebt sich die Frage›; die Benennung des Dichters als des ‹Hinausgeworfenen›, die ein humorlos unfreiwilliger Witz bleibt, auch wenn sie eine Belegstelle aus Hölderlin für sich anführen kann: all das treibt in den Erläuterungen ungestört sein Unwesen. Nicht, daß er kein Dichter sei, ist gegen den Philosophen einzuwenden, aber die Afterpoesie zeugt gegen seine Philosophie der Dichtung.» (344) Die Erstfassung des Parataxis-Textes wurde am 7. Juni 1963 im Rahmen der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft vorgetragen und rief bei vielen Hörern vor allem aufgrund der Heideggerpolemik vehemente Ablehnung hervor. (Vgl. A. Vesper, Kunst als Erschütterung der Kategorie des Sinns? Adornos Ästhetik und Hölderlin, in: F. Vollhardt [Hg.], a. a. O., 195–209, hier: 195; ferner: J. Kreuzer, Hölderlin: Parataxis, in: R. Klein u. a. [Hg.], Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2011, 183–192; H. Mörchen, Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart 1981, bes. 173 ff.; J. Rosick, Maintaining the Sublime. Heidegger and Adorno, Bern 2000, bes. 351 ff.)

145 D. Henrich, Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht, Stuttgart 1986, 200 ff., Anm. 35.

146 Vgl. auch Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. 5, Frankfurt a. M. 1970, 7–245. Der Text basiert auf Oxforder Husserlstudien Adornos während der Jahre 1934–37 und ist 1956 erstmals erschienen. Indem Husserls phänomenologische Ursprungsphilosophie die subjektivitätstheoretischen Ansätze der Neuzeit zu hintergehen versuche, wiederhole er deren Aporien auf restaurative Weise. «Was am Ende sich Ursprung dünkt, archaisiert bloß, mit jener in der Jugendbewegung eingeübten Allergie gegen das neunzehnte Jahrhundert, die nicht sowohl von Überwindung zeugt als von Unbewältigtem und vom Verrat an der Freiheit. Weil die Frage nach dem unmittelbar Ersten dem Stand des Geistes heute unangemessen ist und sich entschlossen die Augen verbinden muß gegen die Vermittlung, beschwört sie einen alten historischen Stand. Ihr zeitlos dem Ontischen Vorgeordnetes ist ein Wechselbalg, das unkenntlich gemachte Vergangene.» (41) Neigte schon Husserl selbst «wider Willen zum Altertümlichen» (ebd.), habe diese Neigung bei

Nachdrücklich machte er gegen Heidegger geltend, «daß Hölderlins Werke aus ihrer Form, nicht aus ihnen imputierten Gedanken, zu begreifen seien»[147] und «daß sich ihre Bauart gegen die Klassizität einer leicht zur Harmonie erster Stufe ausgreifenden Synthesis sperr(e)»[148]. Nachgerade die «parataktische Tendenz Hölderlins» (363) sei als rhetorisches Indiz und Stilmittel einer sprachlichen Synthetisierung zu werten, die Einheit mit Unterschiedenheit dergestalt zu vermitteln weiß, dass Identität Differenz wahrt und für Nichtidentisches offen ist.

Konkretisiert wird, was gemeint ist, am differenzierten Zusammenhang von Eigenem und Fremdem. «Kaum anderswo», so Adorno, «dürfte Hölderlin seinen nachgeborenen Protektor schroffer Lügen strafen als im Verhältnis zum Fremden» (347). Während bei Heidegger das Fremde nur dazu diene, sich des Eigenen zu versichern, werde es bei Hölderlin als starkes Anderes gewürdigt, ohne affirmativen Bezug zu dem es keine Heimat gebe, die ihren Namen verdiene. Am Wort «Vaterland» zeige sich, was gemeint sei; nach Adornos Urteil hat es seit der Niederschrift von Hölderlins sog. Vaterländischen Gesängen «zum Schlimmen sich verändert, die Unschuld verloren» (349), die es einst hatte: «Liebe zum Nahen, Sehnsucht nach der Wärme der Kindheit hat zum Ausschließenden, zum Haß gegen das Andere sich entfaltet, und das ist an dem Wort nicht auszulöschen. Es durchtränkte sich mit einem Nationalismus, von dem bei Hölderlin jede Spur fehlt.» (Ebd.) Heidegger habe das Seine zu dieser Entwicklung beigetragen und die Utopie vaterländischer und muttersprachlicher Heimat «an Gefangenschaft in der Selbstheit» (347) verraten.[149]

---

seinen Schülern und namentlich bei Heidegger in einer Weise überhandgenommen, die nur noch als reaktionär bezeichnet werden könne. In ihrer sich ontologisch gebärdenden, zutiefst irrationalen Endphase rede die Phänomenologie «den Jargon der Eigentlichkeit, der mittlerweile die gesamte deutsche Bildungssprache zum geweihten Kauderwelsch verderbte, theologischer Ton bar des theologischen Inhalts wie eines jeglichen außer der Selbstvergötzung» (42; zu Heidegger vgl. bes. 190ff.). Interessant ist Adornos Verweis auf E. Troeltsch, der in seiner Schrift «Der Historismus und seine Probleme» (Tübingen 1922, 597ff.) schon hellsichtig auf die restaurativ-reaktionäre Tendenz vieler Husserlschüler hingewiesen habe. Zwar hätten sich anfangs «keineswegs bloß Dunkelmänner» (203) zu Husserl hingezogen gefühlt, doch sei im Laufe der Zeit aus dem Rückzug in die Sphäre vermeintlich absoluter Ursprünge und der Transformation des Denkens in Wesensschau eine Ideologie hervorgegangen, deren ir- und antirationaler Charakter offenkundig sei.

147 D. Henrich, 233f. Anm. 141.

148 Ebd.

149 Ähnlich, wenn auch milder im Ton, urteilt Henrich unter Bezug auf das Gedicht «Andenken»: Die Bewegung, die ihm innewohne, «kommt nicht zur Ruhe in einer

Einem Verrat gleich kommt nach Adorno des Weiteren «Heideggers ontologische Transposition der Geschichte in ein im reinen Sein sich Ereignendes» (352): «Sowenig Hölderlin in sogenannte geistesgeschichtliche Zusammenhänge aufzulösen, sowenig gar der Gehalt seiner Dichtung auf Philosopheme arglos abzuziehen ist, sowenig läßt er doch andererseits aus den kollektiven Zusammenhängen sich entfernen, in denen sein Werk sich bildete und mit denen es bis in die sprachlichen Zellen hinein kommuniziert.» (351) Heideggers Intention hingegen gehe dahin, «den Wahrheitsgehalt von Dichtungen und Philosophie, allen Perorationen über die Geschichtlichkeit zum Trotz, zu entzeitlichen, Geschichtliches in Invarianz zu versetzen, ohne Rücksicht auf den geschichtlichen Kern des Wahrheitsgehaltes selbst» (351f.). Dem sei mit dem Hinweis zu begegnen, dass Zeit nach Hölderlin ein Konstitutionsmoment des Ewigen selbst sei, welches ohne Bezug auf geschichtliches Leben leer bleiben müsse.

Adornos von jedem bloßen Rehistorisierungspostulat zu unterscheidende hermeneutische Forderung einer geschichtlichen, die konkreten Zeitumstände ihrer Entstehung berücksichtigenden Wahrnehmung von Hölderlins Dichtung bleibt neben dem, was er beispielsweise über den fragmentarischen Charakter der großen Spätgedichte als Zeichen ihrer konstitutiven Unvollendbarkeit sagt (vgl. 368), in hohem Maße bedenkenswert, gegenwartsrelevant und zukunftsweisend.[150] Auf der anderen

Vergewisserung über den Ort und die Aufgabe, zu denen der Dichter in die hesperische Heimat zurückgegangen ist.» (A. a. O., 110) Sie führt zu einer Wahrheit, die alle örtlichen Grenzen und alle Schranken der Zeit transzendiert. Zugleich werden in ihr die Momente des Transzendierungsprozesses zu einem Ganzen vereint, der ihre Integrität nicht zerstört, sondern wahrt und vollendet. Die Bewegung des «Andenkens» «ist Gang durch Sphären zur ortlosen Einsicht, – nicht gegenläufige Bewegung zwischen Heimat und Kolonie hin zur Verständigung über den Ort des Ausgangs» (a. a. O., 179; vgl. ferner 88: «Heidegger hat seine Auslegung ganz auf die nicht eigens bedachte Annahme gestellt, daß der Dichter zurückgekehrt ist aus dem südlichen Land und daß er nun vom Ort seiner Heimat her grüßt: Er ist allein, da er aushält in seinem Auftrag, der ihn nach Germanien zurückrief und dort auf den Weg zur Quelle und so zu jener Dichtung, die seinem Volke eine Ankunft der Götter vorbereiten, ein neues Leben also stiften soll.»)

150 Zu den Großkritikern von Heideggers Hölderlindeutung ist neben Adorno der aus dem Elsass stammende französische Germanist und Freund Albert Schweitzers Robert Minder zu rechnen. Er plädierte in einem Vortrag bei der Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft 1965 in Tübingen entschieden für die Eröffnung kulturhistorischer Perspektiven, «um Hölderlin der sektiererischen Abkapselung durch Heidegger zu entreißen, der ihn als einsamen deutschen Seher Gipfelgespräche mit den archaischen Griechen führen läßt hinweg über Jahrhunderte hohlen Geschwät-

Seite bedarf es keiner großen Anstrengung des Begriffs, in seiner Heideggerkritik und den konstruktiven Bezugnahmen auf Grundmotive Hölderlinscher Dichtung jene «Negative Dialektik» am Werke zu sehen, die den Weg seines eigenen Denkens bestimmte. Der Einwand liegt nahe, er, Adorno, habe Hölderlins Dichtung gedanklich «noch mehr imputiert als Heideggers Auslegung»[151]. Soll ein solches Verfahren verhindert und zugleich die historische Kritik am Antihistorismus ins Konstruktive gewendet werden, dann wird man den Versuch einer Rekonstruktion jener Kontexte zu unternehmen haben, «in denen sich Hölderlins Denken entwickelte, auf die sich sein Werk beziehen und die ihm zugeschriebene Bedeutung auch als eine ursprüngliche erkennen lässt»[152].

Dass Heidegger einen solchen Rekonstruktionsversuch nicht nur nicht unternahm, sondern für abwegig erklärte, ist kennzeichnend für seine ganz auf die Hymnendichtung konzentrierte Hölderlindeutung: «Den Hölderlin vor 1800 umschweigt Heidegger; den Denker Hölderlin

zes, totgeborener Metaphysik, radikaler Seinsfinsternis. Eine interpretatorische Auslöschung der Geschichte, der in der deutschen Hölderlin-Forschung eine zeitlich begrenztere, aber nicht weniger verhängnisvolle Ausklammerung vorausgegangen ist: die der Französischen Revolution.» (R. Minder, Hölderlin und die Deutschen, in: Hölderlin-Jahrbuch 14 [1965/66], 1–19, hier: 7. Vgl. ferner 15 f.: «Simplifizierend hatte schon die Jugendbewegung Hölderlin als deutschen Parsifal und Gegenstück zum Bamberger Reiter gesehen und seit 1914 als Bruder von Rilkes Cornet. Der Soldatentod Norbert von Hellingraths – eines genialen Georgeschülers wie Gundolf – und die zahllosen andern heroischen Opfer auf dem Schlachtfeld erklären die affektgeladene Vehemenz der Identifikation mit dem Kämpfer für Deutschland. Stefan George selbst hat nach 1918 sein Hölderlinlied im Sinne vaterländischer Erneuerung durch Blut, Opfertod und elitäres Führertum weitergestaltet bis zu einer gefährlichen Grenzscheide hin, die nach 1933 massiv und skrupellos von andern überschritten wurde. Und wenn der Dichter ‹ungezählten Ungenannten oder auch Bekannten› ein Helfer gegen die Zeit wurde und dem George-Schüler Graf Stauffenberg zuletzt die Waffe in die Hand gab – wie viele sahen nichts, hörten nichts, ließen Bücher verbrennen, Juden verbrennen, eine ganze Kultur abbauen und schwelgten in Hölderlin.» Minder fährt fort: «Ein führender Philosoph war vorangegangen mit wiederholten, ausführlichen, rückhaltlosen Bekenntnissen zum Führer, die nicht nur politisches, sondern geistiges und sprachliches Engagement sind. Derselbe Mann, dessen Philosophie wie keine andere vom Wort her lebt, hat nie das geringste Wort an seinen Auslassungen auch nur zu erklären für nötig erachtet, wohl aber aus früher Enttäuschung über die Politik sich in philosophierende Poetik geflüchtet und dabei das gleiche autokratische Denkschema auf Hölderlin übertragen.»

151 D. Henrich, a. a. O., 234 f. Anm. 141. Nach Henrich nutzt Adorno Hölderlin über weite Strecken nur «als Operationsfeld eines ungehemmten Gebrauchs der eigenen ästhetischen Kategorien» (ebd.).

152 F. Vollhardt, Hölderlin in der Moderne. Zur Einführung, in: ders. (Hg.), a. a. O., 7–11, hier: 10.

verschweigt er.»[153] Dies geschieht in der erklärten Absicht, den Dichter von der Metaphysik des Deutschen Idealismus und insbesondere von der Hegelschen Spekulation[154] fern- und freizuhalten, welche er als Denker möglicherweise vertreten habe, die aber als möglicher Zugang zu seiner Dichtung entschieden abzulehnen sei, weil durch sie deren Wesentliches verstellt werde: die Sage vom Sein in seiner Unvordenklichkeit. Spätestens seit seiner sog. Kehre will Heidegger das Sein nicht mehr daseinsanalytisch oder gar subjektivitätstheoretisch erschließen, sondern ganz von ihm selbst und seiner Selbstoffenbarung her verstehen, wofür er vom Dichter Hölderlin eine ontosemantische Hilfe erwartet, die dieser ihm als Denker nicht nur nicht zu geben, sondern zu versagen scheint.

153 U. Beyer, Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin, Tübingen 1993, 153.

154 Zum Verhältnis von Hölderlin und Hegel in Heideggers Sicht vgl. etwa GA 39, 129 ff., hier: 129: «Statt, wie es üblich ist, Hölderlin aus dem System Hegels zu erklären und auch Einflüsse des Dichters auf den Denker zu verzeichnen, müssen wir lernen, den großen Widerstreit der beiden zu erfahren, gerade auf ihrer je höchsten Höhe und ihren einsamen Gipfeln, um so erst etwas vom wahren Einklang zu begreifen.»

8.
Der Dichter und sein Denken

In seinem 2016 erschienenen Buch «Sein oder Nichts», in dessen Einleitung er schrieb, es werde wohl sein «letztes dieses Formats sein»[155], hat Dieter Henrich dem Untertitel des Werkes gemäß weit ausgreifende «Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin» vorgelegt. Zunächst (13–49) versucht er wie schon in einem aus Anlass seines 85. Geburtstags herausgegebenen Sammelband[156] «aus vielerlei Quellen Samuel Becketts Beziehung zu Hölderlin möglichst umfassend zu erschließen» (10), um sodann (51–225) die Bedeutung der beiden Titelbegriffe und der

155 D. Henrich, Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin, München 2016, 12. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Zu «Dieter Henrichs Weg zu einer Metaphysik bewussten Lebens» vgl. die instruktiven Ausführungen von K. Müller, «Aus der Logik der Subjektivität zu All-Einheit», in: J. Brachtendorf/St. Herzberg (Hg.), Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, Tübingen 2011, 217–234. Alle religionsphilosophisch-fundamentaltheologischen Reflexionen Henrichs, der nach Müllers Urteil «zum mit Abstand markantesten deutschsprachigen Vertreter einer Metaphysik nach Kant geworden» (219) ist, nehmen «ihren Ausgang beim Gedanken des unverfügbaren Grundes von Selbstbewußtsein» (217). Im Zusammenhang seiner Theorie bewussten Lebens gelangte er früh zur Einsicht, «daß Selbstbewußtsein nicht als Ergebnis einer Selbstreflexion zu erklären sei» (224). Als präreflexives Vertrautsein mit sich unmittelbar evident und nicht falsifizierbar, gründe das Bewusstsein, welches das Ich von sich selbst habe, nicht in diesem, sondern gehe aus einem Grund hervor, der nicht-egologisch bzw. so zu denken sei, dass er die Differenz von Ich und Nichtich, Selbst und Welt transzendiere: «Zu selbstbewußter Subjektivität gehört für Henrich das unhintergehbare Wissen, nicht aus sich selbst begreifbar und eben dadurch auf nicht mehr abzudrängende Weise auf die Frage nach einem Grund der wissenden Selbstbeziehung verwiesen zu sein.» (227) Zu umschreiben sei dieser Grund als eine All-Einheit, die alles Differenzierte in sich begreift, ohne durch externe Differenzen bestimmt zu sein. Wichtig ist die Feststellung, «daß jedes Begreifen des einzelnen Subjekts aus einer solchen ursprünglichen Einheit dem Subjekt nur dann einen Lebenssinn aufschließt, wenn seine Hinfälligkeit darüber nicht gleichsam durch Verunendlichung überblendet, sondern gerade in dieser wahrgenommen und festgehalten wird» (232; vgl. ferner: ders., Gedanken zum Gedanken vom Grund. Dieter Henrichs Grenzregie der Vernunft an der Schwelle zur Gottesfrage, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XL [2008], 211–227).

156 Vgl. ders., Über Samuel Becketts Hölderlin. Prospekt eines Untersuchungsganges, in: F. Vollhardt (Hg.), a. a. O., 224–237.

durch sie bezeichneten Grundgedanken sprachanalytisch zu untersuchen. Bereits in diesem Zusammenhang wird gelegentlich auf Heidegger Bezug genommen, dessen «Zugang zu dem Thema der ‹Seinsfrage›» (11) an späterer Stelle, nämlich im vierten und letzten Teil (381–493) der Monographie eigens erörtert wird. Der dritte Buchteil (227–380) hatte sich Hölderlins und Becketts Werk jeweils insgesamt zugewandt, um zu zeigen, wie es sich «unter den Leitgedanken von ‹Sein' und von ‹Nichts› so aufbaut, dass – unangesehen des Gegensatzes zwischen ihnen – die besondere Nähe beider zueinander verständlich wird» (ebd.).

Was Heidegger betrifft, so hatte er sich wiederholt und mit der ihm eigenen Entschiedenheit gegen die Annahme ausgesprochen, Philosophie sei als Grundlegung aus dem Ich zu konzipieren; im Kontext seiner Hölderlinauslegung fällt die Absage besonders deutlich aus. Zwar bestreitet der Seinsphänomenologe dem um sich wissenden Menschen seine Subjektstellung und seinen kategorialen Unterschied zu allen sonstigen Lebewesen und Naturdingen nicht. Allein der Mensch stehe «inmitten des Seienden so, daß er zum Seienden als einem solchen sich verhält» (GA 53, 93). Nur er könne deshalb unter allen Entitäten seinsvergessen sein und aus der Seinsvergessenheit heraus dazu gelangen, im Unheimischen der Welt und seines Eigenen dadurch heimisch zu werden, dass er seiner Beheimatung im Sein überhaupt gewahr wird, welches in keinem Seienden als es selbst offenbar, in allem aber, was ist, geheimnisvoll und rätselhaft[157] verborgen ist, um sich aus seiner Verborgenheit dem Menschen für den Fall zu entbergen, dass er die Differenz zwischen Seiendem und Sein aushält und wahrt.

Aus der Seinsentbergung heraus, die ihm im Verein mit der Entbergung der Welt seine ureigene Bestimmung erschließe, gelangt der Mensch Heidegger zufolge in sein Wesen. Dieses artikuliere sich primär nicht darin, dass der Mensch «Ich» sagen könne und ein Bewusstsein seiner selbst habe. Diese neuzeitspezifische Charakterisierung des Menschen müsse der Annahme weichen, «daß der Mensch darin seine Auszeichnung vor allem anderem Seienden hat, daß er ‹ist› sagen kann, daß er überhaupt ‹sagen› kann. Nur weil der Mensch sagen kann: ‹es ist›, kann er auch sagen: ‹ich bin›, nicht umgekehrt.» (GA 53, 112)[158] Nach Hei-

157 Heidegger deutet den Rätselbegriff vom Wort «Rat» her und kontrastiert ihn in diesem Sinne nicht dem Begriff des Geheimnisses, sondern stellt ihn mit diesem tendenziell gleich (vgl. GA 53, 41).

158 Vgl. M. Siegfried, Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber,

deggers Urteil ist es ein manifestes Indiz fortgeschrittener Seinsvergessenheit der Neuzeit und jener Metaphysik, durch die ihr Geist auf den Begriff und die Philosophie seit Platon zu einem vorläufigen Abschluss gebracht sei, wenn in ihr «das Sein überhaupt und der Mensch und der Bezug zwischen beiden als ‹Bewußtsein› und aus dem ‹Selbstbewußtsein› gedacht» (GA 53, 114; vgl. in diesem Zusammenhang auch die Kritik am Persönlichkeitsgedanken GA 53, 120) und alle Bezüge, die nicht dem Bewusstsein und Selbstbewusstsein zukommen, in die durch den Gegensatz zum Bewusstsein bestimmte und dadurch erst gesetzte irrationale Sphäre dessen verdrängt würden, was mit dem «fatalen neuzeitlich-metaphysischen Begriff des ‹Unbewußten›» (GA 53, 114) bezeichnet werde. Durch diesen Ansatz und ein entsprechendes Vorgehen verstelle sich das Denken selbst die Einsicht in den Seinsgrund, der ihm und mit ihm allem Seienden vorausgesetzt sei, wie Hölderlins Dichtung es bezeuge. Sie ich-philosophisch verstehen oder ihr gar eine subjektivitätstheoretische Basis im Sinne der Konzepte des Deutschen Idealismus zudenken zu wollen, müsse auf ein fundamentales Missverständnis hinauslaufen.

Dieter Henrich hat diesem Verdikt vehement widersprochen. Im Gegensatz zu Heidegger, der sich von seinem Lehrer Husserl getrennt habe, als dieser «in die phänomenale Theorie das transzendentale Subjekt und seine Ich-Gedanken wieder einbezog» (191), hält Henrich entschieden da-

Freiburg/München 2010. Zur Entdeckung Hölderlins und der Kunst 422ff. Hölderlins Dichtung belegt Heidegger zufolge diese Einsicht paradigmatisch: «Dieses Dichten dieses Dichters dreht sich nicht um das eigene Ich des Dichters. Kein deutscher Dichter hat je dieses Ferne zum eigenen Ich erlangt, die Hölderlins Hymnendichtung bestimmt.» (GA 53, 203) Dies sei der eigentliche Grund, weshalb dem «neuzeitlichen, aus dem Selbstbewußtstein und der Subjektivität denkenden Menschen» (ebd.) das rechte Hören des Wortes dieser Dichtung versagt bleibe. Dieser verkenne zwangsläufig, dass Hölderlin rein aus dem dichtet, was in sich als das Zu-Dichtende west. Wenn Hölderlin das Wesen des Dichters dichte, dann dichte er Bezüge, die «nicht in der ‹Subjektivität› des Menschen ihren Grund haben. Diese Bezüge haben ihr eigenes Walten und Wesen und Strömen. Der Dichter ist der Strom. Und der Strom ist der Dichter. Beide sind dasselbe auf dem Grunde ihres einzigen Wesens, Halbgötter zu sein, im Zwischen zwischen den Göttern und den Menschen zu sein. Das Offene dieses Zwischen ist offen in das Heilige, das über den Göttern und Menschen west. Die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft kann nicht aus ‹Raum› und ‹Zeit› begriffen werden, denn der uns geläufige Raum und die uns gewohnte Zeit sind selbst Abkömmlinge eines Bereiches, der aus sich erst alle Offenheit entspringen lässt, weil er das lichtende und» – wie es in Heideggers Handschrift heißt – «lichtend-Er-eignende ist.» (GA 53, 203f.) Um dessen ansichtig zu werden, bedarf es einer Schau, wie sie dem alltäglichen Sehen nicht möglich ist: «Diese Dichtung fordert von uns eine Umwandlung der Denkungsart und des Erfahrens, die das Ganze des Seins angeht.» (GA 53, 205)

ran fest, dass der gedankliche Ausgriff bewussten Lebens auf ein Seinsganzes nur von dem um sich wissenden Ich her verständlich zu machen sei. «Zwischen dem Bewusstsein ‹Ich bin› und einem Ganzen schlechthin besteht also ein besonderer Zusammenhang.» (381; bei H. gesperrt) Heidegger irre, wenn er diesen Zusammenhang bestreite. Entgegen seiner Behauptung sei ihm der Erweis nicht gelungen, «dass das Selbstbewusstsein in ein ursprünglicheres Geflecht von Akten und Gegebenheiten eingebunden ist, das sich der philosophischen Aufklärung kraft seiner ‹Selbstgegebenheit› erschließt» (381; bei H. kursiv). Henrich legt dar, warum dieser These nach seinem Urteil widersprochen und die Grundlage der Heideggerschen Seinsphilosophie als verfehlt angesehen werden muss. Seine Kritik an der Heideggerschen Hölderlindeutung liegt in der Konsequenz dieses Urteils. Zwar habe der Dichter die Notwendigkeit gesehen, das sich wissende Ich nicht zum Prinzip der Philosophie zu verklären, sondern gedanklich zu transzendieren. Nichtsdestoweniger sei das Bewusstsein «Ich bin», anders als Heidegger suggeriere, Ausgangspunkt und Grundlage seines Denkens geblieben, was er auch als Dichter keineswegs revoziert habe.

Henrich hat große Anstrengungen unternommen, seine Kritik an Heideggers Hölderlindeutung philosophiegeschichtlich zu untermauern und auf philologisch konstruktive Weise zur Geltung zu bringen. Nach Maßgabe seiner eingehenden «Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790–1794)» ist «(i)m Frühjahr 1795 … die Inkubationszeit der Philosophie zu Ende gegangen, die unter dem Namen ‹Deutscher Idealismus› zu weltweiter Wirkung gekommen ist. Fichte hat seine Wissenschaftslehre im Winter 1793/4 konzipiert und auf ihren Weg gebracht. Seit Anfang Mai 1794 ist sie in ihren Grundzügen durch die Veröffentlichung seiner Programmschrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* allgemein zugänglich geworden. Zur gleichen Zeit begann sich in Jena bereits die Opposition gegen sie zu formieren.»[159] Hölderlin war nach Henrich neben Schelling ihr Hauptrepräsentant; seine auf Fichtescher Grundlage und doch gegen die Wissenschaftslehre und als Alternative zu ihr entwickelte Position ist «in einem Fragment skizziert, dem später der Titel ‹Urtheil und Seyn› gegeben wurde. Die Indizien sprechen

159 D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790–1794). Zweiter Band, Frankfurt a. M. 2004, 1551; vgl. 1552 f.

dafür, daß Hölderlin die Ideen, die diesem Text zugrunde liegen, im Frühjahr 1795 konzipiert hat.»[160] In ihnen findet das philosophische Denken Hölderlins seine die vorhergehende Entwicklung zusammenfassende Bündelung. Danach habe der Dichter zwar Abschied von der expliziten philosophischen Arbeit genommen. «Aber im Hintergrund des Gewinns der Meisterschaft in Formen der Lyrik und im Fortgang zu neuen Themen der Verständigung blieb in Geltung, was Ergebnis der philosophischen Arbeit gewesen war.»[161] Der Gedanke von einem «Sein», «dem die Trennung innewohnt und das dennoch Einigkeit in allem begründet»[162], bleibe im dichterischen Werk durchweg in Kraft und begründe Einheit in ihm. Nachgerade in den letzten Gedichten hymnischer Form treten nach Henrich «die Themen der philosophischen Anfänge wieder hervor, so wie sie auch in den Gedichten des kranken Hölderlin im Tübinger Turm in schlichten Reimen wieder aufgenommen sind»[163].

160 Ebd.; vgl. auch M. Frank, Hölderlins philosophische Grundlagen, in: G. Kurz u. a. (Hg.), Hölderlin und die Moderne, 174–194. Als Philosoph, so Frank, wird Hölderlin oft «ohne weiteres unter die idealistischen Absolutisten gezählt» (192), wohin er indes weder dichterisch noch denkerisch gehöre. Weit entfernt von der Hegelschen Annahme, dass das Sein auf einen absoluten Begriff zu bringen sei, habe Hölderlin vielmehr dessen Unvordenklichkeit behauptet. Das Sein, wie es an sich selbst ist, transzendiere alles Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Es gebe sich entweder von sich aus zu verstehen oder es werde nicht verstanden, sondern zwangsläufig verkannt. In reine Theorie sei das Verständnis des Seins niemals überführbar, da es begrifflich unerschöpflich und reflexiv allenfalls approximativ in der Weise eines infiniten Progresses fassbar sei. «So wird Verstehen zu einer unendlichen Aufgabe.» (Ebd. Vgl. auch Chr. Jamme/O. Pöggeler [Hg.], Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahr [1804–1806], Bonn 1988.) Auf der Suche nach einer Alternative zu grundsatzphilosophischen Ansätzen gelangte der Dichterdenker Frank zufolge zur Einsicht, dass die «Kenntnis des ureinigen Seins … nicht begrifflich» (187), sondern nur in der Weise unmittelbaren Gefühls bzw. intellektueller Anschauung gegeben sei, die allem begrifflichen Begreifen zuvorkomme. Das Innesein des Seins selbst sei auch nicht mit jenem Wissen gleichzusetzen, das im Ich des Menschen zum Bewusstsein seiner selbst gelange. «Selbstbewußtsein ist ein gegenständliches Bewußtsein wie jedes andere Bewußtsein auch – also eines, das um seiner Bestimmtheit willen (‚omnis determinatio est negatio›) das Bewußtgehabte vom Bewußthabenden unterscheidet, auch wenn in diesem besonderen Falle der Gegenstand das Ich selbst ist.» (188) Das sich wissende, selbstbewusste Ich kann, so Frank, Hölderlin zufolge ebenso wenig wie ein zu Bewusstsein zu bringendes Seiendes mit dem Sein selbst gleichgesetzt werden, weil dieses wie allen Beziehungen so auch dem Verhältnis uneinholbar vorangeht, in dem das Ich zu sich selbst steht. Das Sein, wie es an sich selbst ist, geht weder im Bewusstsein noch im Selbstbewusstsein auf.

161 D. Henrich, Sein oder Nichts, 267; bei H. gesperrt.

162 Ebd.; bei H. gesperrt.

163 Ebd.; bei H. gesperrt.

Intensiv beschäftigt hatte sich Henrich mit der Stellung Hölderlins in der Philosophie seiner Zeit erstmals in einem Vortrag aus dem Jahr 1970, der in dem Sammelband «Hegel im Kontext» publiziert worden ist. Leitend ist die für die sog. Konstellationenforschung insgesamt grundlegende Annahme, «daß wir den Weg von Kant zu Hegel nicht nach dem Modell eines Aufgangs vorstellen dürfen, in dem Stufe auf Stufe zur höheren Einsicht führt»[164]. Unter dieser Voraussetzung kann Hölderlins philosophische Position nach Henrichs Urteil eine Stellung von nicht nur transitorischer Bedeutung, sondern von bleibendem Wert behaupten. Was Hegel betrifft, so zeigt Henrich zum einen auf, dass er dem Freund, dem er seit den gemeinsamen Zeiten im Tübinger Stift verbunden war, «den wesentlichsten Anstoß beim Übergang zu seinem eigenen, von Kant und Fichte schon im ersten Schritt abgelösten Denken» (11) verdankte; zum anderen wird aufgewiesen, «daß Hegel bald erkannte, er müsse Hölderlins Einsicht ganz anders explizieren als dieser selbst es vermochte, so daß erst der Anstoß durch Hölderlin mit dem Abstoß von ihm zusammengenommen Hegels frühen Weg zum System bestimmt haben» (ebd.). Worin bestand die Differenz zwischen Hegel und Hölderlin unbeschadet des über Kants Ansatz hinausführenden identitätsphilosophischen Denkens, welches sie beide teilten bzw. von dessen Notwendigkeit Hölderlin Hegel auf der Basis seiner am Liebes- und Lebensgedanken orientierten Vereinigungsphilosophie bald schon überzeugt hatte?

Strittig war zwischen Hegel und Hölderlin Henrich zufolge nicht, dass wie über Kant so auch über einen Standpunkt wie denjenigen des frühen Fichte hinauszugehen sei, der das Ich zum philosophischen Prinzip erklärte: Die Kontoverse zwischen ihnen bezog sich allein darauf, wie die Einheit von Ich und Nichtich, Subjekt und Objekt, Selbst und Welt etc. zu fassen sei. Während «Hegels eigentümlicher Gedanke» (36) nach Henrich darin bestand, «daß die Relata in der Entgegensetzung zwar aus einem Ganzen verstanden werden müssen, daß dieses Ganze ihnen aber nicht vorausgeht als Sein oder als intellektuale Anschauung» (ebd.), habe Hölderlin trotz aller Modifikationen, die seine «spätere Philosophie von seiner frühen unterscheidet» (30), stets an einem Unvordenklichen festgehalten, das die Differenzverhältnisse jenseits ihrer wechselnden Ge-

164 D. Henrich, Hegel und Hölderlin, in: ders., Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 21975, 9–40, hier: 10 f. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

gensätze verbinde. So habe er die Hegelsche Annahme nicht nur nicht geteilt, sondern entschieden abgelehnt, «daß das Wahre der Prozeß sei und nur der Prozeß, der an seinem Ende sich selber hat, als der Begriff seines Weges zur Manifestation» (38). Für Hölderlin ist die Kategorie Sein nicht lediglich, wie in Hegels Logik, ein aufzuhebendes Anfangsmoment von unbestimmter Leere, sondern unergründliches Prinzip und uneinholbares Sinnziel der Entwicklung alles Seienden und der Begriffe, die das Denken von ihm habe.

Weitergeführt und vertieft hat Henrich seine frühen Einsichten zu Hölderlins Denken in der Monographie «Der Grund des Bewußtseins» von 1992, in deren Zentrum die Analyse jenes Textes steht, den F. Beißner in der Großen Stuttgarter Ausgabe (StA IV, 216f.) unter die Überschrift «Urtheil und Sein» gestellt hat. Historische und systematische Untersuchungen sind dabei untrennbar verbunden. Auf der einen Seite sollen die Probleme des zurecht historisch gewordenen Historismus vermieden, auf der anderen Seite die antihistoristischen Einseitigkeiten und Verzeichnungen überwunden werden, wie sie sich nach Henrichs Urteil bei Heidegger finden. Grundlegend für die aus ihrem historischen Kontext heraus systematisch rekonstruierte philosophische Konzeption Hölderlins sei der Gedanke, «daß sich die Beziehung, in der wir ein Wissen von uns selbst haben, nicht aus irgendwelchen externen Bedingungen, ebensowenig aber aus sich selbst erklären läßt. Während er in dem ersten Punkt mit Fichte übereinstimmte, trat er mit dem zweiten dem Leitgedanken der Theorie von Fichte entgegen.»[165]

Die Genese dieser Doppelstellung Hölderlins Fichte gegenüber wird im Kontext des rapiden Gangs des Denkens nach Kant anhand der Konstellationen seiner Jugendentwicklung und seiner Jenaer Pläne als Dozent und Autor in der Philosophie unter Bezug auf Spinoza, Jacobi, Friedrich Immanuel Niethammer und Schelling bis hin zu dem Fragment «Urtheil und Seyn» vom Frühjahr 1795 genauestens rekonstruiert. Hölderlin affirmiert die Entwicklung über Kant hinaus, die durch Fichte ichphilosophisch in Gang gesetzt wurde. Das sich wissende Ich ist die Voraussetzung aller Gegenstandswahrnehmung und kann aus der Dingwelt heraus nicht verständlich gemacht werden. Dennoch weigert sich Hölderlin, das Ich zum Prinzip der Philosophie zu erklären. Denn wie jedes Bewusstsein durch den Unterschied von Wissen und Gewusstem bestimmt sei, um

165 D. Henrich, Der Grund im Bewußtsein, 13.

sich entsprechend durch Urteile zu artikulieren, so sei auch das Bewusstsein, welches das Ich von sich selbst hat, trotz seiner eigentümlichen Stellung differenzbestimmt und nicht in der Lage, als absolutes Einheitsprinzip zu fungieren. Eine selbstbewusstseinstheoretische Grundsatzphilosophie lehnt Hölderlin daher ab, weil Selbstbewusstsein nicht als absolut zu denken sei, sondern eine Ur-teilung zur impliziten Voraussetzung habe.

Um zum Einheitsgrund des identischen Ich und demjenigen von Selbst und Welt zu gelangen, deren differenzierter Zusammenhang ohne sich wissendes Ich nicht zu erfassen ist, muss nach Hölderlin über jegliches denkbare Selbstbewusstsein hinaus gedacht werden auf ein Unvordenkliches hin, welches er «Seyn schlechthin» oder «absolutes Seyn» nennt.[166] Mit dieser Benennung ist zum Ausdruck gebracht, dass sich Denken und Handeln nicht aus sich selbst heraus zu begründen und nicht in sich selbst zu vollenden vermögen. Beide sind endlich, bedingt und mit dem Sein selbst nicht gleichzusetzen. Zum Vorschein kommt das unendliche und unbedingte Sein selbst, auf welches Theorie und Praxis angelegt sind, um ihre Endlichkeit zu transzendieren und ihre Bedingtheit hinter sich zu lassen, nicht in unmittelbaren Vollzügen von Wissen und Tun, sondern durch religiös-ästhetische Vermittlung.

Hölderlins Übergang vom Denker zum Dichter erhält von hier aus seine Notwendigkeit; doch gilt nach Henrich ebenso sehr, dass der Übergang denkend zuwege gebracht ist und ohne Denken zwangsläufig verfehlt werden müsste. Obgleich durchweg von der Einsicht bestimmt, dass Denken und Gedanken, Wissen und Bewusstsein von einem Sinngrund abhängig sind, den sie nicht selbst zu setzen vermögen, sondern als abso-

166 Vgl. a. a. O., 43. Ferner: ders., Sein und Nichts, 244 (bei H. kursiv): «Die Struktur von Selbstbewusstsein weist eine Einheit auf, die aber in einem Differenz und ‹Trennung› in sich einschließt. Ihr muss eine differenzlose Einheit vorausliegen, die Hölderlin ‹Seyn› nennt.» Die Schreibung des Worts mit «y» ist nach Henrich eine um 1800 über Jahrzehnte gebräuchliche Übung zum Zwecke der Unterscheidung des Verbums «sein» vom Possessivpronomen: Man muss darin also, anders als bei Heidegger der Fall, «nicht einen Hinweis auf die besondere Tiefe eines Gedankens sehen» (77 Anm. 98). Dass Hölderlins Seinsdenken gleichwohl nicht der Tiefe entbehrt, zeigt sich anhand der Probleme, die es aufwirft: «Zum einen muss das ‹Seyn› auch noch die Trennung umfassen – und mit ihm die Trennungen im menschlichen Leben. Zum anderen muss der Prozess, der in die Trennung und dann zu ihrer Vermittlung führt, dem ‹Sein› selbst zugeschrieben werden. Darüber muss sich der Gedanke von ‹dem Seyn› verwandeln, ohne sich aus dem ursprünglichen Ansatz der Theorie zu lösen.» (245; bei H. kursiv)

lutes Sein vorauszusetzen haben, ist die Dichtung des Dichters nirgends gedankenlos und untätig zu nennen. Hölderlins Denken ist dazu bestimmt, dichterisch zu werden. Dichtung transzendiert als eine Sage vom Sein selbst Wissen und Tun, Theorie und Praxis. Doch bleibt im Dichten das Denken als Denken und das Tun in Gestalt eines bewussten Willens am Werke, weil kein Mensch gedanken- und willenlos zu seinsgemäßer Selbst- und Weltverständigung zu gelangen vermag.

Wer vom Sein schlechthin und in seiner Absolutheit spricht, kann Henrich zufolge die Frage nach der Möglichkeitsbedingung dieser Rede nicht unbeantwortet lassen. Folge man Heideggers Hölderlindeutung, dann sei mit einer Antwort auf sie nicht oder nur in der Form tautologischer Versicherungen zu rechnen, wonach die Rede vom Sein selbst durch dieses selbst ermöglicht werde dergestalt, dass es sich ohne jeden Reflex auf ein verstehendes Ich zu verstehen gebe. Dem begegnet Henrich mit der These, auf die bereits die Titel seiner einschlägigen Untersuchungen verweisen, dass nämlich Hölderlins Philosophie, der er sich auch als Dichter verbunden gewusst habe, unbeschadet der Absage gegen eine Theorie des absoluten Ich als Grundlegung aus dem Ich konzipiert worden sei. Der Grund des Bewusstseins werde in ihm, nicht außerhalb seiner aufgesucht und gefunden. Zwar könne der Grund der Bewusstseinswelt und des selbstbewussten Ich weder als Ich gedacht werden noch überhaupt Bewusstseinsgegenstand sein. Aber der Argumentationsgang, der Hölderlin zu dem Selbst und Welt transzendierenden Sein selbst führe, nehme gleichwohl beim Bewusstsein und Selbstbewusstsein seinen Ausgang mit dem Ziel, diese nicht hinter sich zu lassen, sondern nach erfolgtem Transzendierungsvollzug auf sie zurückzukommen. Mit Henrich zu reden: «Wenn unser endliches Wissen auf dem Prinzip der Vermittelung beruht, so ist in ihm immer, und zwar aufgrund der Implikationsverhältnisse der Begriffe, ein selbst nicht vermittelbares und in sich von Vermittelung freies Unbedingtes vorausgesetzt. Von diesem unhintergehbar Ersten wissen wir in der Weise, in der eine nicht weiter erklärbare, aber durchgängig in Anspruch zu nehmende Voraussetzung gewußt ist. Es ist sinnlos, ihre Wahrheit herzuleiten und in diesem Sinne unter Beweis stellen zu wollen.» (234 f.)

Zwar kann sich Hölderlin Henrich zufolge im Jena Fichtes und Schellings anders als diese nicht davon überzeugen, dass im Bewusstsein, welches das Ich von sich selbst hat, ein Unbedingtes vorausgesetzt sei, das als absolutes Ich zu denken wäre. «Aber auch für ihn ist es die besondere,

unauflösbare Einheit zwischen einem Subjekt und ihm selbst in der Rolle dessen, wovon gewußt wird, die es unabweisbar werden läßt, ein ungeteiltes Unbedingtes in allem Bewußtsein vorauszusetzen. Aus ihm muß unser endliches Bewußtsein und weiter auch all das begriffen werden, worin es eine Erfüllung seines Lebens finden kann.»[167] Hölderlin gehöre als Denker und als Dichter in den Kontext des Deutschen Idealismus, dem ihn Heidegger ebenso gewaltsam wie vergeblich zu entreißen suche. Alle Detailstudien Henrichs zu Hölderlins Tübinger Entwicklungsgang und zur Entstehung seiner reifen philosophischen Konzeption in Jena sind auf den Erweis dieser These und auf die genaue Identifikation des historischen Ortes angelegt, den der Dichterdenker in der nachkantischen Geistesgeschichte einnahm. Heideggers Tendenz dagegen geht dahin, Hölderlins Dichtung zu enthistorisieren, ja sie der Sphäre der Subjektivität einschließlich derjenigen des Dichters selbst zu entnehmen.

Bleibt hinzuzufügen, dass Henrich seine Hölderlin betreffenden philosophisch-philosophiegeschichtlichen Thesen auch philologisch zu plausibilisieren sich anschickte, beispielhaft anhand einer genauen Interpretation des Gedichts «Andenken», dem Heidegger, wie erwähnt, im

167 Ders., Grundlegung aus dem Ich, 1553. Auch unter gegenwärtigen Bedingungen hält Henrich das von Hölderlin befolgte Vorgehen für philosophisch alternativlos, wenngleich inzwischen «von vielen Positionen aus behauptet worden (sei), dass dieser Ausgang vom Ich zwar eine vergangene Periode des Denkens charakterisiert, dass er aber für die Philosophie in Wahrheit perniziös ist» (ders., Sein und Nichts, 383): Für überzeugend hält Henrich solche Behauptungen nicht. Nach seiner Auffassung eignet im Gegenteil dem philosophischen Einsatz beim Bewusstsein «Ich bin» eine nicht falsifizierbare Evidenz, da «man sich seiner nicht entledigen kann» (383f.). Das Ich, als das wir uns selbst bewusst sind, könne zwar überstiegen, nicht aber hintergangen und zu einem Epiphänomen herabgesetzt werden. Denn es sei unmöglich, «zu einem Bewusstsein von dem je eigenen ‹Ich bin› auf dem Wege der Entfaltung einer ursprünglicheren, umfassenderen und konkreteren Verstehensart zu gelangen» (388), wie Heidegger insinuiere. Wohl sei das um sich wissende, seiner selbst bewusste Ich stets welthaft verfasst, ohne doch deshalb aus einer sich weltenden Welt heraus erklärt werden zu können. «Ich bin zwar nicht ein Subjekt, indem ich meiner Welt gegenübertrete. Aber ich bin auch nicht in sie fest verfugt, sondern kann mit ihr vertraut oder zerfallen sein und in vielen anderen Weisen in ihr gegenwärtig. Ich kann und muss mein Leben in Einstimmung oder Widerstreit mit ihr so oder so hinnehmen, aber zugleich auch dieses Leben auszurichten versuchen. So kann ich nicht von meiner Welt als einem Ganzen schlechthin absorbiert sein.» (395) Unbeschadet der welthaften Verfassung des seiner selbst bewussten Ich kann das Ganze für dieses nie von Art der Welt sein, auf die es unveräußerlich bezogen ist. Das Ganze transzendiert Selbst und Welt, worauf «die ursprüngliche Distanz des Selbst in seiner Weltbeziehung zu dieser Welt und sich selbst» (396) verweist. Von ihr her erschließt sich, ohne in ihr aufzugehen, was als Grund und Sinnziel von Selbst und Welt zu bezeichnen ist.

WS 1941/42, ein Semester vor dem Ister-Kolleg, eine eigene Vorlesung gewidmet hatte. Die Exegese ist auf den Nachweis angelegt, «daß Hölderlins Philosophieren in den dichterischen Aufbau des Ganges des Andenkens umgesetzt und so wirksam geblieben ist»[168]. Sie sollten «somit auch dazu beitragen, Hölderlins Werk als Ganzes im Bereich der Möglichkeiten von Denken und Erfahren sehen zu lassen, welche durch die klassische deutsche Philosophie erschlossen worden sind, so daß also der Auslegung von Heidegger entgegenzutreten ist»[169].

Heidegger wäre, wie man annehmen darf, Henrichs Kritik seinerseits entgegengetreten und hätte sie als reaktionäre Abkehr von der von ihm als notwendig und zukunftsträchtig empfundenen Kehre gewertet, dergemäß das Dasein als Vollzug menschlichen Seins in der Welt konsequent als vom Sein her ereignet zu denken sei. Zwischen dem egologiekritischen Seinsphilosophen und dem Subjektivitätstheoretiker scheint mithin ein Ausgleich nicht möglich zu sein. Doch darf nicht übersehen

168 D. Henrich, Der Gang des Andenkens, 237.

169 Ebd. Nach Henrich gelangte Hölderlin schon früh zu der gewissen Überzeugung, «daß die Dichtung vollende, worauf die Philosophie aus ist» (14). Einen herausragenden Beleg für diese Gewissheit biete das Gedicht «Andenken»: «Mehr wohl als in jedem anderen seiner Gedichte hat Hölderlin in ‹Andenken› Gang und Ziel der Dichtung so gefaßt, daß in sie die Motive des Denkens einbegriffen bleiben, das sich selbst ‹transzendental› nannte. Von ihm waren für ihn Einsichten ausgegangen, die er niemals abgestoßen hat.» (112) Dies sei von Heidegger geleugnet oder bewusst ignoriert worden. Als umso wichtiger müsse es gelten, die Einsicht in den Zusammenhang von Hölderlins Dichtung und seinem frühidealsitischen Denken wiederzugewinnen bzw. zu erneuern: «Ohne ein Denken, das in hoher philosophischer Bewußtheit steht, das sich aber in mytho-poetischer Sprache und insofern auch nach eigenen Gesetzen entfaltet, ist die Gestaltung dieser Dichtung nicht zu begreifen. Hölderlin ist wahrscheinlich der einzige Dichter aller Sprachen, für den gilt, daß philosophische Einsicht für dichterische Form und Wahrheit eine alles durchherrschende Bedingung ist, ohne daß damit die dichterische Einsicht abgeleitet und so etwas wie Umsetzung von Diskurs in Poiesis würde.» (126) Heidegger hat diesen Zusammenhang nicht geleugnet, sondern, wie man weiß, nachdrücklich hervorgehoben, aber auf eine entspezifizierte Weise, nämlich dergestalt, dass der transzendentalidealistische Denkhintergrund der Hölderlinschen Dichtung zum Verschwinden gebracht wurde. Ihn zu erneuter Geltung zu bringen, ist Henrichs Absicht, die rücksichtsvoll insofern zu nennen ist, als sie respektiert, dass nach Hölderlin «nicht schon das Denken, sondern allein die Dichtung der Ort der eigentlich transzendentalen Einsicht» (144) ist: «Die Dichtung bewährt, was die Philosophie nur auswies …» (Ebd.) Trotzdem ist man Henrich zufolge nicht genötigt, «Hölderlins philosophische Entwürfe der metaphysischen Vergessenheit zu überlassen und durch ein eigenes und ursprünglicheres Denken zu ersetzen, das Hölderlins Dichtung eigentlich entsprechen soll» (147 f. unter Verweis auf Heidegger GA 52, 119 f.; vgl. ferner 188 f. Anm. 8; 190 f. Anm. 12; 200 ff. Anm. 35).

werden, dass beide zumindest Hölderlins Negativdiagnose teilen, nämlich dass, was Ich heißt, als Bezeichnung des ursprünglichen Grundes von Selbst und Welt nicht in Frage kommt, da der Gedanke eines absoluten Ich «in sich widersprüchlich (ist). Ein Ich kann sich als solches nur wissen, aufgrund der Entgegensetzung, in der es sich als mit sich selbst einig erkennen kann. Das Absolute aber kennt keine Entgegensetzungen.»[170] Sofern aber im Verein mit dem sich wissenden Ich alles Wissen der Entgegensetzung bedarf, kann es vom Sein selbst kein Wissen im Sinne dessen geben, was allgemein Realitätsbewusstsein heißt. «Es kann für Hölderlin also auch keine Ursprungswissenschaft geben»[171], jedenfalls nicht im Sinne einer an sog. Realien orientierten Wissenschaft. Denn derart wissenschaftlich begriffen würde das Sein selbst zu einem Seienden und sei es auch zum höchsten herabgesetzt.

In dieser Annahme sind, wie es scheint, Henrich und Heidegger mit Hölderlin und untereinander eins. Ihre Divergenz beginnt recht eigentlich erst dort, wo Henrich Hölderlins philosophisches Konzept vom ichtranszendenten Seinsgrund auf den Vollzug einer Begründung aus dem Ich rückbindet. Diese Rückbindung lehnt Heidegger insofern ab, als er sich weigert, der Seinsphilosophie, deren Grund er in Hölderlins Dichtung erschlossen findet, eine subjektivitätstheoretische Basis zuzudenken. Die kontroversen Bezugnahmen auf die Philosophie des Deutschen Idealismus und die divergente Beurteilung von Hölderlins Verhältnis zu ihr ergeben sich folgerichtig aus dieser Grunddifferenz[172], die indes die

170 St. Bohlen, Dichten und Denken des anderen Menschen. Zu Heideggers Überwindung der Subjektivitätsphilosophie im Zwiegespräch mit der Dichtung Hölderlins, in: P. Trawny (Hg.), a. a. O., 181–197, hier: 188.

171 A. a. O., 189.

172 Um ein weiteres Beispiel aus Henrichs Sicht zu geben: Nach seinem Urteil ist unter «dem Vielen, das Heideggers Auslegung von Hölderlins Werk beiseite drängt, … auch Hölderlins treues Bewahren der Sprache der Innigkeit» (D. Henrich, Der Gang des Andenkens, 190f., Anm. 12). «Innigkeit ist», so Henrich, «theoretisch gesprochen, Subjektivität, Weltoffenheit und metaphysische Gewißheit in einem. Ein Denken, das meint, dem, was es ‹das Seyn› nennt, nur entsprechen zu können, wenn es die Bewegungen der Subjektivität zuvor als selbstbezogene Seinsvergessenheit decouvriert hat, gehört, geschichtlich gesehen, zu den kurzschlüssigen Angriffen auf die Grunderfahrungen, aus denen sowohl die Lebenswelt der Deutschen wie auch die Grundgedanken der klassischen deutschen Philosophie hervorgegangen sind.» (Ebd.) Heidegger sei der Kultur der Innerlichkeit, wie sie in der Klassik gepflegt wurde, «sowohl in der phänomenologisch-aristotelischen Orientierung seines Denkens wie in den Erfahrungen, die er als maßgeblich anerkennt, niemals nahe gewesen. Aber Hölderlins Werk schließt, wie anders auch das von Platon und Sophokles, noch über die Grenzen von Kulturen hinweg den Gehalt solcher Erfahrungen auf» (ebd.).

konstatierte Übereinstimmung nicht erledigt. Ihren Kern stellt die von beiden mit Hölderlin geteilte Überzeugung dar, «(d)aß sich die Erkenntnis des Philosophen im Werk des Dichters vollenden muß»[173], weil der Grund, die Synthesis und das Sinnziel bewussten Lebens «sich im argumentierenden Diskurs nur anzeigen, nicht antizipieren oder vorbilden»[174] lasse. Denken und Handeln bedürfen daher, gerade wenn sie in philosophischer Weise über sich verständigt sind, der Kunst und im Zusammenhang mit ihr der Religion als eines kultivierten Verhältnisses zu denjenigen Daseinsbeständen, die nicht zur Disposition des menschlichen Willens und Verstandes stehen und zu denen man sich nicht nicht verhalten kann, sondern verhalten muss, obwohl sie weder in Theorie noch in Praxis überführbar sind.

Um solche Aufschlüsse zu erhalten, sieht Henrich sich veranlasst, Heideggers Hölderlindeutung «direkt entgegenzutreten» (200 ff., Anm. 35) und das Werk des Dichters so zu interpretieren, dass sein «Denken nicht weggeschoben und daß sein Werk nicht unter ihm nur imputierte Gedanken gezwungen wird» (ebd.: «Heideggers Auslegungen sind», so Henrich weiter, «durchsetzt mit Gesten des Abstoßes von wesenlosen und ungemäßen Weisen des Zugangs zu Hölderlin. Doch sollte eine Auslegung, die von Hölderlins Werk bewegt ist und die sich ihm subordiniert, nicht immerfort auf dem polemischen Sprung gegen allerlei Unwesen gehalten sein.»)

173 D. Henrich, Der Grund im Bewußtsein, 265.

174 A. a. O., 800 Anm. 159. Da eine spekulative Lösung im Sinne der Hegelschen Lehre vom absoluten Wissen außerhalb von Hölderlins Horizont lag und auch von Henrich mit Skepsis betrachtet wird, so muss es nach dessen Urteil bis auf Weiteres bei der erneuten Konstatierung der beiden theoriebegründenden Tatsachen bleiben, «die zusammengenommen Hölderlins Grundgedanken ergeben: (1) Daß das bewußte Leben aus dem Widerstreit, der in ihm selbst angelegt ist, und somit aus sich selbst heraus in einen Gang durch Konflikte und hin zu einer Integration seiner gegenläufigen Tendenzen begriffen ist. (2) Daß es schon an seinem Ursprung nicht selbstexplikativ ist. Das zweite aber bedeutet nicht nur, daß wir, um es zu verstehen, über es hinausdenken müssen. Es ist selbst auch in seinem eigenen Gang von Gedanken bestimmt, die über es selbst hinausgreifen. Und das bedeutet wiederum, daß diese Gedanken sowohl in die vorläufigen Weisen der Verständigung über seinen Gang eingreifen wie sie auch die Verfassung des Zustandes bestimmen, in dem dieser Gang zu seiner Erfüllung kommen soll. Nun ist auch der Gehalt des Gedankens, welcher der Verfassung von Bewußtsein und bewußtem Leben vorausliegt, zugleich ein Gedanke von einer Entwicklung, und zwar von der, aus der Bewußtsein hervorgeht. Nur so kann er ja auch ein Gedanke von dem Hervorgang eines Bewußtseins sein, das seinerseits notwendig Prozeß zur vollendeten Bewußtwerdung ist. Im Gedanken von bewußtem Leben müssen also der Gedanke, in dem sein Grund gefaßt ist, und der Gedanke, der den dem Bewußtsein internen Prozeß zu seinem Gehalt hat, ständig miteinander verbunden werden.» (358 f.) Entsprechend ist das Sein selbst in seiner Unvordenklichkeit, auf das hin sich nach Hölderlin alles Denken zu transzendieren hat, eben deshalb, weil es in einem gedanklichen Transzendierungsvollzug ergriffen ist, als für diesen offen, ja als den Prozess des Denkens aufschließend und unabschließbar in Gang setzend zu erachten.

Endliches endet unvollendet und in Sprachlosigkeit: «Was aber jener thuet der Strom, / Weis niemand.» (StA I/1, 192, 71f.) Wie verhält sich die Schlusswendung der Isterhymne zu den Worten, mit denen in der Strophe zuvor «das Geheimnis des Flusses dem erklärenden Deuten entzogen»[175] wird: «Vieles wäre / Zu sagen davon» (StA I/1, 191, 45f.)? Es ist nicht nur philologisch hilfreich, sondern soteriologisch geboten, sich bei der Suche nach einer Antwort auf diese offene Frage der gleichlautenden Formel zu erinnern, «mit der in *Patmos* das Mysterium vom Tod Christi unbesprochen bleibt»[176]: «Denn alles ist gut. Drauf starb er. Vieles wäre / Zu sagen davon.» (StA II/1, 167, 88f.; vgl. StA II/2, 790)

175 B. Philipsen, Gesänge (Stuttgart/Homburg), in: J. Kreuzer (Hg.), Hölderlin-Handbuch, 347–378, hier: 354.
176 Ebd.