



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**“Hölderlins *An den Äther*  
als gedichtete Offenbarungsgestalt.**

Eine Interpretation vor lyrischen Wirkstrukturen.“

Verfasserin

Anna Maria Bachofner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag.theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 333 020

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium UF Deutsch UF Katholische Religion

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

Es sprach:  
Heraus,  
steh hin auf den Berg vor MEIN Antlitz!  
Da  
vorüberfahrend ER:  
Ein Sturmbraus, groß und heftig,  
Berge spellend, Felsen malmend,  
her vor SEINEM Antlitz:  
ER im Sturme nicht -  
und nach dem Sturm ein Beben:  
ER im Beben nicht -  
und nach dem Beben ein Feuer:  
ER im Feuer nicht -  
aber nach dem Feuer  
eine Stimme verschwebenden Schweigens.  
Es geschah, als Eljahu es hörte...<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 1 Kön 19, 11-13. Die Bibelzitate folgen, wo nicht anders angegeben: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

# Inhaltsverzeichnis

---

<b>1. Einleitendes Vorwort</b> .....	<b>4</b>
<b>2. Das Gedicht als Offenbarungsgestalt</b> .....	<b>7</b>
2.1. Lyrik als Dichtung .....	7
2.1.1. Der lyrische Text .....	8
2.1.2. Die dichterische Rede .....	10
2.2. Dichtung als Offenbarung .....	14
2.2.1. Die Idee der Offenbarung.....	14
2.2.2. Theologische Denklinien nach Rahner und Tillich.....	15
2.2.3. Die Erscheinung des Verborgenen .....	18
2.2.4. Offenbarung im Blick des Dichters.....	20
2.2.5. Die These der Arbeit .....	22
<b>3. An den Äther - Die Wirkstrukturen</b> .....	<b>24</b>
<b>4. Vorbereitungen</b> .....	<b>26</b>
4.1. Zeit und Person .....	26
4.1.1. Der erste Koalitionskrieg 1792 bis 1797.....	26
4.1.2. Flucht aus Jena .....	27
4.1.3. Hofmeisterstelle im Haus Gontard .....	29
4.2. Das Motiv des Äthers.....	31
4.2.1. Antike Ätherlehre.....	31
4.2.2. Mechanisch-naturwissenschaftliche Äthertheorien .....	34
4.2.3. 18. Jahrhundert: Zwischen Ätherkult und Gehirnflüssigkeiten .....	35
4.3. An den Äther im Text-Kontext .....	37
4.3.1. Überblick über Hölderlins Textschaffen 1796 bis 1797 .....	37
4.3.2. Entstehungs- und Publikationsgeschichte.....	38
4.3.3. Die sphärische Stufe (Liebrucks).....	39
4.3.3.1. <i>Von der vorsektiven zur sphärischen Stufe</i> .....	39
4.3.3.2. <i>Die Sphäre als Weise des Weltumgangs</i> .....	41

<b>5. Interpretation</b> .....	<b>44</b>
5.1. Editorische Vorbemerkungen .....	44
5.2. Der Text auf den ersten Blick .....	45
5.3. Interpretation vor den Wirkstrukturen .....	46
5.3.1. An den Äther (Überschrift) .....	46
5.3.2. Ouvertüre (Erste und zweite Strophe).....	47
5.3.2.1. <i>Noch ehe (Erste Strophe)</i> .....	47
5.3.2.2. <i>In freudigem Wachstum (Zweite Strophe)</i> .....	51
5.3.2.3. <i>Ätherauge (Ouvertüre)</i> .....	55
5.3.3. Als beehrten auch sie (Dritte Strophe).....	56
5.3.4. Schweift (Vierte Strophe).....	60
5.3.5. Winkt es (Fünfte Strophe).....	63
5.3.6. In die Meersflut (Sechste und siebte Strophe) .....	69
5.3.7. Aber indes (Achte Strophe) .....	74
5.3.7.1. <i>Sehnsuchtsbild und Kommunikationsraum</i> .....	74
5.3.7.2. <i>Kritik an einer Theorie der Erfüllung</i> .....	79
5.3.7.3. <i>Die Ambivalenz der Blumen</i> .....	81
<b>6. Abschluss und Nachruf</b> .....	<b>84</b>
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	<b>87</b>
<b>Danksagungen</b> .....	<b>94</b>
<b>Lebenslauf</b> .....	<b>95</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>96</b>

# 1. Einleitendes Vorwort

---

„Aber indes ich hinauf in die dämmernde Ferne mich sehne (...)  
Kömmst du säuselnd herab“<sup>2</sup>

Der Forschungsgegenstand vorliegender Arbeit ist ein am Ende des 18. Jahrhunderts von Friedrich Hölderlin verfasstes Gedicht mit dem Titel *An den Äther*. Wo in der Regel eine philologische Beschäftigung mit einem einzelnen lyrischen Text nicht eigens begründet werden müsste, scheint es zu Beginn dieser Arbeit angebracht zu fragen: Was macht eine solches Vorhaben zu einem *theologischen*?

In einem ersten Ansetzen mag gesagt werden, dass gerade die Theologie ein breites Wissen hinsichtlich zahlreicher Motive lyrischer Texten bereitzustellen hat. Der theologisch geschulte Blick wird demgemäß in der letzten Strophe von *An den Äther* (vgl. Zitat oben) einen Verweis auf ein biblisches Offenbarungsbild lesen: Im Ersten Buch der Könige wird dem Propheten Elija ein „sanftes, leises Säuseln“<sup>3</sup> zum Zeichen für einen göttlichen Vorübergang. Der theologische Blick kann eine solche Ähnlichkeit aufzeigen und das Motiv auch in seinen Entwicklungen und vor allem Übersetzungslinien nachzeichnen. In der Bibelübersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig ist zum Beispiel nicht von einem Säuseln die Rede, wie in der Einheitsübersetzung, sondern von einer „Stimme verschwebenden Schweigens“<sup>4</sup>.

Im Letzten wäre aber nicht einzusehen, weshalb es dafür in Hinblick auf eine Gedichtinterpretation genau der Theologie bedürfe. So stellt sich die Frage, ob ein theologischer Blick nicht auch eine *theologische Lesart* lyrischer Texte generieren könnte, die nicht einfach ein angenommenes bestehendes theologisches System mit einem lyrischen Textsystem korreliert und vergleicht, sondern selbst einen Beitrag zu einem Text- und hierin auch Weltverständnis zu leisten im Stande ist. Es gelte dann, sich aus einem theologischen Nachdenken heraus, im Aufgreifen der vielfältigen Stränge menschlicher Gottesrede, einem lyrischen Text zu nähern und auf seine in ihm

---

<sup>2</sup> Hölderlin: *An den Äther*, in: Schmidt, Jochen (Hg.): Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte, Frankfurt a. M: Deutscher Klassiker Verlag 2005, S. 184.

<sup>3</sup> 1 Kön 19, 12.

<sup>4</sup> 1 Kön 19, 12. - zit. nach: Bücher der Geschichte, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 8. Aufl. d. Neubearb. Ausg. v. 1955, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1992, S. 406. (Die Schrift 1)

aufgespannte Bedeutung hin zu befragen. Eine solche Lesart impliziere die Vergegenwärtigung der Lektüre-Voraussetzungen, aber auch die Notwendigkeit, den Text im jeweiligen Lektüre-Kontext von sich her sprechen und hierin wiederum das eigene Textverständnis befragen zu lassen. So könnte der theologische Blick im Feld der Interpretation seine Voraussetzungen und Blickrichtungen in eine umfassende, interdisziplinäre Diskussion von Bedeutung bzw. Sinn von *Text* (und hierin Welt) einspeisen und sich umgekehrt von dort her befragen lassen.

Diese Arbeit weiß sich solchen Überlegungen verpflichtet. Sie behauptet nicht zuletzt, dass eine aus theologischem Nachdenken resultierende Textbetrachtung in der Lage ist, Text-Dimensionen in den Blick zu bekommen, die in anderen Interpretationen vielleicht verdeckt sein würden. Das ist an sich keine besondere Auszeichnung der Theologie, sondern, wenn man so will, das Wesen der Interpretation, die nie jenseits des- oder derjenigen gedacht werden kann, der oder die *Text* (im weitesten Sinne) realisiert und zur Bedeutung kommen lässt. Diesbezüglich wird die Arbeit im zweiten Kapitel, nachdem im ersten die Frage nach den Charakteristika eines lyrischen Textes diskutiert worden ist, auf ein hermeneutisches Textverständnis in Anschluss an Paul Ricoeur referieren.

Die Kernfrage wird sodann sein, wie sich ein lyrischer Text als Offenbarungsgestalt deuten lässt. Die Diskussion des christlichen Motivs der Offenbarung ist, wie gesehen, durch die letzte Strophe von *An den Äther* motiviert. Das Motiv bietet sich für die Betrachtung aber auch deswegen an, weil es seitens der Theologie als im Zentrum christlichen Glaubens stehendes diskutiert wird und (auch außerhalb der Theologie) ein für ein Welt- bzw. Textverständnis zentrales Moment verhandelt: das einer Offenheit bzw. des ganz ANDEREN. Wie kann also eine von der christlichen Tradition aufgenommene Idee der Offenbarung aus einem Interesse am lyrischen Text heraus gedacht werden und welche Impulse kann wiederum ein theologisches Offenbarungsverständnis für die Zugewandtheit zum Text geben? Da dies bereits eine sehr umfassende Fragestellung darstellt, können nur Ansätze einer Beantwortung aufgezeigt und für die anstehende Interpretation systematisiert werden. Paul Ricoeur, Jean-Luc Nancy, Karl Rahner, Paul Tillich, Mirja Kutzer, Marie-Theres Igrec u.a. werden dabei zur Sprache kommen.

Nachdem das dritte Kapitel *An den Äther* in seiner konkreten Textgestalt vorstellt und das vierte Kapitel einige motivische, historische und text-kontextuelle Vorbereitungen bietet, geht es im fünften Kapitel an die Interpretation des Kerntexts der Arbeit. Jene greift die Überlegungen der vorangegangenen Kapitel auf und formt sie zu einer *Interpretation vor lyrischen Wirkstrukturen*, das heißt zum Versuch, den Text in einem durch die zuvor skizzierte Idee der Offenbarung ausgebildeten Blick zur Bedeutung kommen zu lassen. In den Grundzügen des Denkens weiß sie sich auf einen theologischen Diskurs rückverwiesen, der mit den Personen Kurt Appel und Jakob Deibl verbunden ist. Ihnen, die diese Arbeit ermöglicht und begleitet haben, sei bereits an dieser Stelle gedankt.

## 2. Das Gedicht als Offenbarungsgestalt

---

In diesem Kapitel wird versucht, Dichtung und Offenbarung in ein Verhältnis zu setzen. Der Versuch ist keine Theorie im engeren Sinn, sondern vielmehr das Einschlagen eines bestimmten Denkwegs. Dieser nimmt Ausgang von *An den Äther* (vgl. Kapitel 3) und mündet in die Interpretation desselben ein. Das Zusammendenken von Dichtung und Offenbarung muss sich also an der Lektüre von *An den Äther* als dem der Arbeit zugrundegelegten Text orientiert verstehen und wäre in einem anderen Text-Kontext neu zu verhandeln.

### 2.1. Lyrik als Dichtung

Lyrik (griech. *lyrikós* »zum Spiel der Lyra gehörend«) leitet sich von ursprünglich durch die Lyra begleiteten Gesängen her<sup>5</sup> und gilt seit dem 18. Jahrhundert neben Epik und Dramatik als eine der drei literarischen Gattungen<sup>6</sup>. Sie ist formal oft durch Merkmale wie Vers, Reim, Rhythmus, Metrum, Strophenform<sup>7</sup>, durch Kürze oder Liedhaftigkeit<sup>8</sup> bestimmt. *Dichtung* ist demgegenüber ein breiterer Begriff. Er kann einen lyrischen Text bezeichnen, aber auch die Sprachkunst beziehungsweise das Sprachkunstwerk<sup>9</sup>.

Sowohl Lyrik als auch Dichtung sind als Begriffe Gegenstände umfangreicher Diskurse<sup>10</sup>. Es empfiehlt sich deswegen, dieser Arbeit zwei Definitionen zugrunde-zulegen: die des *lyrischen Textes* (in Anschluss an strukturelle Texttheorien) und die der *dichterischen Rede* (in Anschluss an Paul Ricoeur). Von diesen Definitionen ausgehend wird sich Dichtung als im Text (vor-)strukturiertes Ereignis denken lassen, von woher die Frage nach Offenbarung thematisiert werden kann.

---

<sup>5</sup> vgl. <http://www.die-lyrik.de/lyrik.htm> (31.1.2014)

<sup>6</sup> vgl. Der Brockhaus Literatur. Schriftsteller, Werke, Epochen, Sachbegriffe, hrsg. v. d. Lexikonredaktion des Verlags, 2. völlig neu bearb. Aufl., Leipzig/Mannheim: Brockhaus 2004, S. 501.

<sup>7</sup> vgl. <http://www.die-lyrik.de/lyrik.htm> (31.1.2014) oder Brockhaus Literatur, S. 501.

<sup>8</sup> vgl. Burdorf: Gedichtanalyse, S. 6.

<sup>9</sup> vgl. Brockhaus Literatur, S. 179.

<sup>10</sup> vgl. z.B. Burdorf: Gedichtanalyse, S. 1-21.



### 2.1.1. Der lyrische Text

Nach Jurij M. Lotmann zeichnet sich ein Text durch drei Merkmale aus. Erstens ist er *explizit*, d.h. „in bestimmten Zeichen fixiert“<sup>11</sup>. Als bestimmter Ausdruck im „Gegensatz zur Nichtausgedrücktheit“<sup>12</sup> erweist er sich als „materielle Verkörperung“<sup>13</sup> eines gleichsam natürlichen Sprachsystems. Zweitens muss er als *begrenzt* betrachtet werden. Die Grenzen des Textes zeigen den Lesenden das Vorhandensein eines konkreten Textes an und markieren die Abgegrenztheit eines „konstruktiven (künstlerischen) Raums vom nichtkonstruktiven“<sup>14</sup>. Drittens eignet dem Text in diesem *konstruktiven Raum* eine „innere Organisation, die ihn (...) in ein strukturiertes Ganzes verwandelt“<sup>15</sup>. Text ist nach Lotmann also ein *explizites, begrenztes und strukturiertes* Zeichensystem. Das gilt für den literarischen Text genauso wie für die in Stein gehauene Plastik.

Fußend auf einer solchen allgemeinen Textdefinition stellt sich aber die Frage nach der spezifischen Beschaffenheit eines *lyrischen* Textes. Ein solcher wird schließlich Gegenstand der Interpretation von *An den Äther* sein. Jürgen Link schlägt vor, ihn durch zwei Merkmale zu beschreiben. Zum einen ist er „nicht narrativ konstituiert, das heißt, er gründet sich nicht auf eine Geschichte“<sup>16</sup>. Das bedeutet unter anderem die Absenz handelnder *Figuren* im engeren Sinn<sup>17</sup>. Zum anderen ist er „ganz und gar an das sprachliche Medium gebunden“<sup>18</sup>, womit das wesentlich Lyrische des Textes nach Link als dessen fundamentale Gebundenheit an seine bestimmte sprachliche Gestalt benannt ist. Ist eine Geschichte prinzipiell in ein beliebiges Medium transferierbar, in

---

<sup>11</sup> Lotmann, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte, übers. v. Rolf-Dietrich Keil, München: Wilhelm Fink 1972, S. 83.

<sup>12</sup> ebd.

<sup>13</sup> ebd., S. 84.

<sup>14</sup> ebd., S. 85.

<sup>15</sup> ebd.

<sup>16</sup> Link, Jürgen: Das lyrische Gedicht als Paradigma des überstrukturierten Textes, in: Brackert, Helmut/Stückrath, Jörn: Literaturwissenschaft. Grundkurs 1, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1978, S. 198.

<sup>17</sup> Die Feststellung mutet auf den ersten Blick eigenartig an, sind doch Balladen wie Schillers *Die Glocke* oder *Die Kraniche des Ibikus* als Geschichten erzählende Gedichte bekannt. Doch gilt es zu bedenken, dass Link eine Bestimmung des lyrischen Textes noch vor einer eindeutigen Zuordnung zu Gattungsformen versucht. Der lyrische Text signalisiert bei ihm eine bestimmte Verfasstheit des Textes in einem weiteren Sinn. So ist nach Link auch „grundsätzlich nicht auszuschließen, daß Teile von Dramen oder etwa Romanen lyrisch konstituiert sein können“ - ebd.

<sup>18</sup> ebd., S. 200.

dem sich zwar Form, nicht aber die Geschichte als solche ändert, baut der lyrische Text nicht auf einer Narration auf. Er koppelt seine Bedeutung fundamental an seine sprachliche Gestalt - ein Vorgang, den Roman Jakobson als *poetische Funktion* der Sprache<sup>19</sup>, in der diese ihr Augenmerk auf sich selbst richtet, reflektiert hat. Jeder Sprechakt verweist nicht *nur* auf eine außersprachliche Beziehung, sondern zugleich oder vor allem auf eine innersprachliche. Ein Wort, ein Laut, eine Pause kann so Zeichen des semantischen Zusammenhangs des Textmaterials sein. Link beschreibt das als Durchschauen der Bewegung eines Bildes:

„Der lyrische Vorgang des Gedichts ist ein Prozeß des (erkennenden) «Durchschauens» eines Bildes. Das Bild entspricht einem Konzept der «Bewegung»; «darinnen» bringt den Erkenntnisprozeß also einen entscheidenden Schritt voran: Es lenkt den Blick sozusagen auf den «Motor» in der Bewegung.“<sup>20</sup>

Wo die innersprachlichen Beziehungen, gewissermaßen ihr Motor, in den Text eingehen, passiert eine umfassende Semantisierung dessen, was zuvor noch nicht als Bedeutung wahrgenommen worden war. Der Laut // zum Beispiel wird so zu einem wesentlichen Bedeutungsträger des lyrischen Textes, worin sich den Lesenden ein Bedeutungshorizont eröffnet, der über den „konventionellen Sinn der Worte hinaus geht“<sup>21</sup>.

„Wenn wir sprechen, achten wir keineswegs darauf, wie oft der Laut // in dem, was wir sagen, wiederkehrt. Machen wir jedoch einen Text, in dem der Laut // ständig, und zudem noch jeweils vor einem betonten Vokal stehend, wiederholt wird (Alliteration), so muß das auffallen. Sagen wir also mit Wagner: «In mildem Lichte leuchtet der Lenz», so wirkt sich unsere Gewohnheit, mit der Wiederholung von Signifikanten semantische Identität zu verbinden, in eigenartiger Weise aus: Wir unterstellen für die drei mit // eingeleiteten betonten Silben nun einen gemeinsamen Sinn, der über den konventionellen Sinn der Worte hinaus geht“<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> „Die *Einstellung* auf die BOTSCHAFT als solche, die Ausrichtung auf die Botschaft um ihrer selbst willen, stellt die POETISCHE Funktion der Sprache dar.“ - Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik [1960], in: Jakobson, Roman: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971, hrsg. v. Elmar Holenstein u. Tarcisius Schelbert, Berlin/Baden-Baden: Suhrkamp 1979, S. 92-93. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 262)

<sup>20</sup> Link: Das lyrische Gedicht, S. 208.

<sup>21</sup> ebd., S. 206.

<sup>22</sup> ebd.

### 2.1.2. Die dichterische Rede

Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, auf welche Realität ein im obigen Sinn skizzierter *lyrischer* Text verweist. Paul Ricoeur meldet deswegen Skepsis gegenüber einer zu einseitigen strukturalen Betrachtung des Lyrischen an. Er ortet die Gefahr, einen Weltverweis nur da zu orten, wo ein eindeutig äußerlich abgrenzbares Objekt gegeben ist oder wir es mit einem deskriptiven Text im klassischen Sinn zu tun haben<sup>23</sup>. Ricoeur warnt vor dem Aufgeben der sich auf eine Wirklichkeit außerhalb seiner selbst beziehenden referentiellen Funktion lyrischer Rede zugunsten einer einseitigen Selbstreferentialität der Sprache und hierbei zugleich, wie Kumlehn ausgeführt hat, vor deren verhängnisvoller *Ontologisierung* „im Sinne einer «absoluten Wesenheit»“<sup>24</sup>. Aber:

„Was bleibt zu interpretieren, wenn wir die Hermeneutik nicht mehr definieren können als Frage nach den *hinter* dem Text verborgenen Absichten eines anderen, wenn wir die Interpretation aber auch nicht auf die Zerlegung der Strukturen beschränken wollen?“<sup>25</sup>

Mit dieser Frage kommt der Begriff der *dichterischen Rede* als eine Perspektive ins Spiel, die zwar nicht auf die strukturalen Beschreibungsmodi verzichtet, in diesen aber auch nicht aufgeht. Vielmehr gilt es, mit Ricoeur den Text in Hinblick auf seine *Sache* zu betrachten. Mit dem Begriff entzieht sich Ricoeur einer zu einseitigen Zugewandtheit zum Text, die diesen entweder als primär struktural betrachtete Sprach-Materialität oder zuallererst als Ausdruck (des Genies) des Schriftstellers zu deuten sucht<sup>26</sup>. Es gehe in der Textbetrachtung um die durch die Zeichen des Textes aufgespannte und entfaltete Welt als die *Sache des Textes*:

„Die Sache des Textes ist aber die Welt, die der Text vor sich entfaltet.“<sup>27</sup>

Gerade das *Vor* macht deutlich, wie ein solches hermeneutisches Textverständnis konturiert ist. *Vor* besagt in einem ersten Schritt die bereits angedeutete Ent-

---

<sup>23</sup> vgl. Ricoeur, Paul: Gott nennen, in: Casper, Bernhard (Hg.): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, München: Karl Alber 1981, S. 53.

<sup>24</sup> Kumlehn, Martina: Geöffnete Augen - gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik, Berlin: Walter de Gruyter 2007, S. 187.

<sup>25</sup> Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ricoeur, Paul/Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München: Chr. Kaiser 1974, S. 32.

<sup>26</sup> vgl. Ricoeur: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 31 od. Ricoeur: Gott nennen, S. 52.

<sup>27</sup> ebd., S. 40.

Lagerung der Text-Bedeutung aus den Bereichen *Textstruktur* und *Autorintention* in einen Akt der dichtenden oder lesenden Realisation. Bleibt das „System der Zeichen (...) solange virtuell, »als es nicht von jemand, der sich gleichzeitig an einen anderen wendet, erfüllt, realisiert, angewandt wird“<sup>28</sup>, ist ein lyrischer Text stets als *Redegeschehen* deutbar, das einen ihm immanenten Anspruch an Rezipientinnen und Rezipienten und deren lesenden Beitrag<sup>29</sup> enthält. Ihm eignet in diesem Sinne ein Anrufcharakter, den Mijra Kutzer in *In Wahrheit erfunden* mit wesentlichen Begriffen aus der Rezeptionsästhetik, vor allem mit dem der *Leerstelle*, argumentiert. Fiktionale Texte würden ein Leerstellenangebot entwerfen, das sich auf den Leser richtet, der sich selbst in den Text einträgt<sup>30</sup>. Insofern die Entfaltung von Bedeutung *vor* dem lyrischen Text geschieht, haben wir es, wie erwähnt, nicht mit einer rein subjektivistischen Sicht auf Bedeutungsstiftung zu tun. Mitkonstituiert durch den Leser geschieht sie notwendig im Angesicht der vom Text aufgespannten und vorstrukturierten *Text-Welt*. So ist die Sache des Textes nach Ricoeur „als ein *Entwurf* von Welt, die ich bewohnen kann“<sup>31</sup> zu betrachten. Die *dichterische Rede* bringt genau dies ins Spiel. Sie betont die Realisierungsnotwendigkeit von Sprache in Dichtung und Lektüre und macht den Text als *Redegeschehen* vorstellig, dessen Bedeutung sich *vor* seiner strukturalen Beschaffenheit (Kutzer spricht von den „Wirkstrukturen“<sup>32</sup> des Textes) als die *Sache des Textes* realisiert.

Die dichterische Rede bezieht sich zudem auf die Frage, was im beziehungsweise mit dem Text geschieht, wenn er nicht mehr eindeutig auf eine denotierte Wirklichkeit außerhalb seiner selbst verweist. Wurde bereits die einseitige Lokalisierung von Bedeutung in Autorintention und Textstruktur verneint und der Zusammenhang von *Wirkstrukturen* und deren Realisation (in Dichtung und Interpretation) zu Bewusstsein gebracht, ist das *Vor* in einem zweiten Schritt auch Symbol für die unhintergehbare

---

<sup>28</sup> Kümlehn, S. 188.

<sup>29</sup> Dieser ist umso größer, als dass dem schriftlich verfassten Text, um den es hier geht, im Prinzip eine fundamentale Unabhängigkeit von der Welt des Autors eignet. Die Lesenden erfahren sich zur Gänze auf den Text rückverwiesen: „... die Schrift kann sich, indem sie sich an jeden, der lesen kann, wendet auf eine Welt beziehen, die nicht da ist zwischen den Gesprächspartnern, auf eine Welt, die die Welt des Textes ist und dennoch nicht im Text ist.“ - Ricoeur: *Gott nennen*, S. 52.

<sup>30</sup> vgl. Kutzer, Mirja: *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*, Regensburg: Pustet 2006, S. 264. (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie) sowie Ricoeur: *Philosophische und theologische Hermeneutik*, S. 44.

<sup>31</sup> Ricoeur: *Philosophische und theologische Hermeneutik*, S. 32.

<sup>32</sup> Kutzer: *In Wahrheit erfunden*, S. 255.

Referentialität von Sprache auf eine *vor* dem Text entfaltete Wirklichkeit. *Vor* verortet diesbezüglich Bedeutung nicht nur in der Wechselseitigkeit von Wirkstrukturen und Leser, sondern verweist zudem auf eine von Dichter und Leser geteilte Wirklichkeit, die in der Realisierung sprachlicher Zeichen bedeutet werden kann. Wenn Ricoeur die *Sache des Textes* als dessen eigene Welt bestimmt, bedeutet das im Kontext der dichterischen Rede gerade nicht den Verlust der referentiellen Funktion der Sprache zugunsten einer bloßen Selbstreferentialität<sup>33</sup> oder der Auflösung des Objekts in der Subjektivität eines Gefühls<sup>34</sup>. Es gibt nach Ricoeur „keine fiktive Rede, die nicht Wirklichkeit erreichen würde“<sup>35</sup>. In dichterischer Rede geschehe dies „allerdings auf einer anderen, viel fundamentaleren Ebene als der, welche die deskriptive, konstatierende Rede der Umgangssprache erreicht.“<sup>36</sup> Dichterische Rede konstituiert sich „im Brennpunkt einer semantischen Innovation“<sup>37</sup> und geht auf eine bislang noch nicht in der Sprache erschienene Wirklichkeit. Ihr eignet das „Vermögen, in der Rede sinnstiftend zu wirken, Erfahrungs- und Wirklichkeitsbereiche zur Sprache zu bringen, die danach verlangen, gesagt zu werden.“<sup>38</sup> Diese Öffnung der Zeichen verlangt einen maßgeblichen Prozess der Verfremdung<sup>39</sup> der Alltagswirklichkeit und hierin ein Außer-Kraft-Setzen eines *primären Verweisungsbezugs*:

„Ich behaupte, daß die Zerstörung eines primären Verweisungsbezugs durch Fiktion und Poesie die Bedingung der Möglichkeit dafür sei, daß ein sekundärer Verweisungsbezug freigelegt werde, der die Welt nicht mehr nur als Bereich verfügbarer Gegenstände erreicht (...).“<sup>40</sup>

Wo auf dieser ersten Ebene den Sprechenden das Denotat abhanden kommt, bedingt das Aussetzen zugleich das Zutagetreten einer anders gearteten Referenz, die sich nach Ricoeur auf die *Weisen der Weltzugehörigkeit* des Menschen bezieht.

---

<sup>33</sup> „Hier feiert die Sprache sich selbst.“ - Ricoeur: Gott nennen, S. 53.

<sup>34</sup> Man bezieht sich auf etwas „nur in dem Maße, in dem die dichterische Rede Gefühle ausdrückt“ - ebd.

<sup>35</sup> Ricoeur: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 31.

<sup>36</sup> ebd.

<sup>37</sup> Ricoeur: Gott nennen, S. 73.

<sup>38</sup> Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, aus d. Engl. übers. v. Barbara Link-Ewert, in: Ricoeur, Paul/Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München: Chr. Kaiser 1974, S. 46.

<sup>39</sup> Wie ein solcher Verfremdungsprozess zu denken ist, bleibt hier als Frage bestehen. In jedem Fall kann es nicht darum gehen, das Maß an neu erscheinender Wirklichkeit am Maß der Verfremdung messen zu wollen.

<sup>40</sup> Ricoeur: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 31-32.

„Wenn man die dichterische Funktion der Rede als ihre referentielle Funktion ausschließend ansehen konnte, so deswegen, weil zunächst einmal die Dichtung (wiederum in einem sehr weiten Sinn, der die narrative Fiktion, die Lyrik und den Essay einschließt) eine Referenzfunktion ersten Ranges aufhebt, ob es sich nun um die direkte Referenz zu den vertrauten Objekten der Wahrnehmung handelt oder um die indirekte Referenz zu den physischen (...). Aber diese Aussetzung ist nur die rein negative Bedingung dafür, daß eine ursprünglichere referentielle Funktion freigesetzt wird (...). Auch die dichterische Rede handelt von der Welt, aber nicht von der Welt der manipulierbaren Gegenstände unserer Alltäglichkeit. Sie bezieht sich auf unsere vielfältigen Weisen, zur Welt zu gehören, bevor wir uns die Dinge unter dem Titel von »Objekten«, die einem »Subjekt« zugekehrt sind, entgegensetzen.“<sup>41</sup>

Die eindeutige Feststellung des Subjekts und Objekts der Rede wird in der dichterischen Rede infragegestellt zugunsten einer „offen gehaltenen Subjekt- und Objektgebundenheit aller Zeichenprozesse, indem die Stiftung von Bedeutung als Selbst- und Weltbezug, d.h. als Bezug zur Wirklichkeit verstanden wird (...).“<sup>42</sup> Hierbei handelt es sich nach Kumlehn „um die fundamentale Möglichkeit des Menschen, »sich auf das Wirkliche zu beziehen, es vermittels der Zeichen zu bezeichnen«“<sup>43</sup>. Was Bruno Liebrucks in Hinblick auf Hölderlins Dichtung als Sphäre thematisieren wird (vgl. Kapitel 4.3.3)<sup>44</sup> klingt in Ricoeurs Verständnis der *dichterischen Rede* bereits an. Denn die gedichtete Sphäre, in der das Wesen der Sprache als Vereinigung von Mensch und Welt ins Wort gelangt, wird erst das Erscheinen von subjektivem und objektivem Ausdruck ermöglichen<sup>45</sup>. In gleicher Stoßrichtung nimmt die *dichterische Rede* ihre eigene Bedingung in sich auf und verweist auf jenen Ort, wo das Objekt noch nicht zum Objekt und das Subjekt noch nicht zum Subjekt geworden ist<sup>46</sup>. Sie öffnet „das Feld für eine nicht-deskriptive Beziehung zur Welt“<sup>47</sup> und hierin für eine *vor* dem Text entfaltete Weise des In-der-Welt-Seins, auf die sich die nachfolgende Interpretation auszurichten hat.

---

<sup>41</sup> Ricoeur: Gott nennen, S. 55.

<sup>42</sup> Kumlehn: Geöffnete Augen, S. 189.

<sup>43</sup> ebd.

<sup>44</sup> An der „Grenze zwischen Weltbild und Welt“ handelt es sich nach Liebrucks in Hölderlins Dichtung um eine „aufgehaltene Objektion“ - Liebrucks, Bruno: „Und“. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit, Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft 1979, S. 298. (Sprache und Bewußtsein 7)

<sup>45</sup> Liebrucks: „Und“, S. 299.

<sup>46</sup> Diese bedingt ein Doppeltes: den „Verzicht auf das absolute »Objekt« und auf das absolute »Subjekt«“- Ricoeur: Gott nennen, S. 58. Eine direkte Annäherung zu den Dingen ist so durchgestrichen.

<sup>47</sup> Ricoeur: Gott nennen, S. 55.

## 2.2. Dichtung als Offenbarung

### 2.2.1. Die Idee der Offenbarung

„Offenbarung kommt über uns, nicht aus uns. Sie ist unbedingt. Denn sie ist Erscheinen des Unbedingt-Verborgenen in unserer Bedingtheit.“<sup>48</sup>

Mit diesen Worten beschließt Paul Tillich 1927 seine Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Leipzig mit dem Titel *Die Idee der Offenbarung*. Bereits zu Beginn hatte er deutlich gemacht, dass es ihm nicht um Offenbarung als Gegenstand, *über* den man spricht, den man beweisen und ergreifen kann, gehe. Vielmehr sei es ihm daran gelegen, Offenbarung als *Idee* zu behandeln.<sup>49</sup>

Dass Offenbarung als Idee gedeutet werden kann, mag den Umstand befördern, dass der Begriff auch von nicht-theologischer Seite her bemüht wird, zum Beispiel von Paul Ricoeur oder Jean-Luc Nancy. Ersterer schlägt vor, die dichterische Rede (vgl. Kapitel 2.1.2) als *offenbarende* Rede in dem Sinne zu begreifen<sup>50</sup>, als dass sie eine neue Wirklichkeit, die gesagt werden will, in die Sprache hebt. Zweiterer verhandelt diesbezüglich einen Zug in der Dichtung Hölderlins. Der Dichter würde im sogenannten *Kalkül*, nach Nancy eine pure Offenheit des Blicks<sup>51</sup> auf das Unkalkulierbare des Sinns, diesen im Moment seines Auftauchens und das heißt seiner Offenbarung erfassen und als „äußere Form“<sup>52</sup> skandieren (vgl. Kapitel 2.2.4). In *Die Anbetung* verweist Nancy außerdem auf ein (sich selbst ausschickendes) Begehren der Unendlichkeit, das als Anrede (*salut!*) die menschliche Erkenntnis trägt und mit dem Begriff *Offenbarung* belegt werden kann<sup>53</sup>. Jeweils haben wir es mit einer bestimmten

---

<sup>48</sup> Tillich, Paul: Die Idee der Offenbarung, in: Tillich, Paul: Ausgewählte Texte, hrsg. v. Christian Danz, Werner Schüßler u. Erdmann Sturm, Berlin: Walter de Gruyter 2008, S. 172.

<sup>49</sup> vgl. ebd., S. 168.

<sup>50</sup> Ricoeur beansprucht nicht, dass sein Offenbarungsdenken das Ganze an möglicher Offenbarung enthalte. Vielmehr tätigt er grundlegende Überlegungen und versucht Offenbarung in einem Sinne zu denken, „der fähig ist, eine erste Annäherung an das, was Offenbarung im biblischen Sinne bedeuten kann, zu liefern“ - Ricoeur: Gott nennen, S. 56.

<sup>51</sup> vgl. Nancy, Jean-Luc: Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Mass, aus d. Franz. v. Gisela Febel u. Jutta Legueil, Stuttgart: Legueil 1997, S. 7-10.

<sup>52</sup> ebd., S. 22.

<sup>53</sup> vgl. Nancy, Jean-Luc: Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, aus d. Franz. v. Esther von der Osten, Zürich: diaphanes 2012, S. 67. (transpositionen 47)

Weise des Denkens und einer Annäherung<sup>54</sup> an Wirklichkeit zu tun, die ein erstes und letztes Unbekanntes als Eröffnung, Bruch, Verweis, De- oder Neukonfiguration bemüht.

Tillichs Vortrag zur Idee der Offenbarung entspricht einem Grundzug neuzeitlichen theologischen Denkens, dem nach Eicher die „Thematisierung des den Glauben tragenden Geschehen als eines »Offenbarungsgeschehens«<sup>55</sup> so zentral ist, dass „die Erhellung dieses Denkens der Erhellung des wesentlichen Selbstverständnisses christlichen Glaubens heute gleichkommt.“<sup>56</sup> Neben Offenbarung als „definitivisch jeweils abgrenzbarer Ausdruck der Reflexionssprache“<sup>57</sup> sei mit ihr auch „eine Art Signal zur Bezeichnung des sich dem Menschen eröffnenden Unsagbaren, eine Chiffre für den Ursprung religiöser Erfahrung, ein elementarer Ausdruck für die Ereignisfülle, die den lebendigen Glauben trägt“<sup>58</sup> gegeben. *Offenbarung* bringe eine gewisse Form des Denkens in Anschlag, sodass sie nicht einfach als eine von vielen theologischen Kategorien bezeichnet werden könne, sondern für diese gleichsam als hermeneutischer Schlüssel fungiere<sup>59</sup>. Dementsprechend sei es wichtig, „darauf zu achten, was für ein Denken dieser Begriff signalisiert“<sup>60</sup>, so Eicher seiner Studie vorausschickend.

### 2.2.2. Theologische Denklinien nach Rahner und Tillich

Nach Eicher bezeichnet der Begriff *Offenbarung* auf einer ersten Sprachebene also das „vorprädikamentale *Unnennbare*“<sup>61</sup> am Grund von Glauben und Glaubensdenken. Offenbarung ist in dieser Hinsicht Chiffre für das die Glaubenden noch vor jeder begrifflichen Reflexion Ergreifende und auf sie Zukommende. Auf einer zweiten Sprachebene ist mit dem Begriff das begrifflich manifest gewordene Unfassbare

---

<sup>54</sup> Nancy würde den Begriff der Annäherung im Sinne einer intentionalen Herleitung von Wirklichkeit aber verneinen.

<sup>55</sup> Eicher, Peter: *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München: Kösel 1977, S. 17.

<sup>56</sup> ebd.

<sup>57</sup> ebd., S. 25.

<sup>58</sup> ebd.

<sup>59</sup> vgl. ebd., S. 44.

<sup>60</sup> ebd., S. 20.

<sup>61</sup> ebd., S. 21.



gesagt. Offenbarung ist hierin kategorialer „Ausdruck für bestimmte Erfahrungsbereiche oder begrifflich zu bezeichnende Aspekte dieser Erfahrung“<sup>62</sup>.

„... es ist sorgfältig darauf zu achten, daß »Offenbarung« auf zwei ganz verschiedenen Sprachebenen einerseits jenes vorprädikamentale *Unnennbare* bezeichnet, welches den Glauben und damit auch das Glaubensdenken in einem ständigen Prozeß fundiert, andererseits gerade das durch Reflexion Erfasste des Unfaßbaren besagt und also die *begriffene* Manifestation des unvordenklichen Glaubensfundamentes meint“<sup>63</sup>

Die von Eicher eingemahnte formale Unterscheidung des Begriffs kann mit Karl Rahner in transzendentaltheologischer Stoßrichtung weiterführend reflektiert werden. Nach Rahner ist das *Existential* des Menschen gerade dessen Eröffnetsein auf einen unendlichen Horizont hin, in dem dieser sich als auf etwas ANDERES hin ausgerichtet erfährt, das er sich nicht selbst geben kann<sup>64</sup>. Jede kategoriale Erkenntnis verweist auf jenen Grund, der als Bedingung der Möglichkeit Erkenntnis erst konstituiert und „am unverfügbaren Ursprung seines [des Menschen; Anm. A.B.] Lebens und Erkennens“<sup>65</sup> verortet ist. Da sich der Mensch diesen Horizont nicht selber geben kann, muss die Transzendenzbewegung (das *Woraufhin* menschlicher Existenz) nach Rahner als Aufgehen des *Seinshorizont* von diesem selbst her gedacht werden.

„Die Transzendenzbewegung ist (...) nicht das machtvolle Konstituieren des unendlichen Raumes des Subjekts vom Subjekt als dem absolut Seinsmächtigen her, sondern das Aufgehen des unendlichen Seinshorizont von diesem selbst her. (...)“<sup>66</sup>

Das vorerst dem Menschen unreflex gegebene Aufgehen des Seinshorizonts interpretiert Rahner als ein Sich-dem-Menschen-Zuschicken „der schweigenden Unendlichkeit der Wirklichkeit als [göttliches; Anm. A.B.] Geheimnis“<sup>67</sup>. Dieses trage jeden menschlichen Erkenntnisakt. Von daher ist *Offenbarung* zu denken.

---

<sup>62</sup> Eicher: Offenbarung, S. 25.

<sup>63</sup> ebd., S. 21.

<sup>64</sup> Nach Rahner kann der Mensch das Ganze seines Lebens nicht zur Sprache bringen, ohne auf jenen unendlichen Horizont zu verweisen, der ihm als Vorgriff beziehungsweise unendliches Sein gegeben ist. - vgl. Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 12. Aufl. d. Sonderausg., Freiburg i. Breisgau: Herder 2008, S. 37-39.

<sup>65</sup> ebd., S. 39.

<sup>66</sup> ebd., S. 38-39.

<sup>67</sup> ebd., S. 39.

Von ihr kann nach Rahner bereits da gesprochen werden, wo der Geist „das andere als endlich durch seine Transzendenz und so auf seinen Grund hin erkennt und diesen Grund darum gleichzeitig als qualitativ gänzlich anderen, eben als das unsagbare heilige Geheimnis vom bloß Endlichen absetzt“<sup>68</sup>. In einer solchen *transzendentalen Offenbarung*<sup>69</sup> offenbart sich Gott fundamental als Frage. Er bleibt auf dieser ersten Ebene aber ein durch die Negation des Endlichen Gewusster, dessen „letztes Verhältnis eindeutiger Art zur geistigen Kreatur“<sup>70</sup> nicht ausgesagt werden kann. Dem begegnet eine *kategoriale Offenbarung*<sup>71</sup>, die nach Rahner *Ereignischarakter* hat und den Menschen dialogisch anspricht<sup>72</sup>. Sie konturiert sich für ihn maßgeblich in einer Bewegung des Aufdeckens, Eröffnens, Bekanntwerdens eines bislang Unbekannten, womit Rahner allerdings nicht das Einholen des Geheimnisses in den menschlichen Horizont im Sinne *eines* Geheimnis des Glaubens als Inhalt meint<sup>73</sup>. Gott teilt sich nicht einfach als *Etwas* mit, sondern macht sich „in seiner eigensten Wirklichkeit (...) zum innersten Konstitutivum des Menschen“<sup>74</sup>. Er vermittelt sich gewissermaßen selbst „in sachhaft-gegenständlicher Gewußtheit; gleichgültig zunächst, ob diese Vermitteltheit von ausdrücklich thematischer Religiosität ist oder nicht.“<sup>75</sup>

„... Offenbarung eröffnet, (...) was - die Welt und den transzendentalen Geist vorausgesetzt - noch an ihr und für den Menschen unbekannt ist: die innere Wirklichkeit Gottes und sein personal freies Verhalten zur geistigen Kreatur.“<sup>76</sup>

Marie-Theres Igrec hat darauf aufmerksam gemacht, dass es „mit Rahner keine »neutrale« Gotteserkenntnis [gäbe; Anm.: A.B.], da diese immer den Einsatz der ganzen Person, ihre freie Entscheidung (...) miteinschließt.“<sup>77</sup> Im Gegensatz zu einem Offenbarungsverständnis, das den Menschen als passiven Empfänger von

---

<sup>68</sup> Rahner: Grundkurs, S. 167.

<sup>69</sup> vgl. Eicher: Offenbarung, S. 22.

<sup>70</sup> Rahner: Grundkurs, S. 167.

<sup>71</sup> vgl. Eicher: Offenbarung, S. 22.

<sup>72</sup> vgl. Rahner: Grundkurs, S. 167.

<sup>73</sup> ebd.

<sup>74</sup> ebd., S. 116.

<sup>75</sup> ebd., S. 169.

<sup>76</sup> ebd., S. 167.

<sup>77</sup> Igrec, Marie-Therès: Gott Gott und Mensch Mensch sein lassen. Die Rede vom Geheimnis in den Theologien von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, Dissertation, Univ. Wien, 2011, S. 79.

göttlichen Offenbarungsinhalten denkt, ist bei Rahner der ganze Mensch in das Offenbarungsgeschehen einbezogen. Der Mensch ist „Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes“<sup>78</sup> und wird in der Tiefe seines Wesens, seiner Subjektivität, seiner transzendentalen Erfahrung und Weltbegegnung ins Wort gehoben.

„Dadurch wird der Mensch zur reinen Offenheit für dieses Geheimnis gemacht und gerade so als Person und Subjekt vor sich selbst gebracht.“<sup>79</sup>

Indem sich Gott zum *innersten Konstitutivum des Menschen*<sup>80</sup> macht, öffnet er den Menschen auf seine ureigenste Wirklichkeit hin. Nach Igréc geht Rahner in zahlreichen Aufsätzen „dem konkreten Erfahrungshorizont eines über den Geheimnisbegriff verstandenen Menschseins nach“<sup>81</sup>. Erst die Offen- und Verwiesenheit ermögliche es dem Menschen, so Igréc, „auch das gänzlich Neue, Unerwartete und Unberechenbare, das Unbegreifliche, das sich nicht in die eigenen noetischen Kategorien einordnen lässt, anzunehmen.“<sup>82</sup> Mirja Kutzer gemäß tritt Gott in den Bereich der Phänomene ein „als etwas, was wir nicht selbst gemacht haben, und wird zum Teil unserer Wahrnehmung.“<sup>83</sup> So können im offenbarenden Blick des gotteswortfähigen Menschen die Dinge der Welt *in Wirklichkeit* erscheinen.

### 2.2.3. Die Erscheinung des Verborgenen

In seinem Aufsatz *Priester und Dichter* hat Rahner auf ein solches offenbarendes Ereignis als ein Ergriffen-Werden des Wissenden durch das Gewusste in der Dichtung reflektiert<sup>84</sup>. Nicht abgrenzend, festhaltend oder definierend, sondern

---

<sup>78</sup> Rahner: Grundkurs, S. 119.

<sup>79</sup> ebd., S. 39.

<sup>80</sup> vgl. ebd., S. 116.

<sup>81</sup> Igréc: Gott und Mensch, S. 122.

<sup>82</sup> ebd.

<sup>83</sup> Kutzer: In Wahrheit erfunden, S. 256.

<sup>84</sup> Rahner, Karl: *Priester und Dichter*, in: Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Bd. III: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, 6. Aufl., Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger 1964, S. 355.

eröffnend sei ein Wort des Dichters ein Wort „der unendlichen Grenzüberschreitung“<sup>85</sup>, das als „rufendes Wort“<sup>86</sup> das Geheimnis seiner Herkunft beschwört.

„Es lebt in der Überschreitung. (...) Es (...) ist die Geste des übersteigernden Verweises auf die Unendlichkeit über allem Darstellbaren und Dahergestellten. (...)“<sup>87</sup>

Das dichterische Wort bringt nach Rahner „die besagte Wirklichkeit her, es macht sie «präsent», es vergegenwärtigt und stellt dar.“<sup>88</sup> Die Dinge treten aus der „Stummheit ihrer Verwiesenheit“<sup>89</sup> heraus und als gewusste rücken sie in den Daseinsraum des Menschen<sup>90</sup>. Ihr eigentümliches Erscheinen kann sich aber einem in der begrifflichen Reflexion nicht abbildbaren Rest nicht entledigen. Wie Rahner mit dem Begriff des Geheimnisses hat auch Paul Tillich in seiner Antrittsrede auf die bleibende Fremdheit und Verborgeneheit dessen, was offenbar wird, hingewiesen und die Verborgeneheit wesensmäßig dem Geoffenbarten zugesprochen.

„Nur das, was wesensmäßig verborgen ist, was auf keinem Erkenntnisweg zugänglich ist, teilt sich durch Offenbarung mit. Es hört dadurch, daß es sich offenbart, nicht auf verborgen zu sein, denn seine Verborgeneheit gehört zu seinem Wesen; und wenn es offenbar wird, so wird auch dieses offenbar, daß es das Verborgene ist.“<sup>91</sup>

Wenn man nun, wie Tillich, nach dem Wie der Erscheinung des Geheimnisses bzw. des wesentlich Verborgenen fragt, so antwortet dieser, wie Rahner<sup>92</sup>, mit einer „Erscheinung am Gegenstand“<sup>93</sup>.

„Es kann erscheinen nur am Gegenstand, am Bedingten. (...) In diesem Bedingten und seinen Zusammenhängen ist die Möglichkeit verborgen und wird zur Wirklichkeit, auf etwas hinzuweisen, was nicht seiner Bedingtheit angehört, was sein Eigenstes und sein Fremdestes ist, was an ihm offenbar wird als das Unbedingt-Verborgene.“<sup>94</sup>

---

<sup>85</sup> Rahner: *Priester und Dichter*, S. 354.

<sup>86</sup> ebd.

<sup>87</sup> ebd., S. 358.

<sup>88</sup> ebd., S. 354.

<sup>89</sup> ebd., S. 358.

<sup>90</sup> vgl. ebd.

<sup>91</sup> Tillich: *Die Idee der Offenbarung*, S. 168.

<sup>92</sup> Offenbarung ereignet sich nach Rahner am „geschichtlichen Material des Lebens des Menschen“. - Rahner: *Grundkurs*, S. 169.

<sup>93</sup> Tillich: *Die Idee der Offenbarung*, S. 169.

<sup>94</sup> ebd.

Das Geoffenbarte ist also nicht ein sich jenseits der Welt der Alltagsgegenstände befindliches Ding oder ein plötzlich in der Welt erscheinender und gegenständlich beizukommender Gott. Vielmehr wird mit der Frage nach der eigentümlichen Erscheinungsweise von Offenbarung verständlicher, inwiefern das Geoffenbarte gerade nicht das völlig Fremde als *Etwas* zeigen kann. Die Dinge (als unhintergebar bedingte Gegenstände) werden in einer solch theologischen Denklinie zum *Verweis* auf ihr eigenes *Geheimnis*.

#### 2.2.4. Offenbarung im Blick des Dichters

Offenbarung bezeichnet zum einen also das unableitbare Signal eines entzogenen Grundes als göttliches Geheimnis, das in die menschliche Wirklichkeit hineinragt. Zum anderen ist sie in Erfahrung und Reflexion gegenständlich zugegen. Aber nicht erst nachträglich, so hat Rahner betont, werde Offenbarung als kategoriale Offenbarung der menschlichen Erkenntnis zugänglich. Vielmehr sei die Transzendentalität des Menschen „immer welthaft kategorial vermittelt“<sup>95</sup>. Aus dem Bereich der Gegenstände ist nie herauszutreten. Gehrke hat auf dies als sprachliches Existential des Menschen hingewiesen. In *Theologie im Gesamttraum des Wirklichen* schreibt er, Heintels *Die beiden Labyrinthe der Philosophie* zitierend:

„Sprachlichkeit ist ein Existenziale des Menschen, d.h. sie konstituiert alles Welthaben (...) »Wir bewegen uns, wenn wir uns im Anschauungsraum bewegen, immer zugleich in der Sprache.«<sup>96</sup>

Die sprachliche Vermitteltheit von Weltwissen und Welthaben ist unhintergebar. Der Mensch ist immer schon *in* die Sprache gestellt. Und dennoch geht es bei Offenbarung auf das (eigentümliche) Erscheinen Gottes in der Sprache. Könnte mit Rahner das Existential des Menschen als dessen Fähigkeit bezeichnet werden, Gott zu empfangen, mag auf einer grundlegenden Ebene eine solche theologische Überlegung auch als eine gewisse ANDERS-Fähigkeit reflektiert werden. Wie kann ein erfahrenes ganz ANDERES, sich dem sprachlichen Signifikationsystem wesentlich Entziehendes, thematisiert werden? Wie gelingt

---

<sup>95</sup> Rahner: Grundkurs, S. 169.

<sup>96</sup> Gehrke, Helmut: *Theologie im Gesamttraum des Wirklichen. Zur Systematik Erich Heintels*, Wien/München: Oldenbourg 1981, S. 159-160. (Überlieferung und Aufgabe 20)

eine bezeichnete Wirklichkeit, die das göttliche Geheimnis als das den Menschen fundamental angehende ganz ANDERE wahr, ohne es positivieren zu können? Wie offenbart sich Welt in Sprache im Blick des *gott- bzw. andersfähigen* Dichters?

Hier sind wir wieder im Fragebereich der Dichtung angelangt und auch im sprachlichen Brennpunkt der Dichtung Hölderlins. Kreuzer hat in seinem Hölderlin-Aufsatz *Zeit, Sprache, Erinnerung*<sup>97</sup> in Hinblick auf den nie „positiv verfügbaren Sinnhorizont“<sup>98</sup> der Sprache von einer schöpferischen Reflexion derselben gesprochen. Sprache *erinnere* sich ihres Anfangs und ist als zeitliches Gebilde die unhintergehbare Form, in der eine solch schöpferische Erinnerung erscheint<sup>99</sup>. Indem sie sich erinnere, sei sie „die Wirklichkeit der Erinnerungsarbeit, kein Austausch von Gedächtnisgehalten. Diese Erinnerungsarbeit entsteht und vollzieht sich, wenn uns Zeichen beredt werden.“<sup>100</sup> Die Beredtheit der Zeichen für den Dichter kann bezugnehmend auf Hölderlins Aufsatz *Wenn der Dichter einmal* bedeuten: wenn für den Dichter (der analog zu den vorher angestellten theologischen Überlegungen als *ganzer* in den Erkenntnis- und Sprachprozess einbezogen ist und von Hölderlin auf das Ganze, Unendliche hin ausgerichtet gedacht wird<sup>101</sup>) eine Sprache *da* ist, das „Unbekannte und Ungenannte in seiner Welt“<sup>102</sup> zu bezeichnen. Hölderlin in besagtem Aufsatz:

„...alles ist wie zum erstenmale, eben deßwegen unbegriffen, unbestimmt, in lauter Stoff und Leben aufgelöst, ihm gegenwärtig, und es ist vorzüglich wichtig, daß er [der Dichter, Anm.: A.B.] in diesem Augenblicke nichts als gegeben annehme (...) nicht eher s p r e c h e , ehe für ihn eine Sprache da ist, d.h. ehe das jetzt Unbekannte und Ungenannte in seiner Welt eben dadurch für ihn bekannt und nahhaft wird, daß es mit seiner Stimmung verglichen und als übereinstimmend erfunden worden ist...“<sup>103</sup>

---

<sup>97</sup> vgl. Kreuzer, Johann: *Zeit, Sprache, Erinnerung. Die Zeitlogik der Dichtung*, in: Kreuzer, Johann (Hg.): *Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg.*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 147-161.

<sup>98</sup> Kreuzer: *Zeit, Sprache, Erinnerung*, S. 160.

<sup>99</sup> vgl. ebd., S. 154.157.

<sup>100</sup> ebd., S. 157.

<sup>101</sup> „...d e n n wäre vor der Reflexion auf den unendlichen Stoff und die unendliche Form irgend eine Sprache der Natur und Kunst für ihn in bestimmter Gestalt da, so wäre er (...) nicht innerhalb seines Wirkungskreises, er träte aus seiner Schöpfung heraus...“ - Hölderlin, Friedrich: *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...*, in: Hölderlin, Johann Christian Friedrich: *Theoretische Schriften, mit einer Einl. hrgs. v. Johann Kreuzer*, Hamburg: Meiner 1998, S. 61.

<sup>102</sup> ebd.

<sup>103</sup> ebd.

Nancy hat bezugnehmend auf diesen Text die auf Hölderlin zurückgehende Wendung vom *Kalkül des Dichters* geprägt. Mit dieser bestimmt er eine gewisse Bereitschaft, eine „Tätigkeit und Entschlußkraft“<sup>104</sup> des Dichters, sich dem reißenden Wechsel an Vorstellungen auszusetzen und das unvermittelte Auftauchen des lebendigen, d.h. unberechenbaren Sinns<sup>105</sup> im Moment seiner Offenbarung zu kalkulieren<sup>106</sup>. In zutiefst paradoxalen Formulierungen spricht er diesbezüglich von einem Sprachlichwerden eines Abstands zum Unendlichen. Der Dichter, so Nancy, bringe nicht das Unendliche zur Sprache, sondern kalkuliert vielmehr den Abstand zu demselben<sup>107</sup>. In der Ausrichtung auf das ganz ANDERE gelangen die Dinge so in den Blick des Dichters, der das Auftauchen des Unendlichen in dem Moment ermisst, wo der bisherige Sinn verloren ist. Im Aussetzen eines Pulsschlags, im Bruch, in der Synkope, im Metrum wird im Kalkül des Dichters jedem Ding sein Ort zugewiesen. Nicht der ein für alle Mal bestimmte Ort, sondern derjenige, der sich im Moment der Offenbarung als Auftauchen und Vorübergang des Sinns zeigt und gleichzeitig dessen Entzug bedeutet<sup>108</sup>.

#### 2.2.5. Die These der Arbeit

So lässt sich konstatieren, dass das, was als das offenbarend an einem lyrischen Text bezeichnet werden kann, im letzten auf die zeichenhaften Dinge, die Gegenstände in ihrem gegenseitigen Verweisen sowie ihrem Verwiesensein auf ein wesentlich ANDERES gehen muss. Von der *Sache des Textes* her und mit Ricoeur gedacht, kann das heißen, den uns vorliegenden lyrischen Text von „dem neuen Sein, das sie [die Sache des Textes; Anm. A.B.] entfaltet“<sup>109</sup>, zu betrachten. Die Sache des Textes sagt eine neue Wirklichkeit des *Möglichen*<sup>110</sup> aus, die in den sprachlichen Wirkstrukturen vorgeprägt und also „mittelbar durch die Strukturen des Werkes“<sup>111</sup> gegeben ist. Diese Eröffnung des neuen Seins sei nach Ricoeur als

---

<sup>104</sup> Nancy: *Kalkül*, S. 7.

<sup>105</sup> vgl. ebd., S. 13.

<sup>106</sup> vgl. ebd.

<sup>107</sup> vgl. Nancy: *Kalkül*, S. 29.

<sup>108</sup> vgl. ebd., S. 30-34.

<sup>109</sup> Ricoeur: *Philosophische und theologische Hermeneutik*, S. 40.

<sup>110</sup> ebd., S. 41.

<sup>111</sup> ebd., S. 40.

das Offenbarende der Rede zu verstehen. Sie ist „offen und einer Welt zugewandt, die sie ausdrücken und zur Sprache bringen will.“<sup>112</sup> Und so eignet ihr das Vermögen, für den Leser „sinnstiftend zu wirken, Erfahrungen und Wirklichkeitsbereiche zur Sprache zu bringen, die danach verlangen gesagt zu werden.“<sup>113</sup>

Es verdeutlicht sich, dass Ricoeur die offenbarende Macht der Sprache als dichterische Rede bestimmt, wie sie im vorangegangenen Kapitel skizziert worden war<sup>114</sup>. Offenbarung von der *Sache des Textes* her gedacht ist auch bei ihm nicht das Erscheinen eines neuen in die Dinge eingliederbaren *Etwas*, sondern das, was zuvor als Erscheinen bisher verborgener Weisen der Weltzugehörigkeit, die auf ihre ursprüngliche Verwurzelung verweisen, ohne ihrer habhaft zu werden, skizziert worden war.

„Offenbaren, das heißt das, was bisher verborgen blieb, aufdecken. Nun verstellen aber die Objekte unserer Manipulation die Welt unseres ursprünglichen Verwurzeltheits. Doch der Verschließung der gewöhnlichen Erfahrung zum Trotz und durch die Trümmer der innerweltlichen Objekte der Alltagsrealität und der Wissenschaft hindurch brechen sich die Weisen unserer Zugehörigkeit zur Welt Bahn. (...). Was sich zeigt, das ist jedesmal das Angebot einer Welt, einer Welt, die so beschaffen ist, daß ich meine eigensten Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann.“<sup>115</sup>

So kann die im Kontext von Dichtung verhandelte Idee der Offenbarung als ein Geschehen neuer Bedeutung im Angesicht und unter Ausrichtung auf ein wesentlich ANDERES in der Realisierung und Interpretation sprachlicher Zeichen durch Dichter und Leser betrachtet werden. Sie erscheint im Blick des Dichters, der die in Stoff und Leben aufgelöste Welt im Akt der schöpferischen Reflexion als Erinnerung des entzogenen, vor-gegenständlichen Anfangs in sich aufnimmt<sup>116</sup>. Und sie vollzieht sich im Leser, der die gedichteten Wirkstrukturen als Verweis auf eine Wirklichkeit jenseits ihrer Behandelbarkeit nachvollzieht und *vor dem Text* (interpretierend) realisiert.

---

<sup>112</sup> Ricoeur: Metapher, S. 49.

<sup>113</sup> ebd., S. 46.

<sup>114</sup> Er beschreibt die offenbarende Rede im Wesentlichen mit den drei dort genannten Merkmalen der *semantischen Innovation*, der *Öffnung einer neuen Welt* und der *Einladung, sich in dieselbe hinein zu entwerfen*.

<sup>115</sup> Ricoeur: Gott nennen, S. 56.

<sup>116</sup> vgl. Hölderlin: Wenn der Dichter..., S. 61.



### 3. An den Äther - Die Wirkstrukturen

---

#### AN DEN ÄTHER

Treu und freundlich, wie du, erzog der Götter und Menschen  
Keiner, o Vater Äther! mich auf; noch ehe die Mutter  
In die Arme mich nahm und ihre Brüste mich tränkten,  
Faßtest du zärtlich mich an und gossest himmlischen Trank mir,  
Mir den heiligen Othem zuerst in den keimenden Busen.

Nicht von irdischer Kost gedeihen einzig die Wesen,  
Aber du nährst sie all' mit deinem Nektar, o Vater!  
Und es drängt sich und rinnt aus deiner ewigen Fülle  
Die beseelende Luft durch alle Röhren des Lebens.  
Darum lieben die Wesen dich auch und ringen und streben  
Unaufhörlich hinauf nach dir in freudigem Wachstum.

Himmlicher! sucht nicht dich mit ihren Augen die Pflanze,  
Streckt nach dir die schüchternen Arme der niedrige Strauch nicht?  
Daß er dich finde, zerbricht der gefangene Same die Hülse,  
Daß er belebt von dir in deiner Welle sich bade,  
Schüttelt der Wald den Schnee wie ein überlästigt Gewand ab.  
Auch die Fische kommen herauf und hüpfen verlangend  
Über die glänzende Fläche des Stroms, als beehrten auch diese  
Aus der Wiege zu dir; auch den edeln Tieren der Erde  
Wird zum Fluge der Schritt, wenn oft das gewaltige Sehnen  
Die geheime Liebe zu dir sie ergreift, sie hinaufzieht.

Stolz verachtet den Boden das Roß, wie gebogener Stahl strebt  
In die Höhe sein Hals, mit der Hufe berührt es den Sand kaum.  
Wie zum Scherze, berührt der Fuß der Hirsche den Grashalm,  
Hüpft, wie ein Zephyr, über den Bach, der reißend hinabschäumt,  
Hin und wieder und schweift kaum sichtbar durch die Gebüsche.

Aber des Äthers Lieblinge, sie, die glücklichen Vögel  
Wohnen und spielen vergnügt in der ewigen Halle des Vaters!  
Raums genug ist für alle. Der Pfad ist keinem bezeichnet,  
Und es regen sich frei im Hause die Großen und Kleinen.  
Über dem Haupte frohlocken sie mir und es sehnt sich auch mein Herz  
Wunderbar zu ihnen hinauf; wie die freundliche Heimat  
Winkt es von oben herab und auf die Gipfel der Alpen  
Möcht' ich wandern und rufen von da dem eilenden Adler,  
Daß er, wie einst in die Arme des Zeus den seligen Knaben,  
Aus der Gefangenschaft in des Äthers Halle mich trage.

Töricht treiben wir uns umher; wie die irrende Rebe,  
Wenn ihr der Stab gebriecht, woran zum Himmel sie aufwächst,  
Breiten wir über dem Boden uns aus und suchen und wandern  
Durch die Zonen der Erd', o Vater Äther! vergebens,  
Denn es treibt uns die Lust in deinen Gärten zu wohnen.

In die Meersflut werfen wir uns, in den freieren Ebenen  
Uns zu sättigen, und es umspielt die unendliche Woge  
Unsern Kiel, es freut sich das Herz an den Kräften des Meergotts.  
Dennoch genügt ihm nicht; denn der tiefere Ozean reizt uns,  
Wo die leichtere Welle sich regt - o wer dort an jene  
Goldnen Küsten das wandernde Schiff zu treiben vermöchte!

Aber indes ich hinauf in die dämmernde Ferne mich sehne,  
Wo du fremde Gestad' umfängst mit der bläulichen Woge,  
Kömmst du säuselnd herab von des Fruchtbaums blühenden Wipfeln,  
Vater Äther! und sänftigest selbst das strebende Herz mir,  
Und ich lebe nun gern, wie zuvor, mit den Blumen der Erde.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Hölderlin, Friedrich: *An den Äther*, in Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Gedichte*, hrsg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2005, S. 182-184. (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 4)

## 4. Vorbereitungen

---

Mit den Vorbereitungen gilt es den zeitgeschichtlichen Referenzrahmen abzustecken, auf den sich die Interpretation verwiesen sehen wird. Die erste widmet sich dem Dichter und seiner Zeit, die zweite dem Text-Kontext, d.h. den ungefähr zur selben Zeit wie *An den Äther* entstandenen Texten. Die dritte wird in groben Zügen das Motiv des Äthers nachzeichnen. Und zuletzt wird mit Bruno Liebrucks eine Einordnung des lyrischen Textes in die von ihm so bezeichnete *sphärische Stufe* der Dichtung Hölderlins vorgenommen. Von dorthier wird sich die vorher getroffene Feststellung, dass sich das Offenbarende des lyrischen Textes als die Synkopierung jenes GRUNDES verstehen lässt, wo Subjekt und Objekt noch nicht unterschieden worden sind, in Hinblick auf Hölderlins Dichtung systematisieren lassen.

### 4.1. Zeit und Person

#### 4.1.1. Der erste Koalitionskrieg 1792 bis 1797

Die Entstehungszeit von *An den Äther* ist die Zeit des 1. Koalitionskrieges (1792 bis 1797), in dem sich Preußen, Österreich, Russland, Großbritannien und das Königreich Sardinien in wechselnden Koalitionen gegen das revolutionäre Frankreich verbünden. Innerhalb dieses Krieges gelingt es Napoleon im Italienfeldzug die Lombardei zu erobern. Dieser Erfolg und sein „Versprechen einer republikanischen Unabhängigkeit“<sup>118</sup> bestärken zwar manche Sympathisanten der Französischen Revolution<sup>119</sup>, andererseits ist bei vielen, wie bei Hölderlin, bereits eine Milderung ihrer anfänglichen Revolutionsbegeisterung eingetreten. Von Hölderlin findet sich in einem Brief an seinen Stiefbruder Carl Gock vom 13. Oktober 1796 folgende Notiz:

„Du wirst mich weniger im revolutionären Zustand finden (...). Ich mag nicht viel über den politischen Jammer sprechen. Ich bin seit geraumer Zeit sehr stille über alles (...).“<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Lawitschka, Valérie: Epoche, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg., Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 14.

<sup>119</sup> vgl. Atlas der Weltgeschichte, Neuaufl., Klagenfurt: Kaiser 2006, S. 128.

<sup>120</sup> Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, Bremer Ausg., hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 5: 1796.1797, München: Luchterhand 2005, S. 60.

#### 4.1.2. Flucht aus Jena

In engerem Bezug auf Hölderlins Biografie sind vor allem zwei Lebensstationen zu bedenken: Zum einen seine Zeit in der Universitätsstadt Jena, zum anderen seine Hofmeisterstelle bei der Frankfurter Bankiersfamilie Gontard.

Die Zeit in Jena erstreckt sich von Jänner bis Mai/Juni 1795 und endet mit der sogenannten *Flucht* aus Jena, ein Terminus, mit dem ein Teil der Forschung den plötzlichen und abrupten Aufbruch Hölderlins aus der Universitätsstadt beschreibt<sup>121</sup>. In Jena hat Hölderlin die Gelegenheit, die Schriften des erst vor kurzem berufenen Fichte zu studieren und Hörer bei ihm zu sein. Tief beeindruckt schreibt er an seinen Freund Christian Ludwig Neuffer (1769-1839):

„Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß ers ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenn' ich sonst nicht.“<sup>122</sup>

Als Grund für Hölderlins spätere Flucht wird mitunter angegeben, dass er sich dem starken Einfluss Fichtes zu entziehen suchte<sup>123</sup>. Diese Vermutung darf aber wohl noch drastischer in Bezug auf Friedrich Schiller geäußert werden. Dieser ist für Hölderlin einer der „zentralen Bezugspunkte in der literarischen Szene seiner Zeit, ein uneingeschränkt bewundertes Vorbild und ein wichtiger Förderer“<sup>124</sup>. So schreibt Hölderlin in einem Brief von 1797 an Schiller:

„Ich habe Muth und eignes Urtheil genug, um mich von andern Kunstrichtern und Meistern unabhängig zu machen, und insofern mit der so nöthigen Ruhe meinen Gang zu gehen, aber von Ihnen dependir' ich unüberwindlich; und weil ich fühle, wie viel ein Wort von Ihnen über mich entscheidet, such' ich manchmal, Sie zu vergessen, um während einer Arbeit nicht ängstig zu werden.“<sup>125</sup>

Diese Sätze sind nicht nur als Ausdruck der tiefen Bewunderung Hölderlins zu lesen, sondern zeugen auch von einem damit einhergehenden ambivalenten,

---

<sup>121</sup> vgl. z.B. Beck, Adolf (Hg.): Hölderlin. Chronik seines Lebens, Frankfurt am Main: Insel 1975, S. 58. (insel taschenbuch 83)

<sup>122</sup> Hölderlin, Friedrich: Brief, zit. nach: Waibel, Violetta L.: Kant, Fichte, Schelling, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg., Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 95.

<sup>123</sup> vgl. z.B. Beck: Hölderlin-Chronik, S. 58.

<sup>124</sup> Burdorf, Dieter: Friedrich Hölderlin, München: C.H.Beck 2011, S. 22. (C.H.Beck Wissen in der Beck'schen Reihe)

<sup>125</sup> Hölderlin: Sämtliche Werke, S. 205.

zwischen Anziehung und Furcht oszillierenden Verhältnis zum zehn Jahre älteren Schiller. Hinzu kommt der Versuch Hölderlins, in seinen Arbeiten jenen zu übertreffen, was Schiller nicht verborgen bleiben und ihm das Verhältnis zu Hölderlin nicht gerade leicht machen konnte. Ulrich Gaier führt dies am Beispiel früherer Gedichte Hölderlins aus, an denen Schiller einerseits seine eigenen, nunmehr mit Skepsis beäugten Jugenddichtungen wiederfinden und andererseits auch erkennen musste, „daß der junge Mann ihn im Gedanklichen keineswegs imitierte, sondern bei gleicher Thematik ihn korrigierte und überbot.“<sup>126</sup> Das komplizierte Verhältnis von Hölderlin und Schiller kann mit Gaier als *Doppelbindung* skizziert und folgendermaßen charakterisiert werden:

„Doppelbindung, die H. in unüberwindlicher Abhängigkeit von Schiller und im ständigen Versuch hält, aufzubegehren, ihn zu überbieten, zu übertrumpfen oder zu vergessen (...) und die Schiller einerseits von seinem »liebsten Schwaben« reden läßt, der von November 1794 bis Mai 1795 mit kurzen Abwesenheiten fast täglich ihn aufsuchen durfte und den er andererseits in seinem Höhenflug zu bremsen, in seiner Arroganz zu demütigen, nach seiner Flucht durch Nichtachtung und schließlich giftige Beurteilung seiner Arbeiten noch zu strafen suchte.“<sup>127</sup>

Die *Flucht* aus Jena hatte sich in den ständig zunehmenden Spannungen (die über die Jenaer-Zeit hinaus reichen werden<sup>128</sup>) vielleicht abgezeichnet, zumindest gewinnt sie im Bedenken derselben ein höheres Maß an Plausibilität. Und gleichwohl die eindeutige Festlegung eines letztgültigen, ausschlaggebenden Motivs für den zumeist als *völlig überstürzt* bezeichneten Aufbruch aus Jena im letzten nicht möglich ist<sup>129</sup>, mag doch die schwierige und ambivalente Beziehung Hölderlins zu seinem *ästhetischen Erzieher*, als der sich Schiller wohl verstanden wissen wollte, das ihrige dazu beigetragen zu haben, dass Hölderlin im Juni 1795 Jena den Rücken zukehrt und zu seiner Mutter nach Nürtingen zurückkehrt.

---

<sup>126</sup> Gaier, Ulrich: Rousseau, Schiller, Herder, Heinse, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg., Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 79.

<sup>127</sup> ebd.

<sup>128</sup> vgl. auch Hölderlins Brief an Schiller vom 20. November 1796: „Haben sie mich aufgegeben? Verzeihen Sie mir diese Fragen. Eine Anhänglichkeit an Sie, gegen welche ich oft vergebens angien, wenn sie Leidenschaft war, eine Anhänglichkeit, die noch immer mich nicht verlassen hat, nöthigt solche Fragen mir ab.“ . zit. nach Hölderlin: Sämtliche Werke, S. 69.

<sup>129</sup> Weitere Erklärungen der Forschung beziehen sich auf den plötzlichen Tod der Verlobten Neuffers, dem Hölderlin beistehen will, die mögliche Abwehr homoerotischer Neigungen in Bezug auf seinen Mitbewohner Sinclair oder ein „Unbehagen, das Hölderlin fernab der südwestdeutschen Heimat erfasst hat.“ - vgl. Burdorf: Hölderlin, S. 22.

### 4.1.3. Hofmeisterstelle im Haus Gontard

In Nürtingen verbleibt Hölderlin einige Monate in einer „düsteren Stimmung“<sup>130</sup>, bis er auf Vermittlung des Naturforschers und Arztes Johann Gottfried Ebels im Jänner 1796 eine Hofmeisterstelle im Haus der Frankfurter Bankiersfamilie Gontard antritt. Im Gegensatz zu seiner ersten gescheiterten Anstellung bei der Familie Kalb in Walterhausen ist Hölderlin bei den Gontards erfolgreicher in der Erziehung seines Zöglings Henri. Zugleich künden die in den ersten Monaten verfassten und an seinen Freund Neuffer adressierten Briefe von einer freudvollen Zeit und der Bekanntschaft mit einem „Wesen (...) das Majestät und Zärtlichkeit, und Fröhlichkeit und Ernst, und süßes Spiel und hohe Trauer und Leben und Geist“<sup>131</sup> in sich vereint. Ungefähr ein Jahr nach Antritt der Hofmeisterstelle am 16. Februar 1797 fasst Hölderlin in einem Brief an Neuffer vom 16. Februar 1797 die Überschwänglichkeit des Gefühls, die Hoch-Zeit und Beziehung retrospektiv ins Wort:

„Ich habe eine Welt von Freude umschiff, seit wir uns nicht mehr schrieben. (...) Es ist eine ewige fröhliche heilige Freundschaft mit einem Wesen, das sich recht in diß arme geist- und ordnungslose Jahrhundert verirrt hat! Mein Schönheitssinn ist nun vor Störung sicher. Er orientirt sich ewig an diesem Madonnenkopfe. Mein Verstand geht in eine Schule bei ihr. (...) Und was mich sonst betrifft, so bin ich auch ein wenig mit mir zufriedener. Ich dichte wenig und philosophire beinahe gar nicht mehr. Aber was ich dichte, hat mehr Leben und Form; meine Phantasie ist williger, die Gestalten der Welt in sich aufzunehmen, mein Herz ist voll Lust; und wenn das heilige Schicksaal mir mein glücklich Leben erhält, so hoff' ich künftig mehr zu thun, als bisher.“<sup>132</sup>

Mit dem *Wesen* ist die Hausherrin Susette Gontard angesprochen. Als Hölderlin mit ihr und den Kindern 1796, als die Sambre-Maas-Armee gegen Frankfurt vorstößt, in Abwesenheit des Hausherrn zuerst das neutrale Kassel, dann Bad Driburg bereist, kommen sich die beiden näher. Hölderlin spricht von dieser Zeit als einer „frappanten Unterbrechung“<sup>133</sup>, was mit Valérie Lawitschka zunächst lediglich einen „Einschnitt im täglichen Leben“<sup>134</sup> meint, Hölderlin aber zum entscheidenden Einschnitt in mehrfacher Hinsicht wird<sup>135</sup>. Zum ersten scheitert die „Invasion der Franzosen, die

---

<sup>130</sup> Lawitschka, Valérie: *Liaisons - Imago und Realität*, in: Kreuzer, Johann (Hg.): *Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg.*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 31.

<sup>131</sup> Hölderlin: *Sämtliche Werke*, S. 96 bis 98.

<sup>132</sup> ebd., S. 96 bis 97.

<sup>133</sup> Lawitschka: *Liaisons*, S. 32.

<sup>134</sup> ebd.

<sup>135</sup> im Folgenden vgl. ebd., S. 32-33.

auch in Württemberg eingefallen waren (...) und damit (...) auch die Hoffnung auf eine schwäbische Republik.<sup>136</sup> Zum zweiten beschert Hölderlin der Aufenthalt in Kassel erste Begegnungen mit „großer bildender und plastischer Kunst“<sup>137</sup>. Und zum dritten hat Hölderlin, so führt Valérie Lawitschka aus, in Susette Gontard das „idealisierte weibliche Imago seiner Dichtung“<sup>138</sup> gefunden.

Dass die Beziehung zu der Hausherrin nicht auf Dauer Bestand haben kann, tritt in Hölderlins Briefkorrespondenzen ab 1797 immer mehr zu Tage. Die Krise im Leben Hölderlins kündigt sich an.<sup>139</sup> Ein paar Monate nach der Rückkehr nach Frankfurt schreibt Hölderlin in einem Brief an Neuffer:

„O Freund! ich schweige und schweige, und so häuft sich eine Last auf mir, die mich am Ende fast erdrücken, die wenigstens den Sinn unwiderstehlich mir verfinstern muß. (...) O gib mir meine Jugend wieder! Ich bin zerrissen von Liebe und Haß.“<sup>140</sup>

Tatsächlich kommt es im September 1798 zum Bruch zwischen dem Haus Gontard und Hölderlin. Hölderlin verlässt Frankfurt und geht nach Homburg. Im Rückblick spricht er von einer „längstvorbereiteten Veränderung“<sup>141</sup>, die auch im Bezug auf das Hölderlin nicht wohlgesonnene Frankfurter Milieu gelesen werden kann:

„Und erst da erfährt man, wie H. unter den Demütigungen der großbürgerlichen und aristokratischen Gesellschaft - jenem Stande, dem er nicht angehörte - gelitten haben muß. Die Differenz wird der Schwester gegenüber deutlich artikuliert, er preist geradezu die »goldne Mittelmäßigkeit« (...) ihrer Lebenssphäre gegenüber den »ungeheure[n] Karikaturen« (...) des Geldadels.“<sup>142</sup>

---

<sup>136</sup> Lawitschka: Liaisons, S. 32-33.

<sup>137</sup> ebd., S. 33.

<sup>138</sup> ebd.

<sup>139</sup> vgl. Beck: Hölderlin-Chronik, S. 66.

<sup>140</sup> Hölderlin: Sämtliche Werke, S. 210-211.

<sup>141</sup> Beck: Hölderlin-Chronik, S. 71.

<sup>142</sup> Lawitschka: Liaisons, S. 33.

## 4.2. Das Motiv des Äthers

Der Begriff Äther leitet sich vom Griechischen her und bedeutet so viel wie *obere Himmelsluft, Himmel*<sup>143</sup>. Er wird motivgeschichtlich zumeist in naturphilosophischen und kosmologischen, später auch in (im engeren Sinn) physikalischen, mechanischen bzw. naturwissenschaftlichen Kontexten verhandelt.

### 4.2.1. Antike Ätherlehre

Bereits Anaximenes und Heraklit sprechen in ihren Kosmologien vom Äther. Mythisch wird er „bei Hesiod als Sohn von Finsternis (Erebos) und Nacht (Nyx) gefasst“<sup>144</sup>, in der orphischen Dichtung erscheint er als Weltsseele<sup>145</sup>. Die erste Äther-Theorie findet sich in der antiken Naturphilosophie<sup>146</sup>. Nach Aristoteles ist der Äther eine Art fünftes Element, dem im Gegensatz zu den anderen Elementen Feuer, Wasser, Erde und Luft<sup>147</sup> die Kreisbahn, das heißt Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit<sup>148</sup> eignet.

„Daher hat man den obersten Raum ‚Äther‘ genannt, als etwas anderes neben Erde und Feuer und Luft und Wasser, davon, daß er ewige Zeiten läuft die Benennung herleitend.“<sup>149</sup>

Der Äther wird als eine sich über der irdischen Luftschicht wölbende „in mehrere Sphären unterteilte Kugelschale“<sup>150</sup> gedacht. Er bewirkt die Unvergänglichkeit der Himmelsgestirne und bewegt den gesamten Kosmos.

---

<sup>143</sup> vgl. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. v. Jürgen Mittelstraß in Verbindung m. Gereon Wolters, Bd. 1: A-G, Mannheim/Wien/Zürich: B.I.-Wissenschaftsverlag, S. 209.

<sup>144</sup> ebd.

<sup>145</sup> vgl. ebd.

<sup>146</sup> vgl. Cantor, G. N./Hodge, M. J. S.: Conceptions of ether. Studies in the history of ether theories 1740-1900, Cambridge: Cambridge University Press, S. 4.

<sup>147</sup> Gemäß ihrer Natur streben diese entweder nach oben oder nach unten. Sie nehmen in jedem Fall eine geradlinige Bahn ein und sind demgemäß Werden und Vergehen unterworfen. - vgl. Aristoteles: Über den Himmel, hrsg., übertr. u. erläutert. v. Paul Gohlke, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1958, S. 19-27.

<sup>148</sup> vgl. ebd.

<sup>149</sup> ebd., S. 27.

<sup>150</sup> Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, S. 209.



Sein Äquivalent auf Erden ist *Pneuma*, das Cantor/Hodge als „the instrument of animation in plants, animals and men, (...) breath and it's spirit“<sup>151</sup> beschreiben. Aristoteles denkt ein Zueinander von Äther und *Pneuma* insofern, als der Äther die Unvergänglichkeit der Himmelsgestirne bewirke und *Pneuma* das irdische Nacheifern derselben, er setzt die beiden Größen aber nicht gleich. Für einen Teil der Stoiker ist demgegenüber Äther und *Pneuma* dasselbe.<sup>152</sup> Der Äther ist ihnen die „alles durchdringende, erfüllende, in allem wirkende, zu allem sich selbst gestaltende, verwandelnde, sich selbst bewegende Kraftsubstanz“<sup>153</sup>. Er ist verantwortlich für die Fähigkeiten (*faculties*) und die Aktivität (*animation*) der Dinge.

„The active principle, Nature or God, embodied as *pneuma*, a blend of fire and air, sometimes equated with *aither*, is everywhere actively mixing with matter, penetrating and shaping it so as to constitute bodies that can themselves act and be acted upon.“<sup>154</sup>

Ähnliche Theorien des Äthers, „in denen der Ä. gewöhnlich ein leichter, fein verteilter Stoff mit zusätzlichen, von denen der irdischen Materie verschiedenen Eigenschaften“<sup>155</sup> ist, werden bis zu „Beginn der Neuzeit in zahlreichen Abwandlungen entworfen“<sup>156</sup>. Als in Hinblick auf Hölderlins Aufgreifen des Äther-Motivs besonders interessant erweist sich ein Blick in die Schrift *De rerum natura* des römischen Poeten Lukrez. Im fünften Buch, der Kosmologie, setzt Lukrez an den Anfang der Entstehung von Himmel und Erde ein Durcheinanderschwirren von Atomen<sup>157</sup>. Je enger die Verbindung der Atome wird, desto mehr pressen diese die Stoffe aus, aus denen sich die Körper des Himmels, Sonne und Sterne, Meer und Mond, bilden sollen. Solcherart entsteigt der Äther diesen Atomverbindungen. Er ist im Gegensatz zu den zuerst sich verbindenden schweren Atomen leicht, darum strebt er auf, und nimmt dorthin die ebenso leichte Materie des Feuers mit. Da er außerdem zerfließend ist, umgibt er sich mit der „von überallher zusammengeballten Materie“<sup>158</sup>.

---

<sup>151</sup> Cantor/Hodge: *Conceptions of ether*, S. 5.

<sup>152</sup> vgl. ebd., S. 6.

<sup>153</sup> <http://www.zeno.org/Eisler-1912/A/Stoiker> (8.8.2014)

<sup>154</sup> Cantor/Hodge: *Conceptions of ether*, S. 6.

<sup>155</sup> *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, S. 209.

<sup>156</sup> ebd.

<sup>157</sup> „Ihr haderndes Streiten / Das aus der bunten Gestalt und Formverschiedenheit folgte / Wirrte in ständigem Kampf durcheinander“<sup>156</sup> - Lukrez: *Über die Natur der Dinge*, aus d. Lat. übers. v. Hermann Diels, Berlin: Aufbau-Verlag 1957, S. 181. (Philosophische Bücherei 12)

<sup>158</sup> Lukrez: *Über die Natur*, S. 182.

„So hat sich einst umgeben der leichte, zerfließende Äther  
Mit der von überall her zusammengeballten Materie  
Und dann überallhin von da sich ins Weite ergießend  
Alles übrige brünstig in seine Arme geschlossen.“<sup>159</sup>

An anderen Stellen von *De rerum natura* weist Lukrez eingehender auf das auf das irdische Leben sich auswirkende Walten des Äthers hin. Der Äther, der in der Kosmologie als flüssigstes Wesen, das aber noch leichter als Luft sei, bestimmt worden war, wird im ersten Buch von *De rerum natura* als Vater vorgestellt. Er schickt Regengüsse zur Mutter Erde herab, die nach ihrem Verschwinden für das Wachsen und die Nahrung der Pflanzen, Tiere und Menschen verantwortlich sind.

„Endlich die Regengüsse verschwinden zwar, wenn sie der Vater  
Äther zum Mutterschoße der Erde befruchtend hinabschickt,  
Aber emporsteigt schimmernd die Frucht, und das Laub an den Bäumen  
Grünt, und sie wachsen empor, bald senkt sich der Ast vor den Früchten.  
Hiervon nähren sich wieder der Mensch und Tiere Geschlechter (...).“<sup>160</sup>

Dass Hölderlin direkt auf das erste Buch von *De rerum natura* Bezug nimmt, kann aufgrund mehrerer motivlicher und struktureller Parallelen<sup>161</sup> zu *An den Äther* vermutet werden. Von der Forschung dokumentiert ist in jedem Fall die Bekanntschaft Hölderlins mit der antiken Ätherlehre allgemein, erfreute sie sich zu dessen Zeit doch großer Aktualität. So schreibt Wilhelm Böhm im ersten Band seines *Hölderlin*:

„Das Äthermotiv ist der Zeit nahe.“<sup>162</sup>

Hölderlin lernt die antike Ätherlehre wahrscheinlich während seiner Zeit im Tübinger Stift kennen, wo er eine Vorlesung über Ciceros Schrift *Über das Wesen der Götter*, die als eine der Hauptüberlieferungen der Ätherlehre gilt<sup>163</sup>, besuchte. Auch gemäß Cicero ist die Erde von einer Ätherschicht (*aether*) - sowie von einer Luftschicht (*aër*) - umgeben<sup>164</sup>. Als beseelte und beseelende oberste Sphäre wirkt die *Ätherwelt* in allem Leben der Welt und des Kosmos. Eben dieses mittlerweile mehrmals

---

<sup>159</sup> Lukrez: *Über die Natur*, S. 182.

<sup>160</sup> ebd., S. 36.

<sup>161</sup> Zum einen übernimmt Hölderlin ein Vater-Verhältnis zum göttlichen Äther. Zum anderen ähnelt die oben genannte Stelle auch vom Aufbau her Sequenzen von *An den Äther*. - vgl. Lukrez: *Über die Natur*, S. 36 und Hölderlin: *An den Äther*, in Hölderlin: *Sämtliche Gedichte*, S. 182-184.

<sup>162</sup> Böhm, Wilhelm: *Hölderlin*, Bd. 1, Halle/Saale: Niemeyer 1928, S. 223.

<sup>163</sup> vgl. Schmidt, Jürgen: *Kommentar*, in: Hölderlin: *Sämtliche Gedichte*, S. 599.

<sup>164</sup> vgl. [www.uzh.ch/latinum/utzinger/pdf/Cicero\\_de\\_natura\\_deorum6.pdf](http://www.uzh.ch/latinum/utzinger/pdf/Cicero_de_natura_deorum6.pdf) (12.10.2014)

festgestellte Moment in den Äthertheorien der Antike, nämlich der Einfluss einer wie auch immer gearteten, dem Himmel vorbehaltenen Äthersphäre auf Leben und Welt der Menschen, der Zusammenhang von einer einzelnen Seele zu einer alles durchdringenden Weltseele ist für Hölderlin ein wichtiges Motiv.

#### 4.2.2. Mechanisch-naturwissenschaftliche Äthertheorien

Mechanisch-naturwissenschaftliche Äthertheorien sind vor allem mit den Namen René Descartes und Christiaan Huygens<sup>165</sup> verbunden. Mit diesen „beginnen die Ä.theorien im Sinne neuzeitlicher Physik“<sup>166</sup>. Der Äther wird dabei als hypothetisches Medium angenommen, welches das Phänomen der Schwerkraft und die Ausbreitung des Lichts erklären soll<sup>167</sup>. Descartes (1596-1650) beschreibt den Äther als den Raum absolut erfüllende, für die Schwerkraft verantwortliche winzige Ätherteilchen. Huygens (1629-1695) transformiert diese Annahme zu einer Äther-Wellen-Theorie des Lichts. Wo der Äther für die Erklärung der Schwerkraft bald aufgegeben wird, führt Huygens Verweis auf einen Lichtäther in weiterer Folge zu beachtlichen Erfolgen in der geometrischen Optik<sup>168</sup>. Es zeigen sich aber bereits mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert die ersten Schwierigkeiten der Theorie von einem nunmehr als elastisch angenommenen Äther. Denn, so formuliert es die Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, „ein zu Transversalschwingungen fähiger formelastischer Ä. müßte in Anbetracht der hohen Lichtgeschwindigkeit dichter sein als feste Körper und damit die Bewegung der Planeten behindern.“<sup>169</sup> Der hypothetische Äther im Sinne eines „mechanistischen Substrats“<sup>170</sup> verliert dementsprechend seinen Status als Erklärungsmodell und wird mit Einsteins Relativitätstheorie am Beginn des 20.

---

<sup>165</sup> Auch Isaac Newton (1642 bis 1726) könnte genannt werden. Er nimmt den Äther als universelles, lichtartiges Äthergas an, dessen Dichte sich stetig ändere. Die Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie bemerkt aber Unklarheiten in der newton'schen Konzeption des Äthers. - vgl. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, S. 209.

<sup>166</sup> ebd.

<sup>167</sup> vgl. ebd.

<sup>168</sup> vgl. ebd.

<sup>169</sup> ebd.

<sup>170</sup> Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Georg Klaus u. Manfred Buhr, 6., überarb. u. erw. Aufl., Leipzig: VEB Bibliographisches Institut 1969, S. 130.

Jahrhunderts als Vorstellung<sup>171</sup> aufgegeben<sup>172</sup>. Im 18. und 19. Jahrhundert kommt es allerdings noch zu einer Hochkonjunktur der Ätherhypothese, mit der man nun vor allem die Ausbreitung elektromagnetischer Wellen zu erklären versucht<sup>173</sup>. Sowohl mechanisch-naturwissenschaftliche als auch antike Äthertheorien finden zu Hölderlins Zeit breiten literarischen und philosophischen Niederschlag.

#### 4.2.3. 18. Jahrhundert: Zwischen Ätherkult und Gehirnflüssigkeiten

Nach Schmidt betreibt Wilhelm Heinse, den Hölderlin in Frankfurt kennenlernt und mit dem er ab Kassel 1796 fast jeden Tag verbringt<sup>174</sup>, in seinem *Ardinghello* einen wahren „Ätherkult“<sup>175</sup> und bringt, so Böhm, eine wahre „Blütenlese griechischer Aussprüche“<sup>176</sup> zum Thema. Johann Gottfried Herder verhandelt den Äther in seinen *Ideen* und schreibt:

„In den tiefsten Abgründen des Werdens (...) wo wir keimendes Lebens sehen, werden wir das unerforschte und wirksame Element gewahr, das wir mit den unvollkommenen Namen Licht, Äther, Lebenswärme benennen, und das vielleicht das Sensorium des Allerschaffenden ist, dadurch er alles belebt.“<sup>177</sup>

Friedrich Wilhelm Schelling wiederum schreibt von der Weltseele als einem *letzten Unbekannten*, „das die älteste Philosophie als die *gemeinschaftliche Seele der Natur* ahnend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Äther (dem Anteil der edelsten Naturen) für Eines hielten“<sup>178</sup>. Mit Link lassen sich *Äther* und andere Begriffe zudem stark von der zu Hölderlins Zeiten

---

<sup>171</sup> vgl. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, S. 210.

<sup>172</sup> Der *Äther* in der späteren Physik wird v.a. zur Erklärung von Feldeigenschaften verwendet, ist aber kein mechanistischer Begriff mehr. - vgl. Philosophisches Wörterbuch, S. 130.

<sup>173</sup> Philosophisches Wörterbuch, S. 129.

<sup>174</sup> vgl. Gaier: Rousseau, Schiller..., S. 87.

<sup>175</sup> Schmidt, Jürgen: Kommentar, in: Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 600.

<sup>176</sup> Böhm: Hölderlin, S. 223.

<sup>177</sup> Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, zit. nach: Schmidt, Jürgen: Kommentar, in: Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 600.

<sup>178</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm: Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, zit.n. Schmidt, Jürgen: Kommentar, in: Hölderlin, Sämtliche Gedichte, S. 601.

diskutierten Naturgeschichte beeinflusst lesen<sup>179</sup>, die nicht zuletzt mit dem Namen eines zur damaligen Zeit führenden Anatomen - Samuel Thomas von Sömmerring - und dessen Schrift *Über das Organ der Seele* (1796) verbunden ist. Sömmerring behauptet, in der als animiert charakterisierten Gehirnflüssigkeit, die er *Aether* nennt, „das lange gesuchte *sensorium commune* entdeckt zu haben, in dem die von den einzelnen verschiedenen Sinnesnerven aufgenommenen und zum Gehirn weitergeleiteten Eindrücke zu einer raumzeitlichen Gesamtvorstellung integriert“<sup>180</sup> werden. Für Hölderlin als auch seine Zeitgenossen stellt, so Link, diese Modellvorstellung eines Seelenorgans einen wichtigen Bezugspunkt dar. Auch die sömmerringsche Reiz-Resistenz-Theorie, gemäß derer Flüssigkeiten durch solide Körper modifiziert werden, derer sie wiederum als Reize bedürfen, um sich in Resistenz zu äußern, beeinflusst, so Link weiter, Hölderlin.<sup>181</sup>

„Hölderlin ging, fußend auf Sömmerring, sicher von einem ganz engen Zusammenhang aus, von einem kontinuierlichen Animations-Prozeß, einer E-volution (Ent-wicklung, Entfaltung) des Aethers, seiner Auffächerung in verschiedene ätherische Spielarten und seiner Verbindung mit solideren Elementen, aus.“<sup>182</sup>

Im letzten kann man in Bezug auf die Tradition des Äthers von keiner einheitlichen Konzeption desselben sprechen. Die Art, wie er gedacht und verhandelt wird, hängt in hohem Maße damit zusammen, in welchem Kontext dies geschieht. Je nachdem eignet ihm einmal weniger, einmal mehr eine göttliche Dimension.

---

<sup>179</sup> Der Begriff Naturgeschichte meint nach Link „eine synchronische Beschreibung aller Naturphänomene mit dem Ziel einer taxonomischen Ordnung auf der Basis struktureller und quantitativer Vergleiche.“ - Link, Jürgen: *Aether und Erde. Naturgeschichtliche Voraussetzungen von Hölderlins Geo-logie*, in: *Hölderlin-Jahrbuch*, hrsg. v. Michael Fanz, Ulrich Gaier u. Martin Vöhler, begr. v. Friedrich Beißner u. Paul Kluckhorn, Bd. 35, Tübingen/Eggingen: Edition Isele 2007, S. 125.

<sup>180</sup> ebd., S. 127.

<sup>181</sup> vgl. ebd., S. 128.

<sup>182</sup> ebd., S. 133.

### 4.3. *An den Äther* im Text-Kontext

#### 4.3.1. Überblick über Hölderlins Textschaffen 1796 bis 1797

Neben Briefen und Gedichten widmet sich Hölderlin im Zeitraum zwischen 1796 und 1797 Übersetzungen (zum Beispiel *Dejanira an Herkules*) und einer dramatischen Skizze zum Trauerspiel *Empedokles*. An theoretischen Texten ist das *Fragment philosophischer Briefe* zu nennen sowie das *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. Bereits seit 1792 arbeitet Hölderlin an seinem Briefroman *Hyperion*, in dem dessen gleichnamiger Protagonist in Erinnerungsfragmenten sein Leben entfaltet, was von der Sekundär-literatur in der Regel als im Geiste nachvollzogener Übergang von der *Jugend* in das *Wesen des Mannes* gedeutet wird<sup>183</sup>. Auf Vermittlung Schillers stimmt der Cotta-Verlag 1795 zu, *Hyperion* zu verlegen und im April 1797 erscheint der erste Band des zum damaligen Zeitpunkt bereits mehrmals überarbeiteten Werkes. Die Hölderlin-Forschung hat sich bei der Beschäftigung mit *Hyperion* besonders für eine darin auftretende Figur interessiert, nämlich Diotima, in der man ein literarisches Abbild Susette Gontards zu entdecken meint. Der Name Diotima begegnet auch in mehreren seiner Gedichte. Neben diesen und gemäß der *Chronologie der Gedichte*<sup>184</sup>, wie sie Jochen Schmidt in *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Gedichte* vorschlägt, entstehen unmittelbar vor bzw. zeitgleich zu *An den Äther: An die Unerkannte, An Herkules, Die Eichbäume, An die klugen Ratgeber* und *Der Wanderer*, außerdem die Epigramme *Sömmerings Seelenorgan und das Publikum* sowie *Sömmerings Seelenorgan und die Deutschen*. Hierbei gilt es natürlich zu beachten, dass die vorgestellte Chronologie höchstens als Hilfskonstrukt fungieren kann, weist doch jeder Text eine vielschichtige Entstehungsgeschichte auf. Mit derjenigen von *An den Äther* gilt es sich differenzierter auseinanderzusetzen.

---

<sup>183</sup> vgl. z.B. Knaupp: Nachwort, in: Hölderlin, Friedrich: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, Stuttgart: Reclam 2013, S. 186.

<sup>184</sup> vgl. Hölderlin: *Sämtliche Gedichte*, S. 129.

#### 4.3.2. Entstehungs- und Publikationsgeschichte<sup>185</sup>

Der Hexameterhymnus *An den Äther* entsteht gemäß den Erläuterungen in der Frankfurter Ausgabe in engem Zusammenhang mit der Elegie *Der Wanderer*. Den Schriftbildern im Homburger Quartheft nach beginnt Hölderlin Teile davon bereits im Frühsommer 1796. Die Reinschrift ist vermutlich nach dem 20. Juni 1797 entstanden. An jenem Datum ist ein Brief Hölderlins an Schiller datiert, dem Druckvorlagen<sup>186</sup> von *Die Eichbäume*, *Der Wanderer* und *An den Äther* beigelegt sind. Hölderlin bittet Schiller, die mitgesandten Gedichte zu veröffentlichen. Schiller hegt aber offensichtlich Zweifel an der poetischen Qualität und holt in einem mit 27. Juni datierten Brief die Meinung Goethes ein<sup>187</sup>. Dieser antwortet bereits einen Tag später. Er sei den Gedichten gegenüber nicht ganz *ungünstig* eingestellt, nichtsdestotrotz würden sie einer gewissen Tiefe entbehren. Gerade *Der Wanderer* sei „weder durch sinnliches noch durch inneres Anschauen gemahlt“<sup>188</sup> und *An den Äther* sehe doch „mehr naturhistorisch als poetisch aus“<sup>189</sup>. Trotzdem spricht er sich, verbunden mit einer pädagogischen Empfehlung, für eine Veröffentlichung der Gedichte aus:

„Vielleicht thäte er am besten, wenn er einmal ein ganz einfaches Idyllisches Factum wählte und es darstellte, so könnte man eher sehen wie es ihm mit der Menschenmahlerey gelänge, worauf doch am Ende alles ankommt. Ich sollte denken der Äther würde nicht übel im Almanach und der Wanderer gelegentlich ganz gut in den Horen stehen.“<sup>190</sup>

Schiller veröffentlicht, den Empfehlungen Goethes entsprechend, *Der Wanderer* in den *Horen* 1797 und *An den Äther* im *Musenalmanach für das Jahr 1798*<sup>191</sup>.

---

<sup>185</sup> vgl. für den nachfolgenden Absatz die Erläuterungen in Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, Frankfurter Ausg., hrsg. v. D. E. Sattler u. Wolfram Groddeck, Bd. 3: Jambische und hexametrische Formen, Frankfurt am Main: Roter Stern 1977, S. 55.

<sup>186</sup> vgl. Hölderlin: Sämtliche Werke, S. 205.

<sup>187</sup> vgl. ebd., S. 207.

<sup>188</sup> ebd.

<sup>189</sup> ebd.

<sup>190</sup> ebd.

<sup>191</sup> vgl. FHA, S. 55. Den beiden zitierten Briefen waren noch zwei weitere vorausgegangen. Im ersten hatte Schiller die Kritik Goethes bestätigt. Hölderlins Gedichte würden ihn außerdem an seine eigene *Gestalt* erinnern, ein Befund, dem Goethe in seinem Antwortschreiben zustimmen wird, nicht ohne auf die Überlegenheit Schillers zu verweisen. - vgl. Hölderlin: Sämtliche Werke, S. 207.

Die von Hölderlin an Schiller übersandten Druckvorlagen, auf Basis derer die Veröffentlichung geschieht, sind nicht überliefert. Dementsprechend finden sich in der Druckvariante des Musenalmanachs Abweichungen zu anderen erhaltenen Textquellen des Gedichts. Sowohl die Frankfurter Ausgabe, als auch die (von Hellingrath begonnene und durch Seebass/Pigenot fortgeführte) Historisch Kritische Ausgabe schreiben diese Abweichungen jedoch nicht nur dem Verlust der zentralen, Schiller übersandten Vorlage zu, sondern erkennen in ihnen auch Eingriffe durch Schiller und den Setzer<sup>192</sup>.

#### 4.3.3. Die sphärische Stufe (Liebrucks)

Die nachfolgende Interpretation wird sich in einer von Bruno Liebrucks vorgeschlagenen Systematisierung der Gedichte Hölderlins verorten. Liebrucks' Stufenmodell gemäß lässt sich *An den Äther* als in die *Sphärische Stufe* eingebettet lesen. Diese folgt der vorsubjektiven, der subjektiven und der objektiven Stufe, denen allen das Verhältnis des Menschen zu Welt und Göttlichem Thema ist.

##### 4.3.3.1. Von der vorsubjektiven zur sphärischen Stufe

Im Durchgang durch die Stufen tritt gemäß Liebrucks das Subjekt zusehends aus seinem unmittelbaren Weltzugang heraus, der ihm als Kind in der *vorsubjektiven* Stufe noch eignet<sup>193</sup>. War es ihm dort möglich gewesen, in einem Raum des unmittelbaren religiösen Erlebens oder auch in der Stille aufzugehen<sup>194</sup>, ist dies mit dem Eintritt in die *subjektive* Stufe nicht mehr möglich. Es ereignet sich ein Bruch in der Begegnung mit der Welt und dem Göttlichen hinter den das Subjekt nicht mehr zurück kann<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> Exemplarisch genannt sei hier die letzte Strophe von *An den Äther*. Die Frankfurter Ausgabe vergleicht die Version des Musenalmanachs mit Gustav Schlesiers Variantenkatalog und einer von Hölderlin vorgenommenen Reinschrift vom August 1797 (vgl. Hölderlin: Sämtliche Werke, S. 228-229) bzw. dem emendierten Text VI (vgl. FHA, S. 81). Demgemäß ersetzt Schiller „die fremden Ufer“ (FHA, S. 81) mit „fremde Gestad“ (Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 184). Und anstelle von: „Und ich lebe nun gerne, wie sonst, mit den Blumen der Erde“ (FHA, S. 81) gibt der Musenalmanach gemäß der Änderung Schillers wieder: „Und ich lebe nun gern, wie zuvor, mit den Blumen der Erde“ (Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 184).

<sup>193</sup> vgl. *Die Meinige*: „Einfalt, Unschuld wars, was unsre Knabenherzen redten - / Lieber Gott! Die Stunde war so schön.“ - Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 23.

<sup>194</sup> vgl. *Die Stille* in: ebd., S. 40-43.

<sup>195</sup> vgl. für den folgenden Absatz Deibl, Jakob: Durchgang durch den Seminarplan, Handreichung zum Seminar: Hölderlins Dichtung des Auseinanderfallens von Götterwelt und Menschenwelt (Dichtung ab 1800), Wien 2013, S. 2.



Der *Bezug* zum Göttlichen ist aber noch nicht problematisch geworden, sondern befördert, so führt Jakob Deibl aus, „im Gegenteil ein sich seiner bewusst werdendes Subjekt.“<sup>196</sup> Das Subjekt erlangt das Bewusstsein seiner selbst und tritt „mit großem Pathos auf.“<sup>197</sup> Es kann im ihm umgebenden Raum (der Welt, der Natur) zum Göttlichen aufstreben<sup>198</sup>.

Diese Möglichkeit des subjektiven Aufstrebens wird aber spätestens in der *objektiven* Stufe fraglich. Die Welt tritt in Distanz zum Subjekt, eine „erste Phase der Ernüchterung“<sup>199</sup> tritt ein. Das Subjekt erfährt, dass es in der ihn umgebenden Natur nicht mehr zur Gänze aufgehen bzw. diese nicht mehr als Raum der Verwirklichung seiner selbst oder aber der Freiheit nutzen kann. Deibl bezeichnet diese Erfahrung als eine des *Zerbrechens* und schreibt:

„Es gibt keine Rückkehr zur Beheimatung im Griechentum (*Griechenland*). Gleichwohl zerbricht auch der Gedanke, in der Natur Aufgehobenheit zu finden (*An die Natur*). Diese Erfahrung des Zerbrechens ist bei der Lektüre Hölderlins in Erinnerung zu halten.“<sup>200</sup>

Wo der Mensch nun keinen selbstverständlichen Ort mehr hat, beginnt Hölderlin Orte „des Aufenthalts des Menschen zu dichten“<sup>201</sup>, die als *Sphären* benannt werden können. In deren Gestaltung erscheint, so Liebrucks, zum ersten Mal das Wesen der Sprache. Diese ist in der sphärischen Stufe dichterisch *da*<sup>202</sup>, ohne „einer der Gegenstände des verteilten Stoffes“<sup>203</sup> zu sein. Für das Verständnis dessen, was Liebrucks mit dem Begriff *Sphäre* meint, ist es notwendig, das Subjekt als sprachlich verfasstes zu bedenken, wie im ersten Kapitel mit Gehrke in Ansätzen reflektiert worden war. Es ist, mit Liebrucks, „ohne Sprache nicht auf dieser Welt“<sup>204</sup>.

---

<sup>196</sup> Deibl: Durchgang, S. 1.

<sup>197</sup> ebd. Deibl führt exemplarisch die Gedichte *Hymne an die Freiheit* und *Hymne an die Muse* an.

<sup>198</sup> vgl. z.B. *Hymne an die Freiheit*: „Ha! und dort in wolkenloser Ferne, / Winkt auch mir der Freiheit heilig Ziel! / Dort, mit euch, ihr königlichen Sterne; / Klinge festlicher mein Saitenspiel!“ - Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 138.

<sup>199</sup> Deibl: Durchgang, S. 2.

<sup>200</sup> ebd.

<sup>201</sup> ebd.

<sup>202</sup> Liebrucks: „Und“, S. 295.

<sup>203</sup> ebd.

<sup>204</sup> ebd.

### 4.3.3.2. Die Sphäre als Weise des Weltumgangs

Wo der menschliche Aufenthaltsort zerbrochen und Subjekt und Objekt auseinandergefallen sind, stellt sich die Frage nach deren Zusammenhang, überhaupt nach Wirklichkeit und der Möglichkeit menschlicher Annäherung an dieselbe neu. Hölderlin setzt sich dieser Frage und der „Wirklichkeit außerhalb ihrer Behandelbarkeit“<sup>205</sup> aus. Im ungefähr zur selben Zeit wie *An den Äther* entstandenen *Fragment philosophischer Briefe* schreibt er:

„ich sage, wenn es solche giebt [höhere Gesetze, Anm.: A.B.], so sind sie, in so fern sie bloß für sich und nicht im Leben begriffen vorgestellt werden, unzulänglich (...) und eben deswegen das Gesez, wenn es auch gleich ein für gesittete Menschen allgemeines wäre, doch niemals ohne einen besonderen Fall, niemals abstract gedacht werden könne, wenn man ihm nicht seine Eigentümlichkeit, seine innige Verbundenheit mit der Sphäre in der es ausgeübt wird, nehmen wollte.“<sup>206</sup>

Dieser Ausschnitt aus dem *Fragment* wäre eingehender zu reflektieren, als dies in weiterer Folge möglich sein wird. Doch zeigt er, dass Hölderlin im *Fragment* mit dem Begriff der *Sphäre* eine Art Raum<sup>207</sup> anzudeuten sucht, ohne welchen die Rede von *höheren Gesetzen* bzw. auch von einem *unendlicheren Zusammenhang* nicht möglich ist. Die Sphäre ist hierbei nicht mit dem *Zusammenhang* oder aber mit den *Gesezen* einfach gleichzusetzen.<sup>208</sup> Sie markiert vielmehr Grenze und Öffnung, von woher *das Gesez* erst gedacht werden kann. Die *Beziehungen des Lebens* (Hölderlin nennt Beispiele wie die Pflichten der Liebe oder Hospitalität<sup>209</sup>) können erst *im Leben begriffen* in den Blick kommen. In polemischer Abgrenzung zu traditionellen philosophischen Positionen schreibt Hölderlin im *Fragment*:

„und wir haben wirklich aus den feinern unendlichen Beziehungen des Lebens zum Theil eine arrogante Moral zum Theil eine eitle Etiquette oder auch eine schaale Geschmeksregel gemacht, und glauben uns mit unsern eisernen Begriffen aufgeklärter, als die Alten, die jene zarten Verhältnisse als religiöse das heißt, als solche Verhältnisse betrachteten, die man nicht so wohl an und für sich, als aus dem Geist betrachten müsse, der in der Sphäre herrsche, in der jene Verhältnisse stattfinden.“<sup>210</sup>

---

<sup>205</sup> Liebrucks: „Und“, S. 297.

<sup>206</sup> Hölderlin, Friedrich: *Fragment philosophischer Briefe*, in: Hölderlin, Johann Christian Friedrich: *Theoretische Schriften*, mit einer Einl. hrsg. v. Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner 1998, S. 13.

<sup>207</sup> Liebrucks selbst scheint mit dem Begriff des Raums sehr sparsam umzugehen.

<sup>208</sup> Ebenso sind nach Hölderlin die höheren Gesetze nicht der unendlichere Zusammenhang. -vgl. Hölderlin: *Theoretische Schriften*, S. 13.

<sup>209</sup> vgl. Hölderlin: *Fragment*, S. 13.

<sup>210</sup> ebd., S. 13 bis 14.

Mit Liebrucks tritt die Dichtung Hölderlins in die sphärische Stufe in das Dichten des *unendlichen Zusammenhangs* ein, der nicht aus Subjekt und Objekt und ihrem nachträglichen Zueinander abgeleitet werden kann. Die Sphäre ist nicht einfach das den Menschen (geistig prägende) Umgebende<sup>211</sup> und sie kann genausowenig Denkfigur für ein subjektivistisches Religionsverständnis sein. Es geht mit ihr, von der Sprache her gedacht, um nichts weniger als um die Möglichkeit des *treffenden Ausdrucks*<sup>212</sup>. Denn erst in der Sphäre können „sowohl subjektiver wie objektiver Ausdruck erscheinen“<sup>213</sup>. Von ihr her geschieht das Setzen von Wirklichkeit und gelangen Objekt und Subjekt zu ihrem Ausdruck, was mit Liebrucks das *Wesen der Sprache* genannt werden kann:

„Was jetzt erscheint ist die Macht einer Wirklichkeit, deren Grenzen sich erst in der Begegnung bilden. Hier ist kein Subjekt mehr, das entweder etwas von einer objektiven Welt empfängt oder Projektionen vornimmt. Die Sprache kommt in ihrer noch wesentlichen Seite, die Pole des Weltbegegnungszusammenhanges zu konstituieren, langsam zu ihrem eigenen Bewußtsein.“<sup>214</sup>

Die Begegnung der Wirklichkeit in der Sphäre, von der schon die Rede war, ist also nicht eine Synthese bereits vorab sprachlich gesetzter Größen. Das würde schließlich bedeuten, dass der Mensch weiterhin den Dingen als *Gegenständen* gegenüberliege. Die Begegnung der Wirklichkeit ist vielmehr der Mensch als sprachliches Wesen, man

---

<sup>211</sup> Michael Franz setzt demgegenüber die *Sphäre* in einem kurzen Aufsatz im Hölderlin-Handbuch mit dem gleich, was den Menschen umgibt und mit dem er im Austausch steht. Franz stellt sie als *Umwelt* vor, der aber auch ein gewissermaßen *geistiges* Moment eignet, denn die Art und Weise des Weltzugangs des Menschen ist in hohem Maße von der Sphäre, in der er lebt, geprägt. Im letzten führt seine Argumentation aber dazu, dass die Trennung zwischen Subjekt und Welt/Objekt, von der zuvor schon die Rede war und wogegen, folgt man den Ausführungen von Liebrucks und Deibl, Hölderlin anzuschreiben versucht, erhalten bleibt. Der Mensch bleibt in Franz' Argumentation als ein der Welt und somit auch der Sphäre gegenüberstehender erhalten. Die Welt/die Sphäre beeinflusst und prägt ihn zwar in seinen Vorstellungen und Handlungsweisen (was unzweifelhaft ein wichtiger Zug im *Fragment* ist). Sie wirkt hierin aber auf ein bereits bestehendes/gesetztes Individuum. Die Vereinigung von Subjekt und Objekt (die auch Franz bemerkt wenn er schreibt „weder Subjektives noch Objektives, sondern beides in Einem“ - Franz: Fragment philosophischer Briefe, in: Kreuzer: Hölderlin-Handbuch, S. 236.) ist so nur *nachträglich* möglich. Der *Zusammenhang* abseits intentionaler oder aber determinierender Konstitution bleibt im letzten ungefragt. Als umfassende Deutung der hölderlin'schen Weltzugehensweise oder aber seines Religionsverständnisses erweist sich die von Franz vorgeschlagene Deutung der Sphäre somit als unbefriedigend. Ebenso wenig eignet sie sich, den lyrischen Text als *offenbarenden*, zu oben skizziert, zu deuten.

<sup>212</sup> Die Wendung *treffender Ausdruck* lehnt sich an Nancys *Kalkül des Dichters* an: „Der Kalkül kennt weder Unsagbares noch Sagbares, er kennt nur eins: das genaue Sagen.“ - Nancy: *Kalkül*, S. 14. „Der Strahl des Blicks trifft auf ein *Ganzes*, (...) ohne auf Verfahren wie Zusammensetzung oder Synthese zurückzugreifen; er trifft sie im Kern, ins Herz, in ihre Mitte (...)“ - Nancy: *Kalkül*, S. 10.

<sup>213</sup> Liebrucks: „Und“, S. 299.

<sup>214</sup> ebd., S. 304.

könnte sagen der Dichter, wie er in zunehmendem Maß in Hölderlins Dichtung in den Vordergrund rücken wird. Dieser darf nicht außerhalb des Sprachprozesses stehen, sondern setzt sich als ganzer der *in Stoff und Leben aufgelösten Welt*<sup>215</sup> aus (vgl. Kapitel 2.2.4). In seinem Blick (Kalkül) gewinnt das zum sprachlichen Ausdruck Drängende seine Bedeutung in der Sphäre, worin die Begegnung der Wirklichkeit geschieht.

So bezeichnet die Sphäre mit Liebrucks eine analog zu den Offenbarungsüberlegungen zu denkende sprachliche *Weise des Weltumgangs*<sup>216</sup>, worin sie auf ein im zweiten Kapitel besprochenes ganz ANDERES zu verweisen vermag. Mit dem *Äther* und von ihm her wird Hölderlin eine Mensch-, Welt- und Gottesrede gestalten, die im Durchstreichen der ersten Referenzfunktion, wie sie oben (vgl. Kapitel 2) beschrieben worden war, Sprache auf ihren GRUND hin öffnet. Die *Sphäre* kann dabei als nunmehr gesetzte und - transformiert - den Lesenden als lyrischer Text aufgegebene *Sache des Textes* gedacht werden, von woher die nun einsetzende Interpretation erfolgen soll.

---

<sup>215</sup> vgl. Hölderlin: Wenn der Dichter..., S. 61.

<sup>216</sup> Deibl: Durchgang, S. 2.

## 5. Interpretation

---

### 5.1. Editorische Vorbemerkungen

Der Interpretation wird eine bestimmte Textgestalt zugrundeliegen. Wie zuvor schon erwähnt, zeichnet sich *An den Äther* aber durch eine mehrfache Bearbeitung aus. Da der Entwurf, den Hölderlin zwecks Publikation an Schiller schickte, verloren ist, stehen im Grunde drei Möglichkeiten zur Diskussion. Erstens die im Musenallmanach abgedruckte Variante<sup>217</sup>. Zweitens die in der FHA abgedruckte emendierte (d.h. aus unvollständigen Textquellen konstruierte) Version, die versucht „Hölderlins letzte Textintention“<sup>218</sup> abzubilden<sup>219</sup>. Und drittens die in der Lese- und Studienausgabe des Deutschen Klassiker Verlags abgedruckte Textgestalt Jochen Schmidts<sup>220</sup>.

Im Folgenden soll als Referenztext die Version Schmidts herangezogen werden. Das ist aus texteditorischer Sicht, wie in Fußnote 220 erläutert, sicherlich problematisch, verbleibt der Weg zur definitiven Textgestalt doch letztlich im Dunkeln. Doch ergibt sich aus der Fragestellung dieser Arbeit ein anderer Fokus. Es ist ihr weniger eine letzte Autorintention maßgeblich, denn eine durch die *Idee* der Offenbarung perspektivierte realisierende Interpretation einer Sache des Textes, die es vor dessen Wirkstrukturen auszusagen gilt. Nicht zuletzt weiß sich dieses Vorhaben auf eine konkrete gemeinschaftliche Lektüre von Hölderlin-Texten verwiesen, die im Zeitraum zwischen 2011 und 2014 in Melk und Wien stattgefunden hat. Die Versionen Schmidts lagen diesen Zirkeln zugrunde. So soll nun auch bei diesen verblieben werden, mit all den dadurch implizierten und nun genannten Inkaufnahmen.

---

<sup>217</sup> Diese basiert auf der verlorenen Druckvorlage, auf die nur durch Rekonstruktionen geschlossen werden kann, da sie weder als Vorlage noch im Variantenverzeichnis Schlesiers erhalten ist.

<sup>218</sup> FHA, S. 79.

<sup>219</sup> Diese ist gemäß der FHA eine zweite Reinschrift von *An den Äther*, die gemäß der FHA noch einmal eigenständig aus den bereits bestehenden Entwürfen abgeleitet worden ist. Die späteste Version von *An den Äther* liegt in Handschrift 3 (2 Dbl. 4°) vor. Da der erste Teil (Verse 1 bis 22) verloren ist, folgt die emendierte Version dbzgl. dem Variantenkatalog Gustav Schlesiers.

<sup>220</sup> Diese ist wohl die lesendenfreundlichste und kombiniert, so scheint es, mehrere Varianten. Sie enthält Wendungen, die zumindest die FHA der Redaktion Schillers zuschreibt, verwehrt sich solchen aber auch. Aus dem Kommentar zu *An den Äther* wird im letzten nicht ersichtlich, wie Schmidt die vorhandene Textgestalt herleitet, er gibt aber in seinen allgemeinen Erläuterungen an, sich maßgeblich an der Großen Stuttgarter Ausgabe orientiert zu haben.

## 5.2. Der Text auf den ersten Blick

Die Lese- und Studienausgabe des Deutschen Klassiker Verlags erweist sich typografisch als schlicht gestaltet, die Überschriften zu den Gedichten sind nur dezent hervorgehoben. Die Lesenden tauchen also in einen optisch sehr dichten Text ein. Dessen Begrenzungen fallen im Text-Umfeld von *An den Äther* nicht auf den ersten Blick ins Auge. Das zeigt nicht zuletzt das Vorhandensein eines längeren Textes an, würden doch sonst mehrere Textgrenzen die Seite strukturieren.

Die erste auffallende und grundlegende Textgrenze liegt in der Mitte der linken Seite und ist durch eine in Großbuchstaben hervorgehobene Überschrift markiert: AN DEN ÄTHER. Ein kurzer Blick über diese hinaus (nach oben) zeigt uns die abschließende Textgrenze des vorausgehenden Textes. Es ist das Gedicht *Die Eichbäume*, wie gesehen im zeitgeschichtlichen Umfeld von *An den Äther* entstanden, das mit folgenden Verse endet:

„Fesselte nur nicht mehr ans gesellige Leben das Herz mich,  
Das von Liebe nicht läßt, wie gern würd' ich unter euch wohnen!“<sup>221</sup>

Der lyrische Text erstreckt sich über drei Seiten (182 bis 184) und ist in Strophen und Verse gegliedert. Einige Strophengrenzen sind klar ersichtlich. Wo der Text über die Seitengrenzen hinweg verläuft ist es unklar, ob wir es lediglich mit einer Begrenzung durch die Seite, oder auch mit einer Strophe zu tun haben. Je nachdem, wieviele Grenzen als Strophengrenzen anerkannt werden, haben wir es mit sechs, sieben oder acht Strophen zu tun.

Ebenso zeigt sich, dass der Text Verse enthält. Jeder Vers enthält eine beachtliche Zahl an Wörtern (bzw. Grenzen, die die Präsenz von Wörtern markieren). Die Verslänge ist über das Gedicht hinweg relativ konstant. Es erweisen sich auf den zweiten Blick allerdings manche Verse durch eine Überlänge gekennzeichnet. Die auffällige Verslänge bewirkt z.T. eine Zeilengrenze innerhalb des Verses, wobei die Wörter in der zweiten Zeile rechtsbündig angeordnet sind. Sie nährt aber auch, in Zusammenhang mit der Beobachtung ihrer Konstanz die Vermutung, dass wir es mit einem durch ein bestimmtes Versmaß bestimmten Text zu tun haben.

---

<sup>221</sup> *An die Eichbäume*, in: Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 182.

Tatsächlich handelt es sich beim Versmaß von *An den Äther* um den laut Dieter Burdorf „wichtigsten antikischen Vers“<sup>222</sup>, nämlich den Hexameter. Dieser ist ein sechshebiger Langvers, der aufgrund seiner Länge, die vor allem durch eine Vielzahl an Doppelsenkungen zustande kommt, „als erzählender Vers für epische Gedichte und Versepen besonders geeignet ist“<sup>223</sup>. Wichtigstes Vorbild für den Hexameter sind die Homerischen Epen<sup>224</sup>. Der Hexameter besteht aus insgesamt sechs Versfüßen und, in seiner längsten, 17 Silben umfassenden Form, aus fünf Daktylen (eine betonte und zwei unbetonte Silben<sup>225</sup>) und einem Trochäus (eine betonte und eine unbetonte Silbe). Im Griechischen können die Daktylen durch einen Spondäus ersetzt werden, der im Deutschen nicht realisiert, aber mit einem Trochäus nachgeahmt werden kann<sup>226</sup>. Das heißt, anstelle der zwei unbetonten Silben folgt auf die betonte Silbe nur eine. Diese kurz skizzierten wesentlichen Grundzüge erlauben eine sehr breite Variation des Verses.

### 5.3. Interpretation *vor* den Wirkstrukturen

#### 5.3.1. An den Äther (Überschrift)

Die Überschrift gibt den Äther als Leitmotiv an. Die Vorbereitungen haben ihn gemäß antiker Tradition als dem himmlischen Bereich zugeordnete und zumeist umschließende Größe erkannt und gezeigt, dass er in jeweils unterschiedlicher Akzentuierung als auf Natur und Menschen (beseelend) wirkender gedacht wird<sup>227</sup>. Somit kann das Gedicht von der Überschrift an als eine sprachliche Annäherung an das Göttliche vermutet werden. *An den Äther* gibt sich als ein personales Kommunikationsgeschehen zu erkennen, dessen Inhalt sich im Ansprechen eines göttlichen Wirk(ungs)grundes entfaltet.

---

<sup>222</sup> Burdorf: Gedichtanalyse, S. 92.

<sup>223</sup> ebd.

<sup>224</sup> vgl. ebd.

<sup>225</sup> Anstelle von betonten und unbetonten Silben wird auch von Hebungen und Senkungen gesprochen. - ebd., S. 58.

<sup>226</sup> vgl. ebd., S. 92.

<sup>227</sup> vgl. Kapitel 4.2.

## 5.3.2. Ouvertüre (Erste und zweite Strophe)

### 5.3.2.1. Noch ehe (Erste Strophe)

Die erste Annäherung an das Göttliche geschieht im Modus der Erinnerung. Das Ich erinnert sich seines eigenen Anfangs, indem es einen Gedächtnisraum auszugestalten beginnt. In diesem verweist es auf seine anfängliche Auferziehung durch Vater Äther. Wie der Titel es angekündigt hat, wird dieser erinnerte Gedächtnisraum im Ansprechen eines Dus gestaltet, das im ersten Vers *ingeschoben*<sup>228</sup> wird. Als wie du spannt der eingeschobene Sprechakt eine Sprachebene des Vergleichs auf. Das bewirkt, dass die Anfangsworte Treu und freundlich ihre Qualität erst in ihrem Verweis auf den Äther erhalten. Sie geben sich zusätzlich als Adverbien zu erkennen, womit sie eine schwebende Zugehörigkeit entfalten. So ist das Du bereits am Anfang nicht nur Ansprechpartner des Textes, sondern auch als Maßstab eingeführt. Es qualifiziert einerseits den Gehalt der Adjektive, andererseits gibt es das Charakteristikum der Auferziehung Vater Äthers an, die zwar vom Ich und an diesem erinnert wird, aber insofern als allumgreifend gelten kann, als sie der erste Vers als an *Göttern und Menschen* sich ereignend angibt. Durch das Versmaß einer flüssigen Lektüre aufgegeben und somit auch semantisch eng aneinandergelassen spannt der entsprechende Sprechakt das weite Feld der zu Erziehenden auf. Dieses reicht bis in den Bereich des Göttlichen und führt die ganze Welt als der Auferziehung Vater Äthers aufgegeben ein.

Mit Blick auf Hölderlins *Hyperion* kann vermutet werden, dass im ersten Vers der Beginn der Sprache gestaltet wird. Der Anfang des Ich, um den es hier geht, lässt sich als des Menschen beseelende Menschwerdung im Erwachen seines sprachlichen (Selbst-)Bewusstseins deuten. So spricht Hölderlin auch im *Hyperion* von einer Menschwerdung des Menschen im Augenblick seiner Erkenntnis, dass es „irgend etwas außer ihm gibt.“<sup>229</sup> Denn waren im Anfang „der Mensch und seine Götter Eins“<sup>230</sup> ist erst der zur Sprache gekommene Mensch fähig, Menschen und Götter zu unterscheiden. In der Erinnerung seines Anfangs und seiner Bedingtheit erkennt der

---

<sup>228</sup> Es bewirkt eine syntaktische Unterbrechung des Satzes, die durch Beistriche markiert ist. Das Stocken wird durch ein Zusammentreffen von zwei Vokalen - u und e - zusätzlich verstärkt.

<sup>229</sup> Hölderlin: *Hyperion*, S. 88.

<sup>230</sup> ebd., S. 89.



Mensch nicht nur, dass es Götter und Menschen gibt, sondern auch sein eigenes Verwiesensein. Vater Äther als Du aber geht den sprachlich unterschiedenen Göttern und Menschen noch einmal voraus und lässt diesen seine im Maßstab sich konturierende Auferziehung zuteil werden, die außer ihm keiner geleistet hat oder aber zu der keiner in der Lage<sup>231</sup> wäre.

Der zweite Teil des zweiten Verses leitet über zu Handlungen, die mit der Figur der Mutter in Verbindung gebracht werden: Diese nimmt im dritten Vers das Ich in die Arme und ihre Brüste tranken das Geborene. Das Nachwirken des ätherischen Maßstabs führt dabei zur Qualifizierung der im folgenden sogenannten *Mutterhandlungen*<sup>232</sup>. Es scheint, als gelange die vorerst nur durch eine Negation konturierte nicht-ätherische Erziehung (keiner) in den Blick<sup>233</sup>. Es darf aber bezweifelt werden, dass ein solcher Dualismus so klar aufrecht zu halten sein wird. Denn im Gang durch die nächsten Verse zeigt sich, dass die *Mutterhandlungen* in erster Linie mit *Vaterhandlungen* der nächsten Verse kontrastieren. Und diese werden sich semantisch nicht einfach mit einer im ersten Vers angekündigten treuen und freundlichen Auferziehung in Deckung bringen lassen<sup>234</sup>. Ihnen ist primärer Fluchtpunkt, von woher sie sich abgrenzen lassen, nicht das *Wesen* einer Handlung, sondern deren Zeit. Zwar selbst vergangen, entwickeln sie im Angesicht einer *vorgängigen Zeit* (noch ehe) eine fast präsentische Qualität. Dies ist umso bemerkenswerter, als sie sich zum Bild der Geburt des Menschen formen. Die Mutter nimmt das Neugeborene in die Arme und gibt ihm die Brust. So wird sie zur Figur am Beginn der Lebenszeit des Ichs und ihre Handlungen zum Bild und Verweis für den Anfang des irdischen Lebens.

Hier steigen wir in die Betrachtung des vierten Verses ein, ab dem nach einem dreiversigen Anlauf die schon angedeuteten *Vaterhandlungen* direkt in den Blick kommen. Sie sind analog zu den *Mutterhandlungen* gestaltet.

---

<sup>231</sup> Wie im ersten Vers haben wir es bei o Vater Äther! mit einem Einschub zu tun, der sich als ein durch das o eindeutig markierter Anruf gestaltet. Wir finden im entsprechenden Sprechakt zudem eine unverhältnismäßige Häufung von Betonungen vor. So ist der Einschub gegenüber den anderen Sprechakten der ersten beiden Verse mehrfach hervorgehoben.

<sup>232</sup> Diese umfassen auch die Handlung der Brüste. Sie werden deswegen *Mutterhandlungen* genannt, weil die mit der Mutterfigur in Verbindung gebrachten Vorgänge sich im Kontrast zu den Handlungen des Vaters (*Vaterhandlungen*) konturieren.

<sup>233</sup> Darauf verweist auch die Antithese Vater-Mutter (*Vaterhandlungen* - *Mutterhandlungen*), die das lyrische Ich umschließt, und der einen zusätzlichen Kontrast markierende Strichpunkt.

<sup>234</sup> Das bedeutet allerdings nicht, dass sie sich einer solchen prinzipiell entgegenstellen würden.

Kontrast	Mutterhandlungen	Vaterhandlungen
1	In die Arme mich nahm	Faßtest du zärtlich mich an
2	Ihre Brüste mich tranken	Gosset himmlischen Trank mir

Der Kontrast der ersten Analogie (1) bezieht sich auf die attributive Bestimmtheit der *Vaterhandlungen* im Gegensatz zu den *Mutterhandlungen*<sup>235</sup>. Der Fokus letzterer liegt auf dem Akt des Nehmens. Dieser kennt in den Armen ein eindeutiges Wohin und hierin einen Ort, der die anschließende Tränkung durch die Brüste trägt. Demgegenüber wird das Anfassen des Vaters mittels Attribut (zärtlich) zwar qualifiziert, bleibt in Hinblick auf seine äußerliche Gestalt aber unbestimmter<sup>236</sup> und kann die anschließende Äther-Tränkung nicht in gleichem Maße verorten.

Der Kontrast der zweiten Analogie (2) ist zum einen anhand der unterschiedlichen Akteure, die Brüste und das Du, aufzuzeigen. Zum anderen zeigt er sich in der Qualität des Tranks. Im Gegensatz zu den *Mutterhandlungen*, die zwar ein Tränken angeben, aber keinen Trank, kennen die *Vaterhandlungen* einen solchen. Dieser ist, dem Kontrast der ersten Analogie ähnlich, attributiv belegt und als himmlischer Trank ausgezeichnet. Er verweist auf einen Bereich des Göttlichen und wird im nachfolgenden fünften Vers als heiliger Othem sprachlich *konkretisiert*<sup>237</sup>.

Um zu verstehen, wie eine solche *sprachliche Konkretion* vor sich geht, wird ein Blick auf die Stellung des Ich notwendig. Dieses prägt ab dem zweiten Vers selbstreflexiv die erste Strophe. Es erscheint ab dem zweiten Vers fast unmittelbar vor der syntaktischen Bruchstelle zwischen *Maßstab* (die ersten eineinhalb Verse) und *Zeitebene* (ab Mitte des zweiten Verses) und konzentriert alles Geschehen auf sich hin. In der Erinnerung der *Vaterhandlungen* rückt es nach erfolgtem Angefasst-Sein in einer dem Eingießen analog gestalteten Bewegung im vierten Vers an den Rand (mir) und taucht im fünften Vers am Anfang (mir) wieder auf. Das mir-mir ist Zeichen der zuvor bereits konstatierten Erinnerung des Anfangs der Sprache, die hier als Sprachfähigkeit des *Ich* erinnert wird und die *im Zeilensprung* als Bruch einsetzt. Das *Ich* erinnert sich im Sprung (mir-mir) dem Beginn seiner *eigenen* Sprachfähigkeit und somit der

<sup>235</sup> Zärtlich erinnert an den ersten Vers und dessen Attribute treu und freundlich.

<sup>236</sup> *Anfassen* kann eine kurze Berührung bedeuten, ein Verharren des anfassenden Körperteils auf dem Körper des anderen, genauso aber auch ein mit der entsprechenden Mutterhandlung vergleichbares In-die-Arme-Nehmen.

<sup>237</sup> Der himmlische Trank ist als allgemeiner eingeführt, der Artikel *ein* ist grammatikalisch in das Adjektiv eingeflossen. Dem heiligen Othem jedoch voran geht ein *direkter* Artikel.

Möglichkeit einer *sprachlichen Konkretion*. Durch einen himmlische Trank als sprachfähiges Ich gesetzt (Ende vierter Vers) kann es jenen vom fünften Vers an als *den heiligen Othem* benennen.

Die *sprachliche Konkretion* ist also ein Prozess, in dem das Ich die Dinge unter Rückbezug auf den Anfang seiner Sprachfähigkeit *direkt*, d.h. *treffend* (Nancy) versprachlicht. War dem Ich der treffende Ausdruck<sup>238</sup> der ihn auferziehenden Kraft zuvor nicht möglich, kann es *himmlischen Trank* im fünften Vers als *den heiligen Othem* benennen. Ebenso ist es ihm ab da möglich, den Ort des Eingießens als *den keimenden Busen* zu versprachlichen<sup>239</sup>. Das zeigt sich in der Verwendung des *direkten* Artikels, der als Wortart das gesamte Gedicht prägen wird und die wörtliche Wirklichkeit des Dings im Gedicht markiert. Das Ich ist nun, erwacht in der Sprache, in der Lage, die Wirklichkeit zu lesen. Je direkter es dies aber tut, umso stärker wird es aus dem Text gedrängt (*mir-mir*) und muss schließlich vorerst aus diesem verschwinden.

Es war schon gesagt worden, dass *Mutter-* und *Vaterhandlungen* sich primär auf einer Ebene der Zeit verorten lassen. Darum muss die Frage offen bleiben, ob die *Vaterhandlungen* sich unter der treuen und freundlichen Auferziehung Vater Äthers subsummieren lassen. Es scheint so zu sein, dass die Treue Vater Äthers noch nicht eingelöst worden ist, ist eine solche doch durch Dauer qualifiziert. Hier ging es aber vornehmlich darum, sich einem Anfang anzunähern, der sich rückblickend betrachtet nicht einholen ließ. Es war kein *Punkt* festzustellen, an dem der Anfang sich als eingeholter präsentiert hätte. Das erklärt die Wendung zum Ende der Strophe, wo es heißt: *in den keimenden Busen*. Der heilige Othem begründet das Keimen nicht, er geht auf den (bereits) keimenden Busen. Eingießen und Keimen (und das ist das einzig deckungsgleiche, aber kein Punkt) vollziehen sich zeitgleich. Sie bilden nicht den Anfang und keiner begründet den anderen. Im Zueinander von *organischem* Keimen und *personaler* Handlung entzieht sich der Anfang einer Chronologie sowie einer Kausalität. Die Rede vom Anfang weiß sich sowohl aus einem chronologischen als

---

<sup>238</sup> vgl. Kapitel 4.3.3.2.

<sup>239</sup> Beide Prozesse der *sprachlichen Konkretion* laufen interessanterweise als Gegenbewegungen ab. Der vorerst nicht *direkt* bezeichnete himmlische Trank wird zwar *direkt* zum heiligen Othem, er verliert hierin aber an Anschaulichkeit. Das vorher nicht anschauliche Ich wird zwar im *Prozess der Direkt-Benennung* anschaulicher - es gelangt körperlich mit seinem keimenden Busen in den Hymnus - es muss aber infolge dessen selbstreflexiv aus dem Text verschwinden.

auch kausalen Zusammenhang entkoppelt und konstituiert sich zur Gänze in der sprachlichen Erinnerung, die auf eine Zeit außerhalb ihrer selbst verweist. Es spannt sich eine komplexe und eigentlich im engeren Sinn nicht erinnerbare Vorzeit auf, die sowohl ein vorbewusstes Stadium der Lebenszeit, als auch eine selbst diesem noch vorausgehende Zeit umfasst. Den darum *im* Anfang sich ereignenden *Vaterhandlungen* kann durch Selbstreflexion des Ich nicht beigekommen werden. Das mündet aber nicht in einen Sprachverlust, sondern in einen Prozess der *sprachlichen Konkretion*, der seine eigene Voraussetzung mitdichtet, was nur in der Erinnerung möglich ist. In dieser wird ein Ausstrecken auf die eigentlich nicht erinnerbare Vorzeit möglich und so der Erfahrung des Sich-anfangslos-Fühlen, wie sie Adamas im *Hyperion* artikuliert, die Möglichkeit einer personalen Annäherung an das Göttliche beigestellt.

„Ich fühl in mir ein Leben, das kein Gott geschaffen, und kein Sterblicher gezeugt. (...) Lieber! weil ich frei im höchsten Sinne, weil ich anfangslos mich fühle (...).“<sup>240</sup>

Es wird zu fragen sein, inwiefern Freiheit in der *Erinnerung* eines wie oben skizzierten Anfangs gedichtet werden mag.

### 5.3.2.2. In freudigem Wachstum (Zweite Strophe)

Die zweite Annäherung an das Göttliche geschieht in Form einer vergegenwärtigenden Erzählung. Diese ist Relecture der ersten Strophe und greift das im Anfang Erinnernte auf, um es mit Blick auf die Wesen als Gedeihen und Wachstum in den Blick zu bekommen. Dabei knüpft der Beginn der zweiten Strophe nicht logisch an das Ende der ersten an. War zuerst von Himmlischem und Heiligem die Rede gewesen, gelangt hier die attributiv als *irdisch* belegte Kost in den Blick<sup>241</sup>.

Wie zu Beginn der ersten Strophe nähert sich das Ich über eine Verneinung an das ihm Wesentliche an. Wo keiner das Ich wie Vater Äther auferzogen hat, ist es hier nicht die irdische Kost, welche das im zweiten Teil des Verses angesprochene Gedeihen der Wesen bewirkt. Im pflanzlich konnotierten Gedeihen klingt sofort das Keimen des Busens nach. Doch ist die Bedeutung des Gedeihens hier noch nicht gesagt. Die

---

<sup>240</sup> Hölderlin: *Hyperion*, S. 158.

<sup>241</sup> Die gegensätzlichen Attributierungen, *himmlisch* auf der einen, *irdisch* auf der anderen Seite, zeigen die antithetische gestalteten Verweise auf die unterschiedlichen Sphären des Himmels und der Erde.

Stellung des Wortes einzig eröffnet dbzgl. eine prinzipielle Doppeldeutigkeit: Entweder gedeihen die Wesen durch zweierlei Kost, einer irdischen und einer himmlischen. Oder lediglich die Wesen gedeihen nicht von irdischer Kost. Da der zweite Vers mit Aber einsetzt, scheint zweite Vermutung plausibel. Die Bedeutung des Gedeihens ist so an eine himmlische Kost, die dem zweiten Vers gemäß durch Vater Äther den Wesen zuteil wird, gekoppelt, die sich im zweiten Vers schließlich als Nektar erweist<sup>242</sup>.

Wir haben also irdische Kost einer himmlischen Kost gegenübergestellt. Zusammen mit der Unterscheidung von *Vater-* und *Mutterhandlungen* der vorigen Strophe könnte man so auch eine strenge Unterscheidung einer himmlischen und einer irdischen Sphäre vermuten. Doch ist Vorsicht geboten. Zum ersten hatte sich gezeigt, dass *Vater-* und *Mutterhandlungen* v.a. in Hinblick auf ihre *zeitliche* Dimension zu unterscheiden sind. Zum zweiten sind jene zu ähnlich gestaltet, als dass sie komplett unterschieden werden könnten. Zum dritten schwingt das Ä (und hierin der Äther) nicht nur in der Zärtlichkeit und im Nähren des Vaters, sondern auch in der Tränkung der Mutterbrüste<sup>243</sup>. Und zum vierten konnte die Opposition von personaler Handlung und organischer Kraft, die eine Opposition einer geistigen Sphäre im Gegensatz zu einer irdischen anzeigen hätte können, nicht herausgearbeitet werden, sind doch beide im Anfang (der Sprache) entzogen. Wir können also keine himmlische von einer irdischen Sphäre trennscharf abgrenzen. Vielleicht ist es aber möglich, mit Blick auf *Hyperion*, dbzgl. von in der Sprache erscheinenden Kräften „des Himmels und der Erde“<sup>244</sup> zu sprechen. Diese sind im Ineinandergreifen der Sphären relativ an Vater Äther, der sich im letzten in einer erinnerten Vorzeit<sup>245</sup> entzieht, rückgebunden. Der

---

<sup>242</sup> In diesem tritt der himmlische Trank der ersten Strophe erneut auf, einerseits aufgrund seiner flüssigen Beschaffenheit, andererseits weil mit ihm *das* Bild für die Speise der Götter vorliegt, ist er doch „Göttertrank, der Unsterblichkeit und ewige Jugend verleiht.“ - Schwab, Gustav: Die schönsten Sagen des klassischen Altertums, Frankfurt am Main/Wien/Zürich: Büchergilde Gutenberg 1967, S. 690.

<sup>243</sup> Außerdem stehen tränkende Brüste und himmlischer Trank einander motivisch näher, als der Othem und der Trank.

<sup>244</sup> Hölderlin: *Hyperion*, S. 18.

<sup>245</sup> Die in der ersten Strophe erinnerte Vorzeit west in der zweiten Strophe va. im dritten Vers an: Das diesen einleitende und verbindet das Drängen mit einer vorangehenden syntaktischen Leerstelle, die in ihrer Semantisierung als Wiederkehr des nicht beizukommenden Anfangs des Eingießens gedeutet werden kann. Zusammen mit dem fünften Wort des dritten Verses, welches ebenfalls ein und ist und das Drängen und Rinnen miteinander verbindet, kann es als Anzeige der Unaufhörlichkeit gedeutet werden. Der Beginn des Verses wird so bereits zur metrischen Vorbereitung der ewigen Fülle am Ende des dritten Verses. Sowohl und als auch ewige Fülle haben als Relecture der entzogenen Vorzeit des Ich zu gelten.

Beginn der Sprache hatte zur Unterscheidung von Menschen und Göttern und hierin zu einer prinzipiellen Unterscheidungsmöglichkeit (gewissermaßen einer Fähigkeit zur Antithese) geführt. Hierin ist ein Raum für Bedeutung eröffnet, in den hinein eine Annäherung an das *Göttlich-Menschliche* bzw. *Göttlich-Lebendige* entworfen werden kann, die sich nicht in trennscharfen Oppositionen erschöpft.

In der Betrachtung der Spielart des *ätherischen Tranks* zeichnet sich eine sprachliche Möglichkeit einer solchen Annäherung ab: Der ätherische Trank ist im zweiten Vers als Nektar bezeichnet. Das aus der ewigen Fülle<sup>246</sup> sich drängende es des dritten Verses ist auf syntaktischer Ebene aber nicht mit diesem in Verbindung zu bringen. Vielmehr bezeichnet es die beseelende Luft des vierten Verses. Das, was zuerst als Nektar anschaulich gemacht worden war, erscheint in den nachfolgenden Versen als etwas anderes. Das Bild des Nektars formt sich zum Bild einer drängenden und rinnenden Luft. Die nur schwer vorstellbare Bewegung der Luft hat auf semantischer Ebene im Nektar ein geeignetes Medium und stellt Nektar und Luft gleichermaßen als Akteure vor. Das *Ringeln* der Nektar-Luft aus der ewigen Fülle ist paradoxales Spiel im Sinne eines unbegrenzten Agierens in Begrenzung, das sich als analoge Bewegung zur Eingießung der ersten Strophe deuten lässt. Auch dort hatte sich ein quasi Flüssiges zu Geistvollem, Luftigem transformiert und sich hierin *sprachlich konkretisiert*. Hier ist es Nektar (dein Nektar), der sich hin zur Luft (die beseelende Luft) hin wandelt, die aber dessen Bewegungen in sich aufnimmt. So geschieht die Annäherung an das Göttlich-Lebendige in einer Aufnahme und Transformation der Bilder und Erfahrungen hin zum treffenden Ausdruck.

Im Vergleich zur ersten Strophe geht es, zumindest an der sprachlichen Oberfläche, nicht mehr um die Erinnerung des Anfangs der Möglichkeit der Annäherung und Lektüre des Göttlich-Lebendigen. Dieses muss nun, im Ausgesetztsein auf eine *in Stoff und Leben aufgelöste Welt*<sup>247</sup>, in seinem Wesentlichen und von seiner erinnerten nicht einholbaren Herkunft her (Entzug und Überschuss gleichermaßen) *ergriffen* werden. Der Text muss also auf den *ätherischen Trank* (die Nektar-Luft) selbst gehen<sup>248</sup>, der in seiner oben skizzierten sprachlichen Dynamik als der in der Erinnerung des Anfangs

---

<sup>246</sup> Durch das deiner ist diese an das Du rückgebunden, was insofern bemerkenswert ist, als trotz der schon zuvor bemerkten Fülle der direkten Artikel im gesamten Gedicht nicht von der ewigen Fülle gesprochen wird, sondern diese relativ zum Du bedeutsam ist.

<sup>247</sup> vgl. Hölderlin: Wenn der Dichter einmal..., S. 61.

<sup>248</sup> ...und von diesem her auf Selbst und Welt.

sich sprachlich herauschälende *Wesenskern*<sup>249</sup> zu gelten hat. Dieser zeigt in seinem frei-begrenzten Spiel Nahrung an, die im Gedeihen wirkt und Beseelung, die in der Liebe wirkt. Eben weil Vater Äther den Nektar gewährt, der aus seiner ewigen Fülle rinnt und drängt, Luft mit nektarischen Eigenschaften wird und hierin beseelend wirkt, *darum* lieben die Wesen ihn auch. Das Gedeihen wird im Fortgang der Verse als Liebe begriffen die das Streben der Wesen bewirkt.

Auf den ersten Blick scheint es, als sei mit dem *hinauf* eine einfache Umkehrbewegung zur Richtung des Nektars angezeigt. Doch gilt es zu beachten, dass damit zum ersten Mal eine eindeutige Richtung angezeigt wird<sup>250</sup>. Richtungsanzeigen waren in den vorangegangenen Versen implizit noch am ehesten in den Bewegung des *ätherischen Tranks* als Abwärtsbewegungen zu deuten gewesen. Doch wurden bereits diese in ihrer Konkretisierung als *Trank-Othem* und *Nektar-Luft* wieder aufgehoben in einer nicht mehr eindeutig nach unten sich ergießenden Bewegung. Das Wort hinauf nun verweist wieder auf die in der ersten Strophe gleich zu Beginn angesprochene *Auf*-Erziehung. Diese fungierte im Durchgang durch die nachfolgenden Verse zwar als Hintergrundfolie, doch das in diesen Ausgestaltete war im letzten nicht eindeutig als Auferziehung zu deuten gewesen. Mit der eindeutigen Richtungsangabe *hinauf* ist dies geändert. Zum einen eignet auch der *Auferziehung* eine zumindest dem Wort nach *aufstrebende* Bewegung. Zum anderen hat das In-den-Blick-Nehmen des Göttlich-Lebendigen in seinem gleichsam zirkulierenden *Wesenskern* die Lektüre der Wesen als hinaufstrebende ermöglicht und sich das Wovonher zugleich als Woraufhin konstituiert. Der Text geht nun in die Höhe und gewährt eine Lektüre von Welt in ihrer raum-zeitlichen Dimension.

Dabei kann das freudige Wachstum als Symbol der in den letzten Strophen vielfach beobachteten Bewegung des Zu- und Ineinanders von Personalem und Organischem, von Himmlischem und Irdischem, Körperlichem und Geistigem betrachtet werden<sup>251</sup>. Die Auferziehung wurde als freudiges Wachstum gestalthaft und hat in diesem Bild

---

<sup>249</sup> Der Begriff *Kern* besitzt deswegen Aussagewert, weil Eingießen und das Spiel des Eingegossenen den Kern der ersten beiden Strophen bilden.

<sup>250</sup> Gerade in Hinblick auf die Verortung Vater Äthers ist dies relevant, gibt doch die erste Strophe so gut wie keinen Hinweis auf eine solche. Auf phonetischer Ebene ist mit a und ä sogar eine sehr tiefe Vokalität aufgeführt.

<sup>251</sup> Nicht nur aufgrund seiner phonetischen Ähnlichkeit tritt in freudig das freundlich der ersten Strophe wieder auf und markiert die Anwesenheit Vater Äthers im keimenden und gedeihenden Vorgang.

einer *Mitte* gewissermaßen einen griechischen Geist ausgebildet. Die Interpretation geht wohl nicht fehl, wenn sie im Zusammennehmen von Überschrift und der ersten beiden Strophen den *Geist Athens* durchscheinen sieht. Erstens enthält das Lautmaterial der Überschrift das Wort *Athen*. Zweitens kann das sich nun einlösende treu der ersten Strophe als in die Gegenwart reichende griechische Vergangenheit gelesen werden. Und nicht zuletzt zeigt sich, dass die Auferziehung Vater Äthers als Nahrung freudigen Wachstums, gemäßiger Liebe Ähnlichkeiten zu Hyperions Ausführungen zu *Griechenland* hat.

„Sie schweifen weniger als andre, zu den Extremen der Übersinnlichen und des Sinnlichen aus. (...) Und wie der Gegenstand, so auch die Liebe. Nicht zu knechtisch und nicht gar zu sehr vertraulich.“<sup>252</sup>

Die in der Mitte von knechtisch und vertraulich anzusiedelnde Auferziehung Vater Äthers hat ihre Entsprechung im freudigen Wachstum der Wesen. So gelangt das Göttlich-Lebendige in seinem *Wesenskern* als Mitte (nachfolgend) in Zeit und Raum in den Blick.

### 5.3.2.3. Ätherauge<sup>253</sup> (Ouvetüre)

Die aus den ersten beiden Strophen bestehende *Ouvetüre* hat eine Weise der Annäherung an das Göttliche angegeben. Vielleicht kann sie als „Dichtung eines unendlichen Göttlichen Seins“<sup>254</sup> verstanden werden, das Hölderlin im *Hyperion* als Voraussetzung der Philosophie angibt. Denn diese müsse der Dichtung eines Ganzen (einer *Blume*) entspringen und in diese wieder einfließen.

„Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da. Die Blume war gereift; man konnte nun zergliedern.“<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> Hölderlin: *Hyperion*, S. 90.

<sup>253</sup> Die Wendung *Ätherauge* findet sich im *Hyperion* (ebd., S. 112). Sie bezeichnet Diotima, die *Hyperion* vor den Trümmern Athens noch das Blühen der alten, göttlich-lebendigen Welt ist. „Was ich verloren wähnte, hab ich, wonach ich schmachtete, als wär es aus der Welt verschwunden, das ist vor mir. Nein, Diotima! noch ist die Quelle der ewigen Schönheit nicht versiegt (...) noch gibt es eine Stelle, wo der alte Himmel und die alte Erde mir lacht. (...) Was kümmert mich der Schiffbruch der Welt, ich weiß von nichts, als meiner seligen Insel.“ - ebd., S. 97-98.

<sup>254</sup> ebd., S. 90.

<sup>255</sup> ebd., S. 91.



Beginn und Ende der Ouvertüre geben eine Rahmenhandlung an, die eine personale Beziehung zum Wovonher und Woraufhin des Menschen gestaltet. Deren Mittelteil (als Tränkung und Nahrung durch den *ätherischen Trank*) nähert sich dem Göttlich-Lebendigen in seinem *Wesenskern* an, von woher schließlich eine Zergliederung und Ausfaltung desselben einsetzt. Die Ouvertüre kann also als Erinnerung und Erzählung der Bedingung der Möglichkeit gedeutet werden, Welt und Mensch in ihrer und seiner Göttlich-Lebendigkeit zu lesen und zu dichten. Sie ist die vorgängige Sprachfläche, von woher Bedeutung als *Relecture* einer immer schon vorgängigen Bedeutung geschieht. Sie gibt sich zur Rezeption und Fortschreibung auf und setzt einen *Relecture*-Prozess in Gang, den sie selbst vorgebildet hat, indem die Erinnerung des (sprachlichen) Anfangs die Erzählung vom Beseeltsein der Wesen und somit die Möglichkeit des Göttlich-Lebendigen in der Welt setzt. In der Anbindung an dieser Möglichkeit hat sich das Ich ein *Ätherauge* gedichtet und setzt nun in der dritten Strophe zur *ätherischen Relecture* an.

### 5.3.3. Als begehrt auch sie (Dritte Strophe)

„Denn du, Hyperion! hattest deinen Griechen das Auge geheilt, daß sie das Lebendige sahn (...), daß sie fühlten die stille stete Begeisterung der Natur (...).“<sup>256</sup>

Die These einer nun einsetzenden *Relecture* gibt die Annäherungsweise an das Göttlich-Lebendige an und schreibt den Prozess der *sprachlichen Konkretion*, wie er bereits aufgezeigt worden war, weiter. Das Ich hat sich in der Ouvertüre erinnernd und erzählend seinem Anfang genähert und sich die Voraussetzungen seines lesenden Dichtens in Ausbildung eines *Ätherauges vergegenwärtigt*<sup>257</sup>. *Relecture* bedeutet dabei den Versuch, das bereits Erzählte wiederzufinden, zu rezipieren und weiterzuerzählen. Sie verweist aber zugleich auf eine fundamentale Transformation im Akt des *dichtenden Lesens* die darin besteht, dass sich im die bestehenden Text-Bedeutungen transzendierenden Verweis auf einen vorgängigen und im Äther aufgehobenen Sprach-GRUND das dort dichtend-lesend Angetroffene zu einer Erfahrung *herausringt*. In *An den Äther* ist das Ich als Dichter zugleich der Leser seiner eigenen Realisation

---

<sup>256</sup> Hölderlin: Hyperion, S. 146.

<sup>257</sup> Von Vergegenwärtigung ist nicht zuletzt deswegen zu sprechen, weil der Wechsel von der ersten auf die zweite Strophe einen Zeitenwechsel mit sich geführt hat. Fortan wird präsentisch erzählt.

eines sprachlichen Zeichensystems<sup>258</sup>. Es sagt das Göttlich-Lebendige jeweils *vor* einem bestehenden Text aus und impliziert hierin auch bereits die mit dieser Arbeit angestrebte Interpretation, die ebenso auf Bedeutung *vor* einem konkreten Text-Ereignis geht. Man könnte dies als Erfahrungsprozess bezeichnen, den Deibl im Bezug auf die Dichtung Hölderlins wie folgt beschreibt:

„Motive im Werk Hölderlins, die sich zu einer *Erfahrung* herausgerungen und sedimentiert haben, gehen nicht verloren, d.h. sie verschwinden nicht einfach (...), sondern behalten auch weiterhin ihre Präsenz. In seiner Dichtung werden nicht Gegenstände beschrieben, die beliebig austausch- und variierbar sind, sondern ein Prozess der Erfahrung, den der Dichter macht und der sich nicht außerhalb des Textes abspielt (...). «Erfahrung» bedeutet im Hegelschen Sinn ein Zerbrechen einer bestimmten Weise des Denkens und der Ordnung von Welt, das zu einer neuen Sicht der Dinge führen kann.“<sup>259</sup>

Die ätherische Relecture der Ouvertüre erlaubt nun eine darin begründete Lektüre der Natur als aufstrebende und auferzogene und eine Deutung derselben als göttlich-lebendig. Fluchtpunkt bleibt Vater Äther, der in der dritten Strophe als Himmlischer! angerufen wird<sup>260</sup>. War sonst von Himmlischem und Heiligem nur im Zusammenhang mit den beseelenden Handlungen an Ich und Wesen die Rede gewesen, kommt nun der Äther selbst als Himmlischer zur Sprache. Er ist primär nicht mehr über ein Verhältnis bestimmt, sondern über einen Ort, der er selbst als Himmlischer ist. Hatte das Naheverhältnis zum Äther die Liebe der Wesen als freudiges Wachstum zum Ausdruck gebracht und hierin den Raum nach oben hin geöffnet, ist damit nun auch der Äther in die Ferne des oberen Raumes entrückt. Dieser Verlust bedingt jedoch das Erscheinen der Dinge in ihrem Wesen, also die ätherische Lektüre des Göttlich-Lebendigen im, wenn man so will, *Irdischen*. Denn eine solche Entfernung hat mit Nancy „nicht den Wert einer Distanz zwischen zwei Punkten“<sup>261</sup>.

„Sie hat den Wert einer Offenheit oder einer Zer-dehnung (...) sie wendet sich zum Fernen hin, weil es das Ferne ist, das jede Nähe möglich macht.“<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Ricoeur hatte betont, dass sich erst von der Realisation eines sprachlichen Zeichensystems her von Bedeutung sprechen ließe.

<sup>259</sup> Deibl, Jakob: Vorbemerkungen zur Gottesfrage in Hölderlins früher Lyrik, in: *Communio* 42 (2013), S. 520.

<sup>260</sup> Das Rufzeichen ist ein wichtiger Indikator für die Identifikation des Himmlischen! mit Vater Äther!

<sup>261</sup> Nancy: *Anbetung*, S. 138.

<sup>262</sup> ebd.

Die Ferne ruft nachfolgend im Ich einen bestimmten sprachlichen Gestus hervor. Die ersten beiden Verse der dritten Strophe sind als Fragen konstituiert, die in sich eine Negation (nicht), worin sie an die Ouvertüre erinnern, enthalten. Der Fragegestus aber verändert die Bedeutung des nicht. Dieses wird zur *Bekräftigung* der Möglichkeit der Lektüre des Göttlich-Lebendigen in der Natur. Die Frage setzt die Möglichkeit, setzt sie aber nicht absolut und enthält in sich den Rest der Un-Möglichkeit. Dabei ist erstaunlich, dass auf die Beschreibung der Bewegungen als *organische* verzichtet wird. Der Strauch wächst nicht dem Himmel entgegen, der Same entkeimt nicht seiner Hülle. Der Strauch streckt vielmehr die Arme, der Same zerbricht die Hülse. Die Natur, in die sich das Ich eingeschrieben wähnt, erscheint im Ätherauge unter dem Fluchtpunkt des fernen Himmlischen als dessen Verweis. Sie vollführt das freudige Wachstum hin zu Vater Äther, den zu finden sie trachtet.

Wie sich dieses Finden konkret gestaltet bleibt aber vorerst noch unbestimmt. Erst der vierte Vers, der als Relecture des Findens gelesen werden kann<sup>263</sup>, wird deutlicher und sagt: daß er belebt von dir in deiner Welle sich bade. Finden bedeutet sodann nicht das Erlangen und Besitzen des Erstrebten. Es qualifiziert sich selbst in einer nicht auf einen Zeitpunkt einzuschränkenden Dynamik und hält die Spannung zwischen der Dauer des Bads und der unmittelbaren Vergänglichkeit der Welle<sup>264</sup>. Mit Blick auf *Hyperion* lässt es sich als jugendliches Glück deuten:

„Wenn wir jagten im Forst, rief ich, wenn in der Meersflut wir badeten (...) es war ein einzig Leben und unser Geist umleuchtete, wie ein glänzender Himmel, unser jugendlich Glück.“<sup>265</sup>

Die auf ein solcherart in die Sprache gelangtes Glück ausgerichteten Bewegungen des Strebens reichen von den suchenden Augen der Pflanze über den die Hülse zerbrechenden Samen hin zum Schnee abschüttelnden Wald.

Mit den Fischen gelangen auch die Tiere in den Blick, welche verlangend über die glänzende Fläche des Stroms hüpfen. Vater Äther findet sich in dieser als ä wieder und

---

<sup>263</sup> Zum einen deutet die Parallelstruktur von daß er dich finde und daß er belebt von dir in deiner Welle sich bade darauf hin. Zum anderen kann der vierte Vers syntaktisch sowohl dem Samen, als auch dem Wald des fünften Verses zugeordnet werden. In einer Lektüre, die den fünften Vers noch nicht im Blick hat, scheint die zweite Daß-Konstruktion lediglich eine Reformulierung der ersten zu sein. Erst nach dem fünften Vers erfolgt eine Zuordnung der Welle zum Wald. Diese Beobachtungen legen nahe, die Bedeutung des Findens im Bild des Bads in der Welle zu suchen.

<sup>264</sup> In der Welle spielt die Körperlichkeit des Nektars erneut.

<sup>265</sup> Hölderlin: *Hyperion*, S. 142.

es ist, als ob er sich in der paradoxalen und letztlich gegenständlich nicht beizukommenden Stromfläche spiegelt. Die Spiegelung ermöglicht den sich der Fläche gegenüberstehenden Fischen die ätherische Lesart des Göttlich-Lebendigen (ihrer selbst). Im Spiegel gestaltet sich die Welt als Verweis. Wieder ist ein Blick auf *Hyperion* diesbezüglich aufschlussreich.

„...wir werden sitzen am Quell, in seinem Spiegel unsre Welt betrachten...“<sup>266</sup>

In der Spiegelfläche, die als Motiv für die Interpretation fortan maßgeblich sein wird, gibt sich die Welt als zu betrachtende auf. Eine solche spiegelnde Lesefläche des Quells oder Stroms enthält aber in sich einen Verweis auf den Äther als ein fundamental ANDERES und in den angebotenen Spiegeln nicht Widerspiegelbares. Sprachlich zeigt sich das, indem er konkret in der Spiegelung einer Fläche eines Stromes zugegen ist. Wie dem Bad in der Welle eignet auch der Fläche des Stroms ein semantischer Überschuss des Bildes und der Entzug eines eindeutig festlegbaren Gehalts. Der Spiegel geht jedesmal auf einen ANDERS-ORT<sup>267</sup>: Sein Metier verlassend geht es dem Wald um das Eintauchen ins Wasser. Solches wiederum verlassend richtet sich das Sehnen der Fische auf das in demselben sich spiegelnd Verheißene. Die springenden Fische vergegenständlichen ihre Heimat (aus der Wiege) als paradoxale Anwesenheit Vater Äthers.

War der Pflanze aber noch ein Finden verheißend, war der im Ätherauge gestalthaft gewordene Spiegel noch als treffendes Bild zu deuten gewesen, begegnet uns mit den Fischen zugleich ein Bruch in der ätherischen, göttlich-lebendigen Bilderproduktion der *Relecture*. Hatte der Text das freudige Wachstum zuvor wie selbstverständlich nachvollzogen, gerät er ab als begehrten auch diese ins Stocken. Der Gliedsatz wird in der Mitte des Verses eingeschoben und unterbricht syntaktisch die aufwärtsstrebende Bewegung. Er zeigt eine Möglichkeit des Nicht-Begehrens an, gibt aber keinen Hinweis darauf, diese Möglichkeit wie zu Beginn der Strophe auch zu bejahen. Das freudige Wachstum in der Liebe kann im viertletzten Vers der dritten Strophe nicht mehr selbstverständlich abgelesen werden. Es begegnet ein fundamentaler Bruch der Rede, die sich von der Selbstverständlichkeit der *ätherischen Relecture* und ihrer Produktion treffender, ätherischer Bilder verabschiedet. Hatten außerdem die

---

<sup>266</sup> Hölderlin: *Hyperion*, S. 148.

<sup>267</sup> Dieser war als Himmlischer! chiffriert worden.

Versgrenzen zuvor den logischen syntaktischen Grenzen entsprochen, machen nun insgesamt fünf Verse ihre Versgrenzen mitten in der syntaktischen Einheit fest (Enjambement). Dies unterstreicht die Verabschiedung eines *freudigen Wachstums* zugunsten einer zunehmend emphatisch werdenden Bewegung des Strebens, die dringlicher aber auch brüchiger und stockender wird<sup>268</sup>. Das Streben und Ringen steigert sich mit dem Einstieg vom Pflanzen- ins Tierreich. Allerdings: Im letzten Vers der dritten Strophe findet sich in der geheimen Liebe ein retardierendes Moment in Bezug auf das Emphatische. Die sich ins Gewaltige aufgeschwungene Steigerung erfährt eine Zurücknahme ins Geheime der Liebe. Das kann bedeuten: Ihr Eigentliches bleibt ungesagt, oder die Strebenden wissen nichts von der Liebe Vater Äthers, der gegenständlich nicht beizukommen und die ihnen darum geheim ist.

Waren vorangehend das Begehren oder das Verlangen als Handlungen der Natur gelesen worden - suchten demgemäß die Augen der Pflanze und hüpfen die Fische verlangend - entfalten Sehnen und Liebe nun eine von ihnen ausgehende Dynamik<sup>269</sup>. Den edlen Tieren *wird* so in einer Passivkonstruktion der Schritt zum Fluge. Das gewaltige Sehnen und geheime Liebe ergreifen sie, nicht umgekehrt. Ersteres ermöglicht kein bändigendes Beikommen, gleichwie geheime Liebe nicht restlos aufgedeckt werden kann<sup>270</sup>. Sehnen und Liebe sind so die Pole des im ätherischen Auge noch als freudigen Wachstums Begriffenen, die sich den edlen Tieren entziehen, aber sie unweigerlich angehen. Eine solchgeartete Doppelpolung umspannt das gesamte Feld der in den ersten drei Strophen entwickelten strebenden Bewegung.

#### 5.3.4. Schweift (Vierte Strophe)

War zwar bereits in der dritten Strophe vom Abschütteln eines überlästigen Gewands die Rede gewesen, impliziert die stolze Verachtung der vierten Strophe erstmalig eine eindeutige *Aufwertung* des von der letzten Strophe mitgenommenen Hohen gegenüber dem Niedrigen<sup>271</sup>. Mit dieser einher geht ein durch einen Kraftakt

---

<sup>268</sup> Zuerst war schlicht die Rede von den ausgestreckten Armen, dann von einem Schütteln um des Bades willen, schließlich von einem verlangenden Hüpfen, zuletzt - im Zusammenhang mit den edlen Tieren - von einem gewaltigen Sehnen.

<sup>269</sup> Hierin erinnern sie an das Drängen und Rinnen des Luft-Nektars in der zweiten Strophe.

<sup>270</sup> Jeweils steht die ganze Person auf dem Spiel.

<sup>271</sup> Das freudig hat sich nun in eine *wertende* Haltung des Stolzes und der Verachtung transformiert.

veranschaulichtes Streben des Rosses, in dem Stahl, ein nicht leicht formbares Material, zum Bogen wird<sup>272</sup>. Im Kraftakt verlässt das Ross den Boden als sein angestammtes Terrain. Selbiges tun die Hirsche, ihre Bewegung weiß sich allerdings auf eine Haltung des *Scherzes* rückverwiesen. Im Gegensatz zum Biegen des Stahls ist die strebende Bewegung ins leichte Hüpfen gelegt. Das Kraftvolle liegt demgegenüber im Bach, über den der Hirsch hüpfte. Dieser, wiederum ein paradoxales Bild, hat Gewaltames an sich, indem er reißend hinabschäumt und somit den umgekehrten Weg zum Hals des Rosses einschlägt.

Waren in der dritten Strophe die Bewegungen der Pflanzen und Tiere als personale Handlungen gezeichnet gewesen, sind sie hier in *Körperteile*<sup>273</sup> gelegt. Der Hals des Rosses strebt nach oben und auch die Hirsche berühren syntaktisch eigentlich nicht, vielmehr ist es ihr Fuß, der dies tut<sup>274</sup>. Die vorher schon gesehene Spannung von Aktivität und Passivität, von Handlung und einem die Körper nach oben ziehenden und ihre Bewegungen modifizierenden Ergiffenwerdens findet sich hier wieder. Die Handlung des Rosses beschränkt sich dabei auf eine gleichsam innere Verachtung des Bodens und die Nicht-Berührung des Sandes mit der Hufe. Die Hirsche sind zur Gänze durch den einen Fuß gelenkt.

Die Körperteile sind es also, die das Wesentliche der Bewegung ausdrücken. Der Hals geht in die Höhe, er kennt aber das Du nicht als Ziel. Der Fuß springt über den reißend hinabschäumenden Bach, kennt aber ebenso kein Ziel, sondern gelangt in ein kaum sichtbares Streifen<sup>275</sup>. Das Sich-Ereignende ist demnach nicht explizit an Vater Äther rückgebunden. Dieser wird nicht angesprochen und kommt auch als (ferner) Ort des Zu-Strebens nicht in die Sprache. Gerade das steht in starkem Kontrast zu der dritten Strophe, wo fast jede Bewegung explizit der Sehnsucht nach Vater Äther entsprungen war. Hier kennen die Bewegungsrichtungen aber *objektiv* kein beizukommendes Ziel mehr. Zugleich gibt es die Bewegung nach oben, wie gesehen,

---

<sup>272</sup> Die Geformtheit widerspiegelt sich auch im Metrum, wenn strebt nach einer natürlichen Betonung verlangt, die ihm im Metrum nicht möglich ist.

<sup>273</sup> Auch die Bewegungen der dritten Strophe waren mit Körperteilen in Verbindung gebracht worden: Der Strauch streckte die schüchternen Arme nach dem Himmlischen und die Pflanze suchte denselben mit den Augen. Aber Strauch und Pflanze waren dabei stets die Ausführenden. Den Fischen war zwar kein Körperteil zugeordnet, mit ihnen setzten aber auch vermehrt Brüche in der Sprache ein. Die vorher noch fraglosen Bilder wurden fraglich.

<sup>274</sup> Bemerkenswert, dass dem einzelnen Fuß syntaktisch eine Herde an Hirschen zugesellt ist.

<sup>275</sup> Das Schweiften der Hirsche hat dabei etwas Geheimnisvolles, in ihm sind sie nicht fixierbar.

durchaus, doch weiß sie sich mehr und mehr von der Doppelpoligkeit der sehnenenden Liebe bestimmt. Diese ermöglicht keine personale Kommunikation mit dem Äther und versetzt Ross und Hirsche in eine ambivalente Schwebelage, die als Heimatlosigkeit gelesen werden kann<sup>276</sup>.

Die zuvor noch als göttlich-lebendig gelesene Welt kommt nun als kaum bewohnbare in den Blick. Die Umgebung des Rosses ist der Sand, ein im Gedicht noch nicht aufgetretenes Motiv. Wo der Hals des Rosses in die Höhe geht, hat er als Umgebung nur den Sand, Dürre und das bedeutet: kein Wachstum. Die Umgebung des Hirsches ist das Gesträuch über dem Bach. Diese Motive sind uns bereits in der vorangegangenen Strophe begegnet, wo vom niedrigen Strauch und von der Fläche des Stroms die Rede gewesen war. Eingebettet sind die Hirsche aber in deren Verkehrung. Sie haben im Vergleich zum Ross zwar eine wachsende Umgebung (Grashalm, Gebüsch). In deren Zentrum steht aber ein reissender Bach. Die zum Himmlischen aufstrebende Natur ist verkehrt in ein Umfeld, wo nicht das Gewaltige im Verweis auf Vater Äther eine Fläche zum Bade bietet, sondern das nur mehr vermeintlich Lieblich-Göttliche eine Gewalt entfaltet, die eine Annäherung an das Göttlich-Lebendige unmöglich macht. Sowohl die Dürre, als auch die satte Fülle erlauben nur ein Mindestmaß an Berührung und hierin keine Beheimatung. Die vom kraftvollen, stahl-biegenden Streben zurückgelassene Dürre ist nur mehr als solche zu begreifen, die Fülle der Natur kann wiederum nur *wie zum Scherze* berührt werden.

Wo aber das Nahe aus dem Blick gerät, verliert der Text auch seine Verweiskraft auf das Ferne. Die vierte Strophe präsentiert uns als eine der Fläche des Stroms verwandte Spiegelfläche lediglich den reißend hinabschäumenden Bach, über den der Fuß der Hirsche springt. In diesem Bild liegt der Rest der freudig-verweisenden Lesbarkeit der Welt, in der Vater Äther vielleicht noch im ä zugegen ist. Als Teil eines Diphthongs ist die lautliche Anwesenheit aber bei weitem nicht mehr so stark ausgeprägt wie in der dritten Strophe, wo die Natur als Lesefläche für das Göttlich-Lebendige der Welt zusehends aus dem Blick geraten war. Der Zweifel des Als begehrten auch diese scheint in der vierten Strophe nochmals potenziert zu sein. In den wenigen Versen finden sich insgesamt drei Wie-Vergleiche: Wie gebogener Stahl,

---

<sup>276</sup> In der letzten Strophe war in der Entrückung Vater Äthers in der liebenden Sehnsucht die Möglichkeit einer Nicht-Beheimatung von Ich und Welt zutage getreten. Nun zeigt sich die Heimatlosigkeit als ein Ausgeliefertsein an eine Schwebelage.

wie zum Scherze, wie ein Zephyr. Das Wachsende, Strebende muss mithilfe innersprachlicher Referenzen verglichen werden und ist nicht mehr direkt als wesenhaft zu lesen. Die Sprache enthüllt ihre vergleichende Funktion und markiert darin eine Grenze der *wörtlichen* Bezeichenbarkeit. Es regt sich der gewaltigscherzhafte Zweifel an der Verweiskraft auf eine göttlich-lebendige Wirklichkeit.

### 5.3.5. Winkt es (Fünfte Strophe)

Die dritte und vierte Strophe hatten in einer Relecture der Overtüre die Natur als göttlich-lebendige gelesen. Vor allem die Bewegungen des Nektars hatten die Strophen durchzogen. Er spielte in freier Improvisation im nach der Welle sich sehnenen und darob seine Hülle durchbrechenden Samen, im gebogenen Stahl<sup>277</sup>, im hinabschäumenden Bach oder auch in der ätherischen Lesefläche des Stroms. Als Relecture einer vorgängigen Bedeutung, die in Erinnerung und Erzählung vergegenwärtigt worden war, waren die Voraussetzungen des Ätherauges mitgedichtet worden. Sowohl Leser, als auch Gelesenes waren auf einen mit dem Äther chiffrierten und in einer Vorzeit entrückten Ursprung rückverwiesen gewesen, wo sie *Eins* gewesen waren. Sobald das Ich in der Sprache war und Götter und Menschen unterscheiden konnte, befand es sich in der Notwendigkeit, einen Blick einzunehmen, ein Auge zu dichten, das in der Lage sei, Wesen zu erblicken. Im Aufnehmen des Nektarmotivs dichtete es im Text Spiegelflächen, in denen die Voraussetzung des verwiesenen Sehens selbst gestalthaft werden könnte. Ein Verhältnis zu diesen Flächen<sup>278</sup> wurde aber zusehends schwieriger und ihre Gestalten erlaubten immer weniger, einen den Äther spiegelnden Blick auf die Welt zu werfen. Dies ging einher mit dem Verlust der die Nähe eröffnenden Ferne.

Im schwebenden Zustand beziehungsweise im *Fluge des Schritts* erinnert sich der Text nun des *Abers*, das bereits in Verneinung der irdischen Kost aufgetreten war. In

---

<sup>277</sup> vgl. die lautliche Ähnlichkeit zum *Strahl* des Tranks.

<sup>278</sup> Der Spiegel wurde zuerst als Bad gedichtet. Das freudige Wachstum der Pflanzen richtete sich auf dieses, vorerst ohne seine vorausgesetzte Verwurzelung anzufragen. Nur leichter Zweifel regte sich im überlästigt. Den Fischen eignete ein Verhältnis zur Fläche, das diese *als* und im Überspringen *nahe* der Heimat vorstellte. Die Spiegelung blieb erhalten, doch kündigten vor allem sprachliche Merkmale den Verlust der Heimat und mit ihr den Verlust der Spiegelfläche an. Dieser Verlust war in der vierten Strophe fast geschehen. Das Verhältnis zur Spiegelfläche gab sich als überhüpfendes zu erkennen. Jene war völlig in einen äußerlichen Bereich ausgelagert und in ihrer Gestalt der Spiegelung unfähig. Das Wesen des Sehens war ab dort nicht mehr als Nektarfläche gestaltbar.



der Entfernung aus der Höhe und im Aufspannen einer Horizontalen<sup>279</sup> kann durch jenes diese wieder überstiegen und Höhe sowie Tiefe, die zuvor nicht berührbar gewesen waren, ermessen werden. Da kommen des Äthers Lieblinge in den Blick und mit ihnen eine neue Annäherung zum fast zur Gänze aus dem Blick geratenen Äther. Der Beginn der fünften Strophe modelliert im radikalen Aufgreifen des Flugs des Schritts ein freies Leben. Darum wohl wird nicht *zum* Äther, sondern *über* ihn gesprochen. Er ist nun selbst Objekt der Rede, nachdem die Spiegelfläche zusehends in eine nicht berührbare Umgebung entlagert und als Nektarfläche verneint worden waren. Erst in einer radikalen Verobjektivierung des Äthers ist wieder ausreichend Ferne ermessen, um ein Naheverhältnis des Äthers zum Lebendigen neu lesen zu können. Der Preis für das Ich ist aber das dem Aufgeben der Nektarflächen entsprechende<sup>280</sup> Aufgeben des Dus und die daraus resultierende Notwendigkeit, das nun neu in den Blick kommende Naheverhältnis zum Äther *für jemand anderen* ablesen zu müssen.

Das freie Leben für diesen Anderen in Gestalt der Vögel ist durch die Verben *wohnen* und *spielen* gekennzeichnet. Im Wohnen drückt sich eine Gegenbewegung zur sich in den letzten Strophen entfalteteten Heimatlosigkeit aus. Es gibt einen Ort der Zugehörigkeit an, der als ewige Halle bezeichnet ist<sup>281</sup>. Diese kann als Relecture der beseelenden Nahrung verstanden werden. Die Röhren des Lebens gaben in der zweiten Strophe eine Begrenzung an, in denen ein beseelendes Luftspiel möglich war<sup>282</sup>. Die Halle kennt ebenso Grenzen, die weit in die Höhe und in die Breite verlagert sind. Wir haben es erneut mit einem Zusammenspiel von Be- und Entgrenzung zu tun. Aber nicht der Ort ist entgrenzt, sondern die durch ihn ermöglichte Bewegung. Erst so kann die Begrenzung der Halle transzendiert werden, welche sich dementsprechend auch dadurch auszeichnet, dass sie Raum genug für alle bietet und den Pfad keinem bezeichnet. In letzterer Qualität ist vornehmlich die Bedeutung des Spiels zu suchen. Das Spiel in seiner eigensten Weise ist zweckfrei und

---

<sup>279</sup> Die vergangenen Strophen hatten sich zusehends aus der Höhe entfernt. Die kaum mögliche Berührung der Umwelt konnte als Resultat dieser Entfernung gelesen werden, die auch den Verlust der Ausrichtung bedeutet hatte. So war die letzte Bewegung ein Hin-und-Wieder-durch-die-Gebüsche-Streifen gewesen, also eine Horizontale.

<sup>280</sup> Das Bild, das dem Ich zum Wink werden wird, kennt keine Nektarfläche.

<sup>281</sup> Das ewig weist zurück auf die ewige Fülle der zweiten Strophe und gestaltet die ewigen Hallen des Vaters als denjenigen Ort, von woher ein Ausgießen beseelender Luft sich gestalten könnte.

<sup>282</sup> vgl. hierzu die Ausführungen zu Sömmerrings Reiz-Resistenz-Theorie (Kapitel 4.2.3)

keinem Wert außerhalb seiner selbst untergeordnet. Ihm kann kein bestimmter, äußerlicher Pfad zugeordnet sein. Es verweist auf eine „Offenheit des Raumes“<sup>283</sup>, wo Pfadlosigkeit und freie Regung aller Großen und Kleinen möglich ist<sup>284</sup>.

Die Pfadlosigkeit kontrastiert auf den ersten Blick mit den ausführlichen Pfadbewegungen der vorangegangenen Strophen. Dem Nektar eignete ein Pfad, der als Bewegung in der Transformation von Nektar zu Othemluft erhalten blieb<sup>285</sup>. Er ging hinab, hinein und bewirkte die umgekehrte Bewegung hinauf durch die Wesen. Jene war zuerst als ein freudiges Wachstum gelesen worden, hatte sich aber sodann in ein Hin-und-Her-Streifen auf einer kaum berührbaren Erde transformiert. Das als orientierungslos zu lesende Schweifen der edlen Tiere darf aber nicht mit der Pfadlosigkeit der Spiels verwechselt werden. Denn die im vierten Vers angesprochene freie Regung in der Pfadlosigkeit eignete Ross und Hirsch nicht. Vielmehr sind diese genau dort zu verorten, wo ein selbstverständlicher Pfad verloren, Freiheit sich aber (noch) nicht eingestellt hat<sup>286</sup>. In der fünften Strophe entbindet Pfadlosigkeit zwar von Richtungen, negiert solche aber nicht. Die Nicht-Bezeichnung der Pfade bedeutet Freiheit, einen *bestimmten* Pfad einschlagen zu können, aber nicht zu müssen. So bietet das Bild eine Lesefläche für die Liebe und die Sehnsucht an, die diese weder als *freudiges Wachstum* zu begreifen sucht, noch die zutagegetretene Heimatlosigkeit als Ausgeliefertsein an eine ätherlose Orientierungslosigkeit deutet. Im Aufgeben dieser Pfade schält sich eine Möglichkeit heraus, Heimatlosigkeit als Pfadlosigkeit zu denken. Diese ergreift die „Offenheit des Raumes“<sup>287</sup> im freien Spiel:

„Und es regen sich *frei* im Haus die Großen und Kleinen.“<sup>288</sup>

---

<sup>283</sup> Bahr, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig: Reclam 1994, S. 374.

<sup>284</sup> Der zweite Vers schöpft im Übrigen den Hexameter vollends aus, der in seiner längsten Form höchstens 17 Silben umfassen kann.

<sup>285</sup> vgl. 2. Strophe. Hier liegt der Kern der transformierenden Relecture der Nektar-Luft. Othem und Luft hatten den körperlichen Pfad noch gekannt.

<sup>286</sup> Der Verlust des Pfades hatte zu einem Verlust der Richtungen geführt.

<sup>287</sup> Bahr: Die Sprache des Gastes, S. 374.

<sup>288</sup> *An den Äther*, in: Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 183.

Die Großen und Kleinen<sup>289</sup> verweisen auf das Subjekt des Wohnens und des Spiels, die gleich zu Beginn der Strophe als glückliche Vögel vorstellig gemacht worden waren. Dabei ist das Subjekt ausdifferenziert in drei durch Beistriche voneinander getrennte syntaktische Einheiten, was die Brüchigkeit der Benennung des Subjekts andeutet. Wie es sich in sie bereits angekündigt hat, ist das lyrische Ich der Sphäre der Vögel, der ewigen Halle, nicht teilhaftig. Es verweist im dreifachen Subjekt des ersten Verses von sich weg auf des Äthers Lieblinge, sie, die glücklichen Vögel. Die hier angedeutete Distanz zum Betrachter versprachlicht sich zusätzlich, indem im fünften Vers das Ich nach seinem mehrstrophigen Verschwinden wieder auftaucht. Es markiert einerseits den unteren, in Distanz erscheinenden Ort, denn *über* dem Haupte frohlocken die Vögel in des Äthers Hallen<sup>290</sup>. Andererseits kommt es als *deutendes* Ich zur Sprache, das in den spielenden, sich frei regenden Vögeln einen Wink erkennt und dieses Erkennen auch benennt. War das Erkennen zuerst in Spiegelflächen gestalthaft geworden, führt der Verlust derselben zum Dichten eines deutenden Ich, das seine eigenen Voraussetzungen des Deutens in sich aufnimmt. Die Vögel frohlocken dem Ich und *locken* es hierin. Es bespielt die ewige Halle nicht, erkennt sie aber als *Offenheit des Raumes*. Im Vergleich wie die freundliche Heimat kommt diese in einer gewissen und ganz bestimmten Qualität in die Sprache. Im Gegensatz zur vierten Strophe, wo der Vergleich die fragliche Verweiskraft der Sprache bedeutet hatte, ermöglicht er hier einen treffenden Ausdruck im (durch das Es des nächsten Verses bekräftigen) Bleiben in der notwendigen Distanz zum Bild<sup>291</sup>. Der treffende Ausdruck ist durch den direkten Artikel markiert und vergegenwärtigt die im Durchgang durch die letzten Strophen verloren geglaubte freundliche Heimat als Wink an ein deutendes Ich.

Dieses wird als Relecture der vorangegangenen Strophen als *sehnd* begriffen. Und das Wachsende, Strebende, Liebende ist erneut in einem Teil des Körpers

---

<sup>289</sup> Mit den Großen und Kleinen liegt eine Antithese vor, welche die zur freien Regung Ermächtigten entgrenzt. Unabhängig von ihrer Größe sind grundsätzlich alle (Lieblinge) fähig, den unbegrenzten Raum der Halle des Vaters glücklich zu bewohnen und zu bespielen. Die strukturelle Ähnlichkeit mit Götter und Menschen kündigt die Rückkehr des Ich in den Text an.

<sup>290</sup> Hier zeigt sich der wesentliche Unterschied von *An den Äther* zu *An die Natur* (vgl. Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 164). In letzterem hatte der Weg des Ich in des Äthers Hallen geführt. Hier liest es des Äthers Hallen für jemand anderen, für sie, ab.

<sup>291</sup> Die vierte Strophe hatte sich am stärksten der Vergleiche bedient und mit ihnen die Distanz in der Sprache aufgedeckt, indem dem zu Deutenden wiederum nur mit etwas bereits Gedeutetem angenähert werden konnte. Im Unterschied zu diesen Wie-Vergleichen ist hier aber von *der* freundlichen Heimat die Rede. Der Heimat eignet ein bestimmter Artikel, der das Erscheinen eines bestimmten Dings in der Sprache bezeichnet und auf einen treffenden Ausdruck verweist.

verankert, nämlich im Herzen<sup>292</sup>. Mit Blick auf die Ausführungen Hans-Heinrich Schottmanns in *Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins* kann man konstatieren, dass sich die vorangegangenen Strophen in der Formung der Gestalt des Menschlichen sukzessive dem Sitz der Sehnsucht angenähert haben.

„...der Bau der Natur entspricht dem menschlichen Körper, die menschliche Gestalt ist «Abdruck» der Natur, ihre einzelnen Glieder finden Parallelen in der umgebenden Welt.“<sup>293</sup>

Schottmann verweist darauf, dass wir in Hölderlins Werk nicht von einer Vermenschlichung der Natur sprechen können<sup>294</sup>. Vielmehr ist, wie obiges Zitat zeigt, der Mensch Abdruck der Natur. Doch haben die Durchgänge durch die letzten Strophen auch aufgezeigt, dass er sich in dieser nicht gänzlich als göttlich-lebendig lesen kann. Erst wenn eine Annäherung an den geheimnis- und kraftvollen Sitz der Sehnsucht (das Herz als körperliches Symbol des menschlichen *Wesenskerns*<sup>295</sup>) gelingt kommt auch dieser als deutendes Ich in die Sprache. In ihm generiert sich der Wunsch zu wandern. Die Bewegung des Göttlich-Lebendigen, das nun nicht in seinem Gehalt verweist, sondern als Bild dem deutenden Ich zum Verweis geworden ist, drückt sich als Wunsch aus. Von der Bewegung her verweist ein Wandern vage auf das Schweifern von Ross und Hirsch in der Horizontale. Mit auf die Gipfel ist aber zugleich die mögliche Bewegung nach oben angezeigt. Im Angesicht eines *hohen* Bildes kann sich die Horizontale wieder nach oben hin öffnen und das in der Weise, dass es das ganze Ich in dessen Regungen und Wünschen mit hineinnimmt. Die ab den Tieren in der Regel gebrochen in einen Körperteil ausgelagerte Bewegung nach oben nimmt, sobald sie in einen Wunsch transformiert ist, das ganze Ich in Anspruch und ermöglicht ihm das Hinauf-Wandern. Im Wunsch transformiert sich die Pfadlosigkeit des Spiels als Ergreifens einer Möglichkeit erneut in eine raum-zeitliche Richtung.

---

<sup>292</sup> Zur Interpretation gibt sich im 5. Vers auch das *auch* auf. Zum einen kann es bedeuten, dass sowohl Haupt als auch Herz sich zu den Vögeln hinaufsehen. Zum anderen ist auch zulässig, neben dem hier benannten, sich hinaufsehenden Herzen des Ichs andere sehnsuchtsvolle Herzen zu vermuten. Der Deutungsspielraum darf offen gelassen werden.

<sup>293</sup> Schottmann, Hans-Heinrich: *Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins*, 2. Aufl., Bonn: H. Bouvier und Co. 1962, S. 176. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 14)

<sup>294</sup> vgl. ebd.

<sup>295</sup> Zur Bezeichnung *Wesenskern* vgl. Fußnote 249.

Die Ausgestaltung des Wunsches erfolgt dabei am Maßstab einer mythologischen Gestalt. Das wandernde Ich<sup>296</sup> ruft nach dem mythologischen Adler<sup>297</sup>. Dieser wird dem Ich zum Wie-Vergleich seines Wunsches. So findet sich auch in der Struktur der letzten beiden Verse eine bemerkenswerte parallele syntaktische Bauweise. Sie setzt ein bei einer Verortung des Wunsches, geht über zu dessen angestrebten Ort und bringt dann denjenigen ins Spiel, an dem sich das Ganze ereignet.

Mythos	Wunsch
einst	aus der Gefangenschaft
in die Arme des Zeus	in des Äthers Halle
den seligen Knaben	mich
trage	

Der Mythos ist zeitlich im *Einst* verortet. Er zielt auf die Arme des Zeus (die zurück auf die Arme der Mutter verweisen) und der Getragene ist der selige Knabe. Der Wunsch geht aus von einer Gefangenschaft, zielt auf des Äthers Hallen (als paradoxal begrenzter Ort des Wohnens und des Spiels) und der Getragene ist der Wünschende selbst. Im Verb *tragen* sind Mythos und Ruf verbunden.

Dass Ganymed von Zeus entführt wurde ist dem sprachlichen Bild sekundär. Im Zentrum steht die Emporhebung durch den Adler, die das Ich als einen Akt der Befreiung interpretiert und als Wunsch im Ruf an den Adler<sup>298</sup> konkretisiert. Die Möglichkeit des Ich, von dem Adler wahrgenommen zu werden, scheint ob dessen Charakterisierung als eilend gering zu sein. Doch verneint das Ich im Ruf implizit die Möglichkeit, eigenmächtig in des Äthers Hallen aufsteigen zu können. Es sehnt sich nach der Vermittlung des mythologischen Adlers. Ist zwar das Wandern zu den Gipfeln der Alpen in seiner gebrochenen Bildhaftigkeit und in seiner Wunschstruktur dem Vermögen des Ich nicht unmittelbar zuschreibbar, wird es doch als zumindest im Wunsch mögliche Aktivität, als Ergreifen einer Möglichkeit, versprachlicht. Für den Weg zu des Äthers Hallen bedarf es jedoch eines Emporgehobenwerdens durch den Adler und also eines in gewisser Weise gnadenhaften Akts (tragen). So kann die als

<sup>296</sup> Dieses taucht auch im Gedicht *Der Wanderer* auf.

<sup>297</sup> Der Knabe Ganymed aus dem trojanischen Königsgeschlecht wurde von Zeus in der Gestalt eines Adlers oder auch, in anderen Versionen, durch dessen Adler entführt. - vgl. [http://universal\\_lexikon.deacademic.com/82207/Ganymed](http://universal_lexikon.deacademic.com/82207/Ganymed) (29.1.2015)

<sup>298</sup> Seit jeher in der griechischen Mythenwelt dem Göttervater Zeus zugeordnet drückt der Adler eine besondere Nähe zum Göttlichen aus. Des weiteren symbolisiert er gerade in christlicher Ikonografie ein Geschehen der Wiedergeburt. - vgl. *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik*, hrsg. v. Emil Peters, Köln: Anaconda 2013, S. 35.

Wunsch im Angesicht eines treffenden Bildes generierte Emporhebung wiederum nur in einer Relecture des Mythologischen gestaltet werden, das auf eine erinnerbare Vorzeit verweist. Der Wunsch als Relecture ist von einer vorgängigen Erzählung getragen. Ein intentionales und unmittelbares Aufgehen in den ewigen Hallen vermag aber auch er nicht zu gewährleisten.

### 5.3.6. In die Meersflut (Sechste und siebte Strophe)

Trotzdem: Könnte die im Wunsch erkannte Bedürftigkeit und Heimatlosigkeit in jenem nicht auch Ruhe finden? Die in der fünften Strophe angetroffene friedliche Grundstimmung erklärt sich aus der Unentschiedenheit dieser Frage. Die letzte Strophe hatte ein göttlich-lebendiges Bild gestaltet, in dessen pfadlosem Angesicht das Ich wieder erwachen und dessen Herz als wesenhaft sich sehndend gestaltet werden konnte. Zudem hatte sich eine horizontal-vertikale Bewegung eröffnet, die in der Relecture einer mythologischen Erzählung sogar eine Emporhebung zumindest als im Wunsch ergriffene Möglichkeit zu lesen erlaubt hatte. Hätte nicht im Angesicht der Pfadlosigkeit (Freiheit) eine raum-zeitliche Richtung erwachsen können, die sich gar als Erfüllung gestalten lässt?

Mit einem abermaligen Blick auf Hölderlins Hyperion lässt sich dies verneinen. Die unmittelbare Erfüllung des Wunsches hätte die Bedürftigkeit des Menschen und hierin seine Freiheit nicht zur Erfahrung gemacht. „Was ist Verlust, wenn so der Mensch in seiner Welt sich findet?“<sup>299</sup>, fragt Hyperion. Es sei die Liebe, die den Menschen immer wieder aus seiner Welt, in der, als erfüllter, Einsamkeit drohe, her austreibe. Das sei allerdings nicht auf das Schicksal rückführbar.

„...Aber sage nur niemand, daß uns das Schicksal trenne! Wir sinds, wir! wir haben unsre Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten, in die kalte Fremde irgend einer andern Welt zu stürzen (...). Ach! für des Menschen wilde Brust ist keine Heimat möglich...“<sup>300</sup>

So markiert der augenfällige Wechsel vom Ich auf das Wir in der siebten Strophe eine für den Menschen konstitutive radikale Lust nach fremden Welten, die nicht auf

---

<sup>299</sup> Hölderlin: Hyperion, S. 17.

<sup>300</sup> ebd., S. 17-18.

eine außerhalb seiner wirkende Macht des Schicksals rückführbar ist<sup>301</sup>. War bislang von *ringen, streben, suchen, ausstrecken, verlangen, begehren, geheimer Liebe, gewaltigem Sehnen* die Rede, generiert in der sechsten Strophe erstmals die *Lust* ein in die Horizontale sich ausbreitendes Treiben. Dieses versteht sich zwar wieder vom Äther her und kennt ein verheißenes Ziel (des Äthers Gärten). Es ist als Bewegung aber dennoch ziellos, worin es an die hin und wieder streifenden edlen Tiere der fünften Strophe erinnert. Hatte sich dem Menschen zwar durch die Vögel ein Bild eines möglichen Lebens im Zeichen des Göttlichen eröffnet und hierin eine Freiheit des Wohnens und des Spiels, konnte er diese verheißene Pfadlosigkeit bislang lediglich als törichtes Treiben realisieren. Im Treiben sind die Bewegungen der Tiere, die Pfadlosigkeit der Vögel und überhaupt das gesamte Sprachmaterial der vorangegangenen Strophen aufgegriffen und in das Bild einer fundamentalen Heimatlosigkeit des Menschen transformiert.

Das zeigt sich zum Beispiel daran, dass wandern - in der fünften Strophe eine gleichermaßen horizontale wie vertikale Bewegung - sich in der sechsten Strophe auf das Durchmessen des Bodens und der Zonen der Erd beschränkt. Nach vergeblicher Transformation wird es außerdem in der siebten Strophe zur Charakterisierung des Menschen als wanderndes Schiff verwendet, worin sein (gängiger) semantischer Gehalt negiert ist<sup>302</sup>. Ebenso wird nicht mehr nach oben gesucht, wie die Pflanze dies in der dritten Strophe getan hatte, sondern in die Breite. Das treibt nimmt die Idee eines organischen Wachstum, welche die Strophen durchzogen hatte, auf und bezieht es im Aufgreifen eines ebenso bekannten personalen Moments auf das Wir. Und nicht zuletzt hat sich das freudige Wachstum nach oben in ein irrendes Treiben umher transformiert.

In der Transformation des Sprachmaterials in der *Lust* wird dem Menschen seine Heimatlosigkeit zur Erfahrung. Dies umfasst auch den in den vorangegangenen Strophen zutagegetreten Zweifel an der sprachlichen Bezeichenbarkeit des Göttlich-Lebendigen. Das Zusammenlesen der parallel gestalteten vierten und sechsten Strophe zeigt die Verquickung von Motiv und Sprachzweifel auf.

---

<sup>301</sup> Verstärkt wird dies durch die Wendungen: treiben wir uns umher und breiten wir über den Boden uns aus.

<sup>302</sup> Vielleicht wird aber gerade hierin eine neue Bedeutung möglich. Es lässt sich vermuten, dass sich schon hier die Offenbarung der letzten Strophe ankündigt.

4	6
Stolz verachtet den Boden das Roß	Töricht treiben wir uns umher
wie gebogener Stahl strebt	wie die irrende Rebe
In die Höhe sein Hals	Wenn ihr der Stab gebriecht
mit der Hufe berührt es den Sand kaum	woran zum Himmel sie aufwächst

Beide Strophen verweisen durch ihren Auftakt, der mit einem Adverb beginnt und auf ein wie zusteuert, auf den Beginn der ersten Strophe. Sie lesen deren Treu und freundlich, wie du mit. Wo aber in der ersten Strophe die Referenz mit du unmittelbar gegeben war, wurden in der vierten und sechsten Strophe die Vergleiche ausführlicher. Diese Ausdehnung der Maßstäbe verdeutlicht die grundlegende Schwierigkeit, einen Maßstab überhaupt zu bezeichnen. Der erste (Du) hatte das Ich zur Relecture einer göttlich-lebendigen Natur geführt. Dem Ross hatte der Hals als Stab des *Auf*-gezogen-Werdens gedient. Nun ist dem Menschen der Stab in die Höhe<sup>303</sup> gebrochen<sup>304</sup>. Gebrochen ist damit auch der Vergleich, der den Maßstab für das Wesenhafte, das freudige Wachstum, abgegeben hatte<sup>305</sup>. Der Mensch ist nicht in der Lage, sich vom Bild der wachsenden Rebe her zu verstehen, die ihm zur irrenden Rebe geworden ist<sup>306</sup>.

Die Radikalität der Transformation all dieser sprachlichen Bilder, wie zum Beispiel der Umkehrung des freudigen Wachstums in die treibende Lust, wird durch das Wort vergebens unterstrichen. Dieses bezeichnet die Vergeblichkeit der Relecture, die nicht in die Lektüre eines Göttlich-Lebendigen des Menschen einmünden kann. Sogar O Vater Äther kann als Sprachmaterial der Vergeblichkeit gelesen werden. Denn einerseits öffnet sich die Stimme wieder zu ihm, geschieht wieder ein Anspruch, aber er generiert nicht eine ätherische Lesart des Menschen als freudig wachsend oder göttlich-lebendig. Die Tatsache, dass sich vergebens syntaktisch auf mehreres

---

<sup>303</sup> Der Stab ist übrigens nicht erst herzustellen, damit die Rose zum Himmel aufwachsen kann, sondern in der Bewegung der Rose enthalten.

<sup>304</sup> Das ihr im zweiten Vers führt wie im ersten Vers eine zusätzliche Selbstreflexivität ein, die das Gebrechen stark in die Nähe des Subjekts bringt.

<sup>305</sup> Der letzte tragende Vergleich hatte sich in der vorangegangenen Strophe mythologisch im Einst konstituiert. Sobald sich der Vergleich im Bezug auf den Menschen als präsentischer zeigt, bricht er insofern, als er nur die Negation des Wachsens in einem zweifach vergeblichen Bild (irrende Rebe, brechender Stab) bezeichnen kann.

<sup>306</sup> Dennoch eignet dem Bild ein Gehalt des Wachsens, drückt wenn doch eine Potentialität des Brechens aus. Zudem hatte die dritte Strophe in der Befreiung des Samens aus der Hülle ein anderes Brechen gezeigt. Diese Dimensionen machen den Bruch der sechsten Strophe sicherlich schillernder.



beziehen kann - auf die Lust, auf das Wohnen oder das Objekt des Wohnens - gibt in der Vergeblichkeit der eindeutigen Zuordnung jener selbst die Form.

Es fällt auf, dass das den Wunsch generierende Zeichen sich von seinem Ort her (als des Äthers Hallen oben, maßstablos) sich radikal von denjenigen Orten unterscheidet, wohin nun die Lust den Menschen zieht. Der Mensch strebt in ihr nicht nach der Pfadlosigkeit der Vögel in den Hallen. Diese bleibt eine für jemand anderen, eben die Vögel, abgelesene. Nur so kann sie sich auch als frei zeigen und zur Verheißung von Freiheit werden. Die Orte der Lust sind demgegenüber stets freier im Vergleich zu anderen Orten, wohin die Lust den Menschen zieht. Diese verheißt Gärten<sup>307</sup> und Küsten, führt in die Zonen der Erd' und ins Meer<sup>308</sup>. Gerade die Wendung Durch die Zonen der Erd in der siebten Strophe kann als erneuter Versuch der ätherischen Lektüre der Welt in der Lust betrachtet werden, die nach einem Garten<sup>309</sup>, das heißt einer Ordnung, die wieder einen Maßstab für das Aufwachsen des Menschen gewährt, verlangt. Mit diesem steht die Lektüre der Natur letztgültig auf dem Spiel. Die im letzten Vers der siebten Strophe in der Sehnsucht des Wirs angezielten Gärten sind die Chiffre für eine erneuerte, göttlich-lebendige Natur, derer sich der Mensch zugehörig wissen kann. Auch Diotima führt Hyperion im Angesicht des zerstörten Athens wieder *unter die Farben des Lebens* in die Gärten:

„Guter Hyperion! rief Diotima (...). Komm hinaus! ins Grüne! unter die Farben des Lebens! das wird die wohl tun. / Wir gingen hinaus in die nahegelegenen Gärten.“<sup>310</sup>

Wo die Lust der sechsten Strophe wieder in die Horizontale treibt, wird sie in der siebten Strophe noch radikaler gestaltet. Sie zeigt sich als ambivalentes Wechselspiel

---

<sup>307</sup> Als Gärten Vater Äthers ist der Ort anders bestimmt als die Hallen Vater Äthers. Gleich diesen ist den Gärten aber auch die Möglichkeit des Wohnens eingeschrieben. So enthebt der Garten den Bereich des Himmlischen einer Identifikation mit den gleichsam luftigen Hallen. Der jeweilige sprachliche Kontext und die Variation der Redegesten hatte es noch an keiner Stelle des Gedichts möglich gemacht, Vater Äther direkt in den Blick zu nehmen. Begriffen wurde er vielmehr in seinen Aus- und Einwirkungen und in den darob zu lesende Bewegung der Natur, der Tiere und der Menschen, die alle sich auf einen paradoxalen ANDERS-Ort hin ausgerichtet hatten. Gärten und Hallen sind also nicht als gleichwertige Abbildungsversuche eines solchen zu kategorisieren, sondern in ihren Unterschieden - die Halle als Nicht-Garten-Sein und der Garten als Nicht-Halle-Sein - zu bewahren.

<sup>308</sup> Es wäre zu fragen, ob sich heute auch des Äthers Hallen als Ort der Lust dichten ließen. Schließlich hat sich der Mensch in den letzten 150 Jahren auch den Luftraum erschlossen.

<sup>309</sup> Gärten geben der Natur einen menschlichen Maßstab. Sie enthalten Stäbe, an denen die Rebe zum Himmlischen aufwachsen kann. Gerade hierin sind sie in der vergeblichen Lust des Äthers Gärten.

<sup>310</sup> Hölderlin: Hyperion, S. 96.

unterschiedlicher Kräfte, das nicht einfach im Geschehen des Brechens des natürlichen Maßstabs im Bild der irrenden Rebe und im darob sich ausbreitenden Wandern ausgedrückt werden kann. Ihre Konstitution als Oszillation zwischen Befriedung im Angesicht eines gestillten Wunsches und eines auf Erfüllung gehenden Verlangens<sup>311</sup> sind in den Zonen der Erd nicht gestaltbar. Das Wir stürzt sich ins Meer, deren Woge die für die Lust konstitutive Befriedung in ihrer gleichzeitigen Nicht-Befriedung zu bezeichnen vermag. Der Meergott ist dabei die momentane Gestalt der auf das Göttliche sich richtenden Sehnsucht und seine Kräfte erlauben das Freuen des Herzens, steigern jedoch auch die Sehnsucht nach dem tieferen Ozean. War die lustgetriebene Suche nach einem maßstäblichen Ort des Gartens in der siebten Strophe bis an die Grenzen der Erde gegangen, lotet sie in der siebten Strophe das ihr zu Durchmessende bis zu den Grenzen der Tiefe auf.

Hatte der Wunsch zwar in der Horizontale eine Vertikale in Gestalt der Tiefe aufgetan, übersteigt die Lust des Menschen eine potentielle im Wunsch mögliche, dauerhafte Befriedung. Der Mensch fühlt sich im Wunsch nicht zu Hause, er lechzt nach einer nicht nur in der Relecture eines mythologischen Geschehens zu versprachlichenden Erfüllung. Er war im Wunsch wieder zur Sprache gekommen, aber die Lust nach Erfüllung, deren Wogen nicht in abstrakter Ferne, sondern Erfahrungen am Körper (Kiel) sind, treibt ihn in die vergebliche Heimatlosigkeit. Der Mensch kann ohne die ätherische Spiegelfläche nicht leben, die ihm abhanden gekommen war. Hatte sich ihm zwar so erst Freiheit als Pfadlosigkeit verheißen, treibt es ihn nun zurück in die Sehnsucht nach einer zutiefst körperlichen Erfahrung des Äthers, die in der Lust als Woge erreicht und zugleich wieder verlassen bzw. überstiegen werden will.

Die Zonen der Erde verflüssigen sich und werden zur *Meersflut* - der Nektar kehrt im Flüssigen zurück. Das Meer gibt als Steigerung der Spiegelflächen der vergangenen Strophen eine maximale Spiegelfläche an, die aber ob ihrer Größe für den Menschen nicht überschaubar ist. In der Woge als Tiefe erfahren zeigt das *dort* die Richtung für die diese wieder übersteigende Ferne an<sup>312</sup>. Die Erfahrungen des Wunsches der

---

<sup>311</sup> vgl. [www.duden.de](http://www.duden.de) (27.1.2015)

<sup>312</sup> Das dort rückt das Treiben, selbst wenn es als ein zielgerichtetes gedacht werden könnte, in eine unerreichbare Ferne. Es markiert vielleicht den Ort, an dem ein Wohin-Treiben in irgendeiner Form möglich wäre. Doch verbindet es das Wohin des Treibens nicht mit dem da des Wunsches.

fünften Strophe aufgreifend ruft das Wir nach einer Gestalt, die das Schiff an die *goldnen Küsten* zu treiben vermag. Es ist wiederum ein Ruf nach einer personalen Handlung am Menschen als treibendem, der Lust sich selbst ausgesetzt habendem Schiff und hierin die Erkenntnis, dass die *goldnen Küsten* als die Woge übersteigende Verheißung der siebten Strophe nicht intentional, nicht durch den Menschen erreicht werden können. Der Mensch als wanderndes Schiff ist zum körperlich Suchenden nach der maximalen Spiegelfläche für die Lesart des Göttlich-Lebendigen seiner selbst geworden. Die beiden Strophen zerdehnen die Lesefläche auf ein Maximales und rücken das Göttliche in eine unerreichbare, in der Relecture nicht beizukommende Entfernung. Diese Zerdehnung alles Messbaren wird zugleich zum Grenzpunkt der Gedichtinterpretation. Sie kann aber auch zum Ort von Offenbarung werden. Denn obgleich der letzte Vers eine sinnvolle Lektüre verunmöglicht, spiegelt sich im Gold<sup>313</sup> der Glanz Vater Äthers wieder. Das Göttlich-Lebendige kehrt vielleicht im vergeblichen Durchgang durch die wogende Spiegelfläche des Meeres wieder zurück.

### 5.3.7. Aber indes (Achte Strophe)

#### 5.3.7.1. Sehnsuchtsbild und Kommunikationsraum

Nachdem es sich über die Lust des Wirs seiner eigenen angenähert hat, kehrt das Ich in der achten Strophe wieder zurück. Die Ouvertüre hatte ihm zwar gleich zu Beginn in der Erinnerung eine Annäherung an seine Endlichkeit erlaubt<sup>314</sup>. Aber erst nachdem die letzten beiden Strophen der Sehnsucht als ambivalenter Lust in ihrer Tiefe und Breite auf den Grund gegangen sind, kann das Göttliche im Bezug auf den Menschen als dessen Lebendiges zur Sprache kommen. Nun ist es dem Ich möglich, seine zur Erfahrung gewordene Sehnsucht im Ergreifen eines neuen Maßstabs hinauf, der auf ANDERES in bleibender Distanz verweist, zu dichten. Seine radikale Heimatlosigkeit als sein unhintergebares Verwiesensein auf eine ihm vorgängige Bedeutung wird als dämmernde Ferne gestalthaft. Insofern eine solche nur in ihrer gleichzeitigen Abwesenheit anwesen kann, haben wir es mit einem zutiefst

---

<sup>313</sup> Im nur wenig visuell gestalteten Gedicht ist zum ersten Mal eine Farbe explizit benannt. In ihr spiegelt sich wohl der Glanz der Fläche des Stromes, der bereits den Fischen im Verlassen ihrer Heimstatt die Küsten verheißen hat.

<sup>314</sup> vgl. Kreuzer: Zeit, Sprache, Erinnerung, S. 152.

dialektischen Bild zu tun. Die Ferne umfängt ihrerseits fremde Gestad, welche wiederum von einer bläulichen Woge<sup>315</sup> umschlossen sind.

Dieses dreifache Umfängen- und Gebrochensein wird nun zum Bild der menschlichen Sehnsucht. Mit den Vögeln war eine notwendige Distanz zum Bild aufgebrochen und hatte sich die Freiheit des Menschen als Pfadlosigkeit gezeigt. Doch die Sehnsucht war dort noch nicht als Erfahrung gestalthaft geworden. Das Ich konnte in Bezug auf das im Menschlichen wahrgenommene Göttlich-Lebendige noch keinen treffenden Ausdruck generieren. Erst das dreifach gebrochene Sehnsuchtsbild der achten Strophe enthält die Breite und Tiefe der erfahrenen Lust, die sich auf ein auch körperliches Aufgehen im Bild gerichtet hatte, kann nun aber auch, indem sie diese übersteigt, ein maßstabgebendes *hinauf* dichten. Es verortet das Woraufhin der Sehnsucht in einer nicht beizukommenden, aber dennoch dämmernden Ferne, die jedwedes, treffendes Bild für das Göttlich-Lebendige im Menschen umschließen und hierin entrücken und transformieren muss<sup>316</sup>.

Die Entrückung des Sehnsuchtsortes als Bild, die dem Menschen nun auch die letzte, wogende Spiegelfläche genommen hat, erlaubt nun erst die sprachliche Manifestation einer kategorialen Offenbarung, die mit Beginn der letzte Strophe durch Aber indes eingeleitet wird. Dieses verweist in Anbetracht der Ähnlichkeit des Strophenauftakts zu bereits begegneten Aber-Wendungen des Gedichts<sup>317</sup> auf die Treue Vater Äthers, die sich in der Ouvertüre am Maßstab des Du entfaltet und sich über das Gedicht hinweg erhalten hatte. Die Gestaltung der *Aber* hielt eine personale Beziehung zum Vater aufrecht, die von diesem selbst kommt und in der ersten Strophe als seine Qualität erkannt worden war. So wird Aber indes ab dem dritten Vers als einen Gliedsatz einleitend erkannt, der wiederum einen Gliedsatz nach sich zieht. Hatte sich die Treue Vater Äthers über die Verse des Gedichts ausgedehnt, wird diese Ausdehnung in der achten Strophe in komprimierter Form nachvollzogen. Die Treue des Äthers kommt hier neu und erfahrungsgesättigt in den Blick.

Indes betont diese, bringt aber vor allem den Menschen (*ich*) in seiner fortlaufenden, auf die Treue des Äthers bezogenen Sehnsucht ins Spiel. Als Synonym

---

<sup>315</sup> ..., die auf die unendliche Woge der siebten Strophe zurückverweist, wo sie als momenthafte körperliche Verheißung der Erfüllung der Lust gestaltet worden war.

<sup>316</sup> vgl. die Transformationen der Meersflut und der Gärten.

<sup>317</sup> Aber des Äthers Lieblinge oder Aber du nährst.

zu *inzwischen, unterdes, währenddessen* deutet das Wort eine Gleichzeitigkeit an. Als Synonym zu *andererseits, dagegen, hingegen* verweist es zugleich auf eine Abgrenzung. Indes grenzt die Sehnsucht der achten Strophe von den Erfahrungen der vorangegangenen Strophen ab, aber es negiert diese nicht. Die abgrenzende Übersteigerung wird zur erfahrungsgesättigten Gleichzeitigkeit von Sehnsucht und Offenbarung. Während des Sehns, aber nicht als Sehnen geschieht Offenbarung. Die zwei Bedeutungsebenen von *indes* geben keinen Zeitpunkt für dieselbe an, die nun wiederum als Relecture dem Ich zuteil wird.

Der Text greift hierfür ein klassisches, biblisches Offenbarungsbild auf. Es handelt sich um eine Szene aus dem Ersten Buch der Könige, Kapitel 19, Vers 11-13.

Es sprach:  
Heraus,  
steh hin auf den Berg vor MEIN Antlitz!  
Da  
vorüberfahrend ER:  
Ein Sturmbräus, groß und heftig,  
Berge spellend, Felsen malmend,  
her vor SEINEM Antlitz:  
ER im Sturme nicht -  
und nach dem Sturm ein Beben:  
ER im Beben nicht -  
und nach dem Beben ein Feuer:  
ER im Feuer nicht -  
aber nach dem Feuer  
eine Stimme verschwebenden Schweigens.  
Es geschah, als Eljahu es hörte...<sup>318</sup>

Die Einheitsübersetzung gibt die *Stimme verschwebenden Schweigens* als *Säuseln* wieder. Es lässt sich also vermuten, dass *An den Äther* 1Kön 19 in mehrerer Hinsicht mitliest. Tatsächlich verbinden das Gedicht und die Bibelstelle ihre Ausgestaltungen eines Kommunikationsraums. Die biblische Offenbarungsszene wird von Dialogen zwischen Elija und Gott umrahmt. Hierin ist es Gott durch die Dialoge möglich, aus den gewaltigen Erscheinungen Feuer, Sturm und Erdbeben herauszutreten und zur verständlichen Stimme für Elija zu werden.<sup>319</sup> Auch die Offenbarung des Äthers weiß sich in einen Kommunikationsraum eingebettet, der auf einem langen Weg,

---

<sup>318</sup> 1Kön 19, 11-13, Übersetzung nach Buber-Rosenzweig, S. 406.

<sup>319</sup> vgl. Hentschel, Georg: 1 Könige, Würzburg: Echter 1984, S. 117-118 (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 10) sowie Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hrsg. v. Erich Zenger, 3. durchges. Aufl., Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2004, S. 611.

vergleichbar mit Elijas Wüstenwanderung, errungen worden war. Der Äther tritt, je deutlicher sich ein möglicher Kommunikationsraum konturiert, zusehends aus den Spiegelflächen heraus. Das Ich verabschiedet diese<sup>320</sup>, um in einem solchen Kommunikationsraum den Äther im Bezug auf das Göttlich-Lebendige des Menschen erkennen zu können<sup>321</sup>. So ist die Qualität der Ankunft maßgeblich durch die entwickelte Vergeblichkeit einer eindeutigen bildlichen Bedeutsamkeit bestimmt. Die Strophen haben zu einem Bildverlust geführt und auch die Möglichkeit von Nektarflächen als Spiegelflächen radikal in Zweifel gezogen. Heimat war zuerst in Flüssigem gesucht worden, sodann als Heimat gesetzt, aber ab der dritten Strophe zusehends negiert worden. Dann war Heimat in luftigen Höhen als Bild in Distanz erschienen und schließlich hatten sich alle Bilder zu einer radikalen Heimatlosigkeit in der Lust geformt.

Nun geschieht die Transformation in etwas ganz anderes, nämlich in ein akustisches Ereignis. Die Relecture der zuvor herausgearbeiteten Transformation wird in der Zerdehnung der letzten beiden Strophen auf die Spitze getrieben. Der Bildverlust ist so radikal, dass es gilt, einen neuen Sinn zu beanspruchen und Offenbarung im Angesicht der bildlich dämmernden, erahnenden Sehnsucht als diese noch einmal übersteigendes und hierin akustisches Ereignis zu deuten. Ist es Elija nicht möglich, in den gewaltigen Zeichen Erdbeben, Sturm und Feuer Gott zu erkennen, kann in *An den Äther* erst der Bildverlust als radikaler Verlust von Eindeutigkeit zur säuselnden Offenbarung Gottes führen. In der Bibelübersetzung von Buber-Rosenzweig ist das hebräische Wort als *Stimme verschwebenden Schweigens* übersetzt, was die besondere Qualität der Offenbarung angibt, die sich erst da vernehmen lässt, wo sie nicht eindeutig vernehmbar ist. Erst jetzt zeigt sich in aller Radikalität, dass der Äther im ganzen Gedicht geschwiegen hatte. Das lyrische Ich

---

<sup>320</sup> Von einer Verabschiedung kann hier nur insofern gesprochen werden, als eine solche nicht ein punktuell Verlassen, sondern einen Prozess von Näherung und Entfernung bezeichnet. Einen solchen hat zum Beispiel Friederike Mayröcker in *Die Abschiede* als Liebeserzählung dichterisch gestaltet. Dort heißt es unter anderem: „...ein behutsames sanft-versteckhaftes Näherkommen, ein beinahes Flüstern..ein Geriesel der Sprache...“ - Mayröcker, Friederike: *Die Abschiede*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 103.

<sup>321</sup> Zu Verabschiedung/Verlust von Bildern und Projektionsflächen vgl. Appel, Kurt: *Gott-Mensch-Zeit. Geschichtsphilosophisch-Theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil*, in: Appel, Kurt: *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel, Musil, Hölderlin und Lacan*, erscheint 2015.

wird in der Empfindung eines Säuselns das Schweigen Gottes gewahr, worin der Kommunikationsraum auf eine mögliche Antwort hin eröffnet ist.

Dieser hatte sich ab dem Wunsch des Ich bereits herausgebildet. Dort hieß es: Ich möchte *rufen*. Schon dort war es um ein Entlassen der Sehnsucht in einen akustischen Raum gegangen, der ein Echo ermöglicht und überhaupt erst eine Antwort. Das mythologische Bild des Adlers hatte dort aber eine Antwort auf den Ruf noch verstellt. Und im letzten hat keine der Bewegungen der vorangegangenen Strophen eine Antwort ermöglicht, ging es doch um ein Aufgehen in einem Bild und einer körperlichen Erfahrung. Erst hier, in der letzten Strophe, wird die Herabkunft im offenen Kommunikationsraum zur wahrnehmbaren Antwort und gelingenden Relecture der Treue. Sie geschieht säuselnd, aber nicht *im* Säuseln. Das wäre bereits wieder eine zu starke Eindeutigkeit und, wenngleich akustisch, Sprach-Bild. Säuseln liest die Zärtlichkeit Vater Äthers erneut und ermöglicht dem Ich dessen Gegenwärtigsein in der dreifach gebrochenen und hierin die Freiheit der Distanz fortschreibenden Sehnsucht.

Das Ich ist im Kommunikationsraum gegenwärtig. Bereits mit Rahner konnte im zweiten Kapitel der Mensch als das Ereignis der Offenbarung Gottes gelesen werden. Und auch in 1 Kön 19 war zusehends der Mensch Elia als Empfänger der Offenbarung in den Blick gekommen. Er musste das Zeichen deuten und es bedurfte eines Zeichens, das ihm zu deuten möglich ist und ihn als Ganzen in Anspruch nimmt. In *An den Äther* hatten die Bilder der Orte, auf die sich Sehnsucht und Lust gerichtet hatten, die Lektüre des Göttlich-Lebendigen entweder im Absehen vom Menschen oder für jemand anderen abgelesen. Kam der Mensch als wünschender, sehrender, lustgetriebener in den Blick hatte es keinen Ort gegeben, zu dem sich der Mensch hinwenden hätte können. Das Meer war zu groß, um dem Menschen in seinem tiefsten Sein deutbar zu sein. Die letzte Strophe figuriert so eine Zurücknahme und hierin eine notwendige Sänftigung. In der Eröffnung des Kommunikationsraumes und Gewährwerdung des zuvor implizit mitgeschriebenen und mitgelesenen Schweigen Gottes, wird im Säuseln eine Richtung möglich und mit ihr ein Ort. Das Ich weiß sich unvermittelt an einem Ort vergegenwärtigt, den es nicht als erreichten betrachten kann. Denn die Vergegenwärtigung geschieht, wie vorweggenommen, *indes* das Ich sich in eine unbestimmte Ferne sehnt. *Herab* gibt im Kontrast zum *hinauf* diese Bruchstelle wieder.

### 5.3.7.2. Kritik an einer Theorie der Erfüllung<sup>322</sup>

Es wäre ein Leichtes, die in der letzten Strophe ausgestaltete kategoriale Offenbarung nun als Erfüllung zu deuten. In der einzigen dieser Arbeit vorliegenden ausführlicheren Gedichtinterpretation von Rudolf Malter von 1966 wird dies getan. Malter findet in der Herabkunft des Äthers die „Tatsächlichkeit des erfüllten Lebens“<sup>323</sup> ausgedrückt. Diese Feststellung resultiert notwendigerweise aus seiner Betrachtung des Gedichts als Hindurchgang „des sich um seine Erfüllung sorgenden Subjekts“<sup>324</sup> durch die Erfahrung des Erfüllenden als uneinholbare Ferne.

„...Indem (...) das Erfüllende hinausverlegt wird in ein abstrakt-räumliches Unendliches, das uneinholbar bleibt - daher geschieht die Erfüllung ohne Übergang - wird dem Subjekt hic et nunc, ohne realen Aufbruch, die ersehnte Erfüllung, in der die Sehnsucht verschwindet, zuteil.“<sup>325</sup>

Für Malter ist die *Schlusskadenz* eine dichterische Ausgestaltung einer dem Subjekt gewiss werdenden, *realen* Erfüllung. Das aber deutet er als Verweigerung eines Übergangs von Sehnsucht in Erfüllung. Gleichwohl geht diese aus der Bewusstwerdung einer *schlechten Unendlichkeit* hervor. Räumt Malter zwar an späterer Stelle ein, dass Hölderlin nicht genauer ausführt, was unter *erfülltem Leben* zu verstehen sei, bildet die Kategorie der Erfüllung dennoch die Grundthese seiner Deutung. Das kann jedoch angefragt werden, vor allem unter besonderer Berücksichtigung der konkreten sprachlichen Ausgestaltung der *Schlusskadenz*, die sich einer geschlossenen Deutung als *Erfüllung* verweigert.

Zum einen ist fraglich, ob der Text ohne weiteres auf ein Zu-sich-selbst-Finden des Subjekts, das als Moment des Ganzen aus demselben heraustritt, sich somit von diesem entfremdet und erst im Hindurchgang durch diese Entfremdung in den befriedeten Zustand präsenten, totalen Erfüllteins<sup>326</sup> eintritt, fokussiert werden kann. Eine solche Deutung würde eine durchgängige Selbstbezüglichkeit des lyrischen

---

<sup>322</sup> Da im Folgenden die Interpretation vor den Wirkstrukturen in einer Konklusion gipfeln soll, erweist sich ein Blick auf einen anderen Interpretationsgang als Kontrastfolie als sinnvoll.

<sup>323</sup> Malter, Rudolf: Hölderlins Gedicht „An den Äther“. Versuch einer Deutung, in: Malter, Rudolf/Brandstetter, Alois (Hg.): Saarbrücker Beiträge zur Ästhetik, Kommissionsverlag Buchhandlung der Saarbrücker Zeitung: Saarbrücken 1966, S. 31.

<sup>324</sup> ebd.

<sup>325</sup> ebd.

<sup>326</sup> vgl. ebd., S. 37.



Subjekts bzw. Bezüglichkeit auf dessen subjektive Erfahrung voraussetzen, die in der dafür notwendigen Kohärenz im Text nicht auszumachen ist. Eine alleinige Verlagerung in die Erfahrung eines *partikularen Subjekts* läuft Gefahr, Wirklichkeit einseitig in eine subjektive Wirklichkeit kollabieren zu lassen.

Zum anderen ist das Gedicht bar jedes Begriffs der Erfüllung, wohingegen ein Sehnen explizit genannt und ausdifferenziert wird. Als aneinander gekoppeltes Begriffspaar ist Sehnsucht-Erfüllung nicht im Text selbst präsent, sondern vor allem in der Deutung Malters. Dass aber Sehnsucht nicht notwendigerweise entweder in reale Erfüllung oder in Nicht-Erfüllung mündet, muss zumindest als Möglichkeit im Blick behalten werden. So ist im vorletzten Vers der achten Strophe auch die Rede von *Sänftigung*, die nicht ohne weiteres mit Erfüllung gleichgesetzt werden kann. In diesem Zusammenhang gilt es zuvorderst die Frage zu stellen, in welcher Bedeutung das Wort zuvor im Kontext der Schlusskadenz zu begreifen ist. Verweist es tatsächlich - so wie Malter zu argumentieren scheint - auf den Ausgangspunkt des sich zuvor noch als im Ganzen integriert wissenden Subjekts vor dem Prozess seiner Entfremdung, in dem es als selbstständiges Subjekt dem Ganzen gegenübertritt, oder beinhaltet es nicht einen komplexeren Verweis auf eine Vorzeit, der vielleicht mehr ist, als die Wiederholung einer Erfüllung respektive eines Sich-erfüllt-Wissens? Und ist es tatsächlich so, dass der Gedichtschluss eine „befriedete Existenz unproblematisch behauptet“<sup>327</sup> oder tun sich nicht auch in jenem Brüche auf, die sich einer abschließenden Deutung als Erfüllung entziehen?<sup>328</sup> So ist die von Ladislaus Mittner angestellte Vermutung, die Schlusskadenz zeige „uns die Muse Hölderlins (...) als Ruhelosigkeit, die sich mit dem Frieden verbindet, als sehnedes Verlangen, das gleichzeitig vollendete Glückseligkeit ist“<sup>329</sup> nicht gänzlich von der Hand zu weisen, wie Malter dies unter Berufung auf die „Intention des Gedichtschlusses“<sup>330</sup> tut. Wenngleich die Gleichzeitigkeit von Ruhelosigkeit und vollendeter Glückseligkeit

---

<sup>327</sup> Malter: An den Äther, S. 37.

<sup>328</sup> Dies beispielsweise dadurch, dass ein gesänftigtes Herz nicht ohne weiteres ein Ende des Sehnsens bedeuten muss. Zudem ist ein Leben mit den Blumen der Erde in Verbindung mit dem zuvor umso bemerkenswerter, als hiermit ein Bild evoziert wird, das keine direkte Entsprechung im Gedicht hat.

<sup>329</sup> Mittner, Ladislaus: Motiv und Komposition. Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Lyrik Hölderlins, in: Hölderlin-Jahrbuch, hrsg. v. Vorstand d. Hölderlin-Gesellschaft, begr. v. Friedrich Beißner u. Paul Kluckhorn, Bd. 10, Tübingen: J.C.B. Mohr 1958, S. 81.

<sup>330</sup> Malter: An den Äther, S. 42.

nochmals angefragt werden müsste, so weist Mittners Bemerkung doch auf ein Deutungspotential hin, das zuvor schon diskutiert worden war. Demnach liegt im indes des ersten Verses der achten Strophe ein Moment der Gleichzeitigkeit verborgen, welches das Subjekt in seiner Lust und Sehnsucht begreift und erst von dort her eine kategoriale Offenbarung als Gestalt des Göttlichen in der Sprache ermöglicht.

### 5.3.7.3. Die Ambivalenz der Blumen

Wenn wir die kategoriale Offenbarung nun als Relecture der Nahrung deuten, dann hat diese insofern eine neue Dimension, als sie Vater Äther als ganzen betrifft. Er kommt<sup>331</sup> selbst, nicht nährt er etwas oder jemanden. Vater Äther ist nicht mehr nur Chiffre für eine Herkunft der Sehnsucht in einer auf ihn rückführbaren Beseelung, sondern er ist als ganzer in die Wirkung mit hineingenommen, indem er *herabkommt*<sup>332</sup>. Im Gegensatz zur Ouvertüre ist das Ich ganz in seinem begrenzten Deutungsvermögen, seinem Wunsch und seiner Lust begriffen, die ein intentionales Aufgehen im Göttlich-Lebendigen verneint.

Der Ort der Herabkunft des Äthers mag aber genauer betrachtet werden. Zum einen ist er durch die Qualität einer Sänftigung bestimmt, die, analog zur Eingießung gestaltet, auf den *Wesenskern* des Menschen, also sein nun als strebend, sehnsuchtsvoll begriffenes Herz zielt. Mit Blick auf *Hyperion* kehrt in der Sänftigung Diotima wieder<sup>333</sup>, die Hyperion Tröstung im Angesicht des zertrümmerten Athens erlaubt. „Bist du schon wieder getröstet, Leichtsinniger?“<sup>334</sup> fragt Diotima. Kurz zuvor hatte sie den griechischen Geist mit einem blühenden Fruchtbaum verglichen und Hyperion in die griechischen Gärten geführt. „Wer jenen Geist hat, sagte Diotima tröstend, dem stehet Athen noch, wie ein blühender Fruchtbaum.“<sup>335</sup> In *An den Äther* ist das Woher des Kommens bemerkenswerterweise auch als Wipfel eines blühenden,

---

<sup>331</sup> Erstmals ist von einem *Kommen* die Rede, das sich als Gegenbewegung zum Wandern konstituiert.

<sup>332</sup> Das selbst kann zwar auch so gelesen werden, dass die Sänftigung *sogar* das Herz betrifft. In Rückverweis auf die Ouvertüre, wo Vater Äther die *Vaterhandlungen selbst* vollzieht, und es ansonsten nicht klar wäre, was neben dem Herz noch einer Sänftigung bedürfe, ist das *selbst* als Ausdruck der ganz an Vater Äther gebundenen Handlung aber naheliegender.

<sup>333</sup> vgl. Hölderlin: *Hyperion*, S. 96-98.

<sup>334</sup> ebd., S. 97.

<sup>335</sup> ebd., S. 96.

also potentiell Früchte tragenden Fruchtbaums angegeben. Dieser bringt, so kann vermutet werden, Athen im Geiste wieder und hierin eine bereits verloren geglaubte Lesart des Göttlich-Lebendigen. So transformierten sich die Gärten Vater Äthers in der Zerdehnung im Meer als einer maximalen Spiegelfläche in die Möglichkeit einer Sänftigung, wobei der zentrale Unterschied darin besteht, dass die Natur hier keine neue Lesefläche angibt. Das Ich geht in ihr nicht auf, besetzt sie nicht, wie in der dritten Strophe, mit Körperteilen. Die Natur ist nicht der Versuch des bildlichen Ausdrucks des Ichs bzw. des Göttlich-Lebendigen, sondern gewissermaßen Ort für das in seinem Sehnen begriffene Ich.

Die durch Vater Äther vollzogene Sänftigung, die sich von einer Sättigung respektive Erfüllung im Sinne Malers unterscheidet, trägt Konsequenzen. Das Ich lebt nun „gern, wie zuvor, mit den Blumen der Erde“<sup>336</sup>. Die Verbindung des gern mit den Blumen der Erde kann verschieden stark gedacht werden. Doch unabhängig davon ist eine gewisse Mäßigung oder Demut des Ich ins Wort gebracht, das sich in einer gern geschehenen Genügsamkeit den Blumen der Erde widmet. Das Herz scheint besänftigt, doch ist zu bedenken, dass zuvor eine Vorzeitigkeit angibt, die das Resultat aus dem Offenbarungsgeschehen nicht in einer Ursache-Wirkung-Relation denken lässt oder gar als Erreichung des Himmels. Die Erde ist dementsprechend krasse Antithese zum Himmel und verleiht der Sänftigung ein bitteres Moment. Das Göttliche hat sich zwar im Kommunikationsraum als antwortfähiges erwiesen und sänftigt das Ich im Rückbezug auf eine bereits verloren geglaubte Lesart der Welt, es ist aber nicht zu erreichen und verweist jenes zugleich zurück auf die Erde, die unmittelbar als Ort erscheint, in dem es sich leben lässt. Ob sie damit auch eine Wohnstatt angeben kann, mag fraglich bleiben.

So verweisen die hier zum ersten Mal auftretenden Blumen einerseits auf einen berührbaren Garten, andererseits aber auch auf ein Grab der erfüllten Lust. Hervorgegangen aus der Dichtung der Sphäre der Heimatlosigkeit des Menschen, die ihn aber im mehrfach umfangenen Sehnsuchtsbild auch in seiner Gottverwiesenheit in die Sprache heben konnte, transformieren die Blumen in ihrem Erscheinen das Bild des ätherischen Gartens der sechsten Strophe. Unter ihnen scheint dieser zwar nicht bewohnbar zu sein, hat sich doch das Bild von den Gärten bereits damals in einer

---

<sup>336</sup> *An den Äther*, in: Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 184.

gewissen Opposition zu den Zonen der Erd' befunden. Doch findet sich das Ich nun in einer verheißungsvollen Umgebung wieder, in der in bestimmter Weise die Möglichkeit einer Sänftigung in Distanz angelegt und die Natur unter anderen Vorzeichen wiederhergestellt ist. Unter Verweis auf Hölderlins Gedicht *Brot und Wein*<sup>337</sup> sind die Blumen vielleicht die Worte, die nach der in der achten Strophe sich ereignenden Zurücknahme als Verweis auf das Göttlich-Lebendige entstehen.

„Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.“<sup>338</sup>

Doch ist der im Bild der Blumen mitschwingende Garten, die gepflegte und pflegend Natur<sup>339</sup>, nicht der Ort der letzten Sehnsucht, worin das Ich völlig aufgehen kann. So bedeuten die Blumen auch das Grab, worin der zwar nunmehr erfahrene Mensch das ersehnte Aufgehen als Erfüllung und Sättigung begraben kann. Das Ätherauge ist zwar unter anderen Vorzeichen neu gedichtet, es hat dem Menschen einen Ort gewährt, doch die Lust wird den Menschen wieder aus dem ihn nun verheißungsvoll umgebenden Garten treiben. Zwei Stellen aus *Hyperion* mögen diese ausblickende These stützen.

„Wäre dein Gemüt und deine Tätigkeit so frühe reif geworden, so wäre dein Geist nicht, was er ist; du wärest der denkende Mensch nicht, wärest du nicht der leidende, der gärende Mensch gewesen. Glaube mir, du hättest nie das Gleichgewicht der schönen Menschheit so rein erkannt, hättest du es nicht so sehr verloren gehabt. Dein Herz hat endlich Frieden gefunden. Ich will es glauben. Ich versteh es. Aber denkst du wirklich, daß du nun am Ende seist?“<sup>340</sup>

„...und wie der Sonne Strahl die Pflanzen der Erde, die er entfaltetete, wieder versengt, so tötet der Mensch die süßen Blumen, die an seiner Brust gedeihten...“<sup>341</sup>

---

<sup>337</sup> vgl. *Brot und Wein*, in: Hölderlin: Sämtliche Gedichte, S. 285-291.

<sup>338</sup> ebd., S. 288.

<sup>339</sup> vgl. Liebrucks: „Und“, S. 300.

<sup>340</sup> Hölderlin: *Hyperion*, S. 98.

<sup>341</sup> ebd., S. 18.

## 6. Abschluss und Nachruf

---

Sowohl Philologie, als auch Theologie sehen sich mit einer nicht selten in Anschlag gebrachten Anfrage konfrontiert, welchen gesellschaftlichen Beitrag sie zu leisten vermögen. Dieser Anfrage kann natürlich verschiedentlich und unter unterschiedlichen Aspekten begegnet werden. Eine Perspektive, die hier vorgeschlagen wird, resultiert aus der Beobachtung eines Lyrik und Offenbarung verbindenden Moments, das in dieser Arbeit als Sprachlichwerden eines fundamental ANDEREN im Sinne einer Öffnung bezeichnet wurde.

Das Motiv, das unterschiedliche Spielarten theistischer, sprachphilosophischer oder philologischer Provenienz kennt, weiß sich auf Text insofern bezogen, als Bedeutung nicht außerhalb von Sprache gedacht werden kann. Stets, das wurde unter anderem mit Gehrke reflektiert, findet sich der Mensch eingebettet in einen sprachlichen Horizont von Bedeutung, der sich in Texten, als mit Lotmann gedachten abgegrenzten, expliziten und konstruktiven Sprach-Räumen, artikuliert. Die Frage nach dem Göttlichen kann sich demgemäß von seiner Konstitution als Text her verstehen lassen.

Es mag bezeichnend sein, dass sich das Christentum als *Schriftreligion* versteht, in deren Zentrum die Bibel als heiliger Text steht. Religiöse Praxis und Feierkultur rankt sich um dieses *Wort Gottes* und kennt die verschiedensten Spielarten, Mensch und Welt von diesem Wort her zu verstehen. Unter Aufnahme einer mit Ricoeur diskutierten Begrifflichkeit kann konstatiert werden, dass es in solcher Praxis gerade darum geht, *vor* der Schrift das Göttlich-Lebendige zum treffenden Ausdruck kommen und hierin bedeutsam werden zu lassen<sup>342</sup>. Fungieren biblische Texte als Zeugnis einer verschiedentlich artikulierten Präsenz Gottes, bilden sie, wenn die Beobachtungen der Gedichtinterpretation auch hier Gültigkeit beanspruchen dürfen, als eben jene vorgängige Sprachfläche, von der her sich ein Blick auf Welt und Mensch ausbilden kann. Als heilige Schrift gedeutet können sie Gestalt eben jener unhintergehbaren Textlichkeit der Weltbegegnung, die sich im impliziten Anruf als *Redegeschehen* dem Menschen zur Realisierung aufgibt, betrachtet werden. Dabei ist zu berücksichtigen,

---

<sup>342</sup> Wenn das zutrifft, muss das vor allem im Zweiten Vatikanum betonte Volk Gottes als Auslegungsgemeinschaft radikal ernst genommen werden.

dass die Bibel selbst in einem Zeitraum von mehreren hundert Jahren entstanden und auch im Prozess der Kanonisierung ihrer Bücher zu begreifen ist. Schon in ihrer Gestaltwerdung zeigen sich Brüche und Widersprüchlichkeiten, die aber gerade nicht als ihr Defizit betrachtet werden müssen, sondern vielmehr die Voraussetzung dafür sind, ein den Ausleger, die Auslegerin beziehungsweise die Auslegungsgemeinschaft (Kirche) beanspruchendes Verständnis *vor dem Text* zu ermöglichen. Sie bezeugen die Historizität jeder Gottesrede in ihrem Verweisen auf eine vorgängige Bedeutung. In diesem Verweisen vereint die biblischen Bücher die Nennung Gottes und hierin ein Sich-Beziehen auf ein vielgestaltiges, personal gedachtes Woher und Woraufhin menschlicher Existenz als fundamental ANDERES.

Wie mit Eicher festgestellt worden war, bildet die Grundscharnier dieses Sich-Beziehens in zeitgenössischer Theologie die Idee beziehungsweise das Prinzip der Offenbarung, welches ein verdanktes Hereinragen des göttlichen Horizonts als Geheimnis (Rahner) chiffriert. Wird eine solche Idee in Dichtung gestalthaft, wie es in *An den Äther* gemäß der These der Arbeit geschieht, geht es mit Blick auf die Charakteristika eines lyrischen Textes nach Link um nichts weniger als um die Frage, wie der lebendige Sinn (Nancy) oder, in theologischer Stoßrichtung, eine göttlich-lebendige Wirklichkeit in einer bestimmten und hierin notwendig begrenzten Sprach-Materialität überhaupt thematisiert werden kann und in welcher Gestalt sich eine solche Offenbarung dichten lässt. Haben die hermeneutischen Überlegungen in einem ersten, grundlegenden Schritt gezeigt, dass das Offenbarende im Kontext lyrischer Wirkstrukturen gerade in Hinblick auf einen Verlust der primären Referenz aufzusuchen ist, wird dies in *An den Äther* vom Dichter im Angesicht einer in Stoff und Leben aufgelösten Welt sprachlich realisiert. Im Ergreifen von Bedeutung in der Relecture von einmal gesetzten, dann wieder aufgelösten Texten schält sich eine Gottesrede heraus, die ihre erinnerte Voraussetzung mitdichtet. Was Liebrucks mit dem Begriff der Sphäre in Anschlag bringt zeigt sich als fortwährender Prozess der Relecture, der Wirklichkeit „in Schweben versetzt (...) und in eine neue Möglichkeit“<sup>343</sup> bringt. Kann dieser Prozess der Blick-Einrichtung und Sprachfindung mit Blick auf die theoretischen Vorbemerkungen bereits vorweg als Offenbarung bezeichnet werden, kommt er in der abschließenden Strophe von *An den Äther* zu seiner auf die Sphäre bezogenen Gestalt. Der Verlust der Spiegelflächen hebt einen Kommunikationsraum

---

<sup>343</sup> Ricoeur: Philosophische und theologische Hermeneutik, S. 33.

in die Sprache, in dem eine Berührung mit dem Göttlichen möglich wird. So bietet sich Dichtung als Ort an, wo Offenbarung gehört werden kann. Die Ambivalenz der Schlusskadenz verdeutlicht dabei die Fragilität einer kategorialen Offenbarung, die ihre Kraft erst in der Verschiebung und Transformation von Bedeutung erlangt, dabei den Verlust von Eindeutigkeit aber stets mitdichten muss.

Solche Überlegungen verweisen nicht zuletzt auf die Notwendigkeit eines hermeneutischen *Vor* in jedweder Gottesrede. Gerade im gegenwärtigen öffentlichen Diskurs über Religion und Glaube zeigt sich die Tendenz, eine auf Gott bezogene Sprache vor allem auf ihrer ersten Referenzebene wahrzunehmen und infolgedessen unabhängig von ihren Sprechern und Sprecherinnen zu diskutieren. Dabei gelangt aber das Wesentliche des Sprechens *vor* einer in Text bezeugten Gotteserfahrung aus dem Blick, das nicht zuletzt für das Christentum konstitutiv ist. Gerade in einem demokratischen Kontext gilt es, eine Lesart von Mensch und Welt *vor* verschiedentlich gestaltetem *Text* und hierin ein verantwortetes Ergreifen von Möglichkeiten in einer durch die Moderne radikalisierten *Pfadlosigkeit* zu ermöglichen.

## Literaturverzeichnis

---

*In alphabetischer Reihenfolge. Mit Kurzzitation in [...]*

Appel, Kurt: Gott-Mensch-Zeit. Geschichtsphilosophisch-Theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil, in: Appel, Kurt: Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel, Musil, Hölderlin und Lacan, erscheint 2015.

[Appel: Gott-Mensch-Zeit]

Aristoteles: Über den Himmel, hrsg., übertr. u. erläut. v. Paul Gohlke, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1958.

[Aristoteles: Über den Himmel]

Atlas der Weltgeschichte, aus d. Ital. übertr. v. Maria Schlick, Neuaufl., Klagenfurt: Kaiser 2006.

[Atlas der Weltgeschichte]

Bahr, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig: Reclam 1994.

[Bahr: Die Sprache des Gastes]

Beck, Adolf (Hg.): Hölderlin. Chronik seines Lebens, Frankfurt am Main: Insel 1975. (insel taschenbuch 83)

[Beck: Hölderlin-Chronik]

Böhm, Wilhelm: Hölderlin, Bd. 1, Halle/Saale: Niemeyer 1928.

[Böhm: Hölderlin]

Bücher der Geschichte. Verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 8. Aufl. d. neubearb. Ausg. v. 1955, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1992. (Die Schrift 1)

[Buber-Rosenzweig: Bücher der Geschichte]

Burdorf, Dieter: Einführung in die Gedichtanalyse, 2., überarb. u. akt. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler 1997.

[Burdorf: Gedichtanalyse]

Burdorf, Dieter: Friedrich Hölderlin, München: C.H.Beck 2011. (C.H.Beck Wissen in der Beck'schen Reihe)

[Burdorf: Hölderlin]



Cantor, G. N./Hodge, M. J. S.: Conceptions of ether. Studies in the history of ether theories 1740-1900, Cambridge: Cambridge University Press.

[Cantor/Hodge: Conceptions of ether]

Deibl, Jakob: Durchgang durch den Seminarplan, Handreichung zum Seminar: Hölderlins Dichtung des Auseinanderfallens von Götterwelt und Menschenwelt (Dichtung ab 1800), Wien 2013.

[Deibl: Durchgang]

Deibl, Jakob: Vorbemerkungen zur Gottesfrage in Hölderlins früher Lyrik, in: *Communio* 42 (2013).

[Deibl: Vorbemerkungen]

Der Brockhaus Literatur. Schriftsteller, Werke, Epochen, Sachbegriffe, Hg. v. d. Lexikonredaktion des Verlags, 2. völlig neu bearb. Aufl., Leipzig/Mannheim: Brockhaus 2004.

[Brockhaus Literatur]

Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik, hrsg. v. Emil Peters, Köln: Anaconda 2013.

[Physiologus]

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart: 1980.

[Kurzzitationen folgen den Abkürzungsangaben im Anhang der genannten Ausgabe]

Eicher, Peter: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München: Kösel 1977.

[Eicher: Offenbarung]

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, in Verbindung m. Gereon Wolters hrsg. v. Jürgen Mittelstraß, Bd. 1, Mannheim/Wien/Zürich: B.I.-Wissenschaftsverlag.

[Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie]

Gaier, Ulrich: Rousseau, Schiller, Herder, Heinse, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg., Stuttgart/Weimar: Metzler 2011.

[Gaier: Rousseau, Schiller,...]

Gehrke, Helmut: Theologie im Gesamtraum des Wirklichen. Zur Systematik Erich Heintels, Wien/München: Oldenbourg 1981. (Überlieferung und Aufgabe 20)

[Gehrke: Theologie]

Hentschel, Georg: 1 Könige, Würzburg: Echter 1984. (Die Neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 10)

[Hentschel: 1 Kön]

Hölderlin, Friedrich: Fragment philosophischer Briefe, in: Hölderlin, Johann Christian Friedrich: Theoretische Schriften, mit einer Einl. hrsg. v. Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner 1998, S. 10-15.

[Hölderlin: Fragment]

Hölderlin, Friedrich: Hyperion oder der Eremit in Griechenland, Stuttgart: Reclam 2013.

[Hölderlin: Hyperion]

Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Gedichte, hrsg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2005. (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 4)

[Hölderlin: Sämtliche Gedichte]

Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, Frankfurter Ausg., hrsg. v. D. E. Sattler u. Wolfram Groddeck, Bd. 3: Jambische und hexametrische Formen, Frankfurt am Main: Roter Stern 1977.

[FHA]

Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, Bremer Ausg., hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 5: 1796.1797, München: Luchterhand 2005.

[Hölderlin: Sämtliche Werke]

Hölderlin, Friedrich: Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist..., in: Hölderlin, Johann Christian Friedrich: Theoretische Schriften, mit einer Einl. hrsg. v. Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner 1998, S. 39-62.

[Hölderlin: Wenn der Dichter...]

[http://www.uni-protokolle.de/Lexikon/%C4ther\\_%28Physik%29.html](http://www.uni-protokolle.de/Lexikon/%C4ther_%28Physik%29.html) (20. Juni 2013)

<http://www.zeno.org/Eisler-1912/A/Stoiker> (8.8.2014)

[http://www.uzh.ch/latinum/utzinger/pdf/Cicero\\_de\\_natura\\_deorum6.pdf](http://www.uzh.ch/latinum/utzinger/pdf/Cicero_de_natura_deorum6.pdf) (12.10.2014)

[http://universal\\_lexikon.deacademic.com/82207/Ganymed](http://universal_lexikon.deacademic.com/82207/Ganymed) (29.1.2015)

<http://www.duden.de> (27.1.2015)

Igrec, Marie-Therès: Gott Gott und Mensch Mensch sein lassen. Die Rede vom Geheimnis in den Theologien von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, Dissertation, Univ. Wien, 2011.

[Igrec: Gott und Mensch]

Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik [1960], in: Jakobson, Roman: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971, hrsg. v. Elmar Holenstein u. Tarcisius Schelbert, Berlin/Baden-Baden: Suhrkamp 1979, S. 83-121. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 262)

[Jakobson: Linguistik und Poetik]

Kolmer, Lothar/Rob-Santer, Carmen: Studienbuch Rhetorik. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. (Rthesis. Arbeiten zur Rhetorik und ihrer Geschichte 1)

[Kolmer: Studienbuch]

Kreuzer, Johann: Zeit, Sprache, Erinnerung. Die Zeitlogik der Dichtung, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg., Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 147-161.

[Kreuzer: Zeit, Sprache, Erinnerung]

Kumlehn, Martina: Geöffnete Augen - gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik, Berlin: Walter de Gruyter 2007.

[Kumlehn: Geöffnete Augen]

Kutzer, Mirja: In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis, Regensburg: Pustet 2006. (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie)

[Kutzer: In Wahrheit erfunden]

Lawitschka, Valérie: Epoche, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg., Stuttgart/Weimar: Metzler 2011.

[Lawitschka: Epoche]

Lawitschka, Valérie: Liaisons - Imago und Realität, in: Kreuzer, Johann (Hg.): Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausg., Stuttgart/Weimar: Metzler 2011.

[Lawitschka: Liaisons]

Liebrucks, Bruno: „Und“. Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit, Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft 1979. (Sprache und Bewußtsein 7)

[Liebrucks: „Und“]

Link, Jürgen: Aether und Erde. Naturgeschichtliche Voraussetzungen von Hölderlins Geo-logie, in: Hölderlin-Jahrbuch, hrsg. v. Michael Fanz, Ulrich Gaier u. Martin Vöhler, begr. v. Friedrich Beißner u. Paul Kluckhorn, Bd. 35, Tübingen/Eggingen: Edition Isele 2007.

[Link: Aether und Erde]

Link, Jürgen: Das lyrische Gedicht als Paradigma des überstrukturierten Textes, in: Brackert, Helmut/Stückrath, Jörn: Literaturwissenschaft. Grundkurs 1, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1978, S. 192-219.

[Link: Das lyrische Gedicht]

Lotmann, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte, übers. v. Rolf-Dietrich Keil, München: Wilhelm Fink 1972.

[Lotmann: Struktur literarischer Texte]

Lukrez: Über die Natur der Dinge, aus d. Lat. übers. v. Hermann Diels, Berlin: Aufbau-Verlag 1957. (Philosophische Bücherei 12)

[Lukrez: Über die Natur]

Malter, Rudolf: Hölderlins Gedicht „An den Äther“. Versuch einer Deutung, in: Malter, Rudolf/Brandstetter, Alois (Hg.): Saarbrücker Beiträge zur Ästhetik, Kommissionsverlag Buchhandlung der Saarbrücker Zeitung: Saarbrücken 1966.

[Malter: An den Äther]

Mayröcker, Friederike: Die Abschiede, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

[Mayröcker: Die Abschiede]

Mittner, Ladislaus: Motiv und Komposition. Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Lyrik Hölderlins, in: Hölderlin-Jahrbuch, hrsg. v. Vorstand d. Hölderlin-Gesellschaft, begr. v. Friedrich Beißner u. Paul Kluckhorn, Bd. 10, Tübingen: J.C.B. Mohr 1958, S. 73-159.

[Mittner: Motiv und Komposition]

Münchener Neues Testament. Studienübersetzung. Nachdr. d. 5. durchgesehen. u. neu bearb. Aufl., Düsseldorf: Patmos 2004.

[Münchener Neues Testament]

Nancy, Jean-Luc: Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, aus d. Franz. v. Esther von der Osten, Zürich: diaphanes 2012. (transpositionen 47)

[Nancy: Anbetung]

Nancy, Jean-Luc: Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Mass, aus d. Franz. v. Gisela Febel u. Jutta Legueil, Stuttgart: Legueil 1997.

[Nancy: Kalkül]

Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Georg Klaus u. Manfred Buhr, 6., überarb. u. erw. Aufl., Leipzig: VEB Bibliographisches Institut 1969.

[Philosophisches Wörterbuch]

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 12. Aufl. d. Sonderausg., Freiburg i. Breisgau: Herder 2008.

[Rahner: Grundkurs]

Rahner, Karl: Priester und Dichter, in: Rahner, Karl: Schriften zur Theologie, Bd. III: Zur Theologie des geistlichen Lebens, 6. Aufl., Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger 1964, S. 349-375.

[Rahner: Priester und Dichter]

Ricoeur, Paul: Gott nennen, in: Casper, Bernhard (Hg.): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, München: Karl Alber 1981, S. 45-79.

[Ricoeur: Gott nennen]

Ricoeur, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ricoeur, Paul/Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München: Chr. Kaiser 1974, S. 24-45.

[Ricoeur: Philosophische und theologische Hermeneutik]

Ricoeur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, aus d. Engl. übers. v. Barbara Link-Ewert, in: Ricoeur, Paul/Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München: Chr. Kaiser 1974, S. 24-45.

[Ricoeur: Metapher]

Schottmann, Hans-Heinrich: Metapher und Vergleich in der Sprache Friedrich Hölderlins, 2. Aufl., Bonn: H. Bouvier und Co. 1962. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 14)

[Schottmann: Metapher]

Schwab, Gustav: Die schönsten Sagen des klassischen Altertums, Frankfurt am Main/Wien/Zürich: Büchergilde Gutenberg 1967.

[Schwab: Sagen]

Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hrsg. v. Erich Zenger, 3. durchges. Aufl., Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2004.

[Stuttgarter Altes Testament]

Tillich, Paul: Die Idee der Offenbarung, in: Tillich, Paul: Ausgewählte Texte, hg. v. Christian Danz, Werner Schüßler u. Erdmann Sturm, Berlin: Walter de Gruyter 2008, S. 165-172.

[Tillich: Die Idee der Offenbarung]

## Danksagungen

---

Am Ende sei all jenen Menschen gedankt, die mich in den letzten Jahren begleitet haben. Zuallererst meinen Eltern Ursula und Horst Bachofner, die mir das Studium ermöglicht und mich in allen Situationen unterstützt, geerdet, beflügelt und inspiriert haben. Durch seine akribische Korrektur hat mein Vater außerdem maßgeblich dazu beigetragen, diese Arbeit weitestgehend von orthographischen und grammatischen Fehlern zu befreien. Dafür danken möchte ich auch Florian Mayr, der nicht nur in allen Lebenslagen an meiner Seite ist, sondern wohl auch denjenigen *Text* im weitesten Sinne lebt, vor dem ich stets theologisch, persönlich und menschlich wachsen darf. Meiner Schwester Judith Bachofner danke ich besonders für ihre Freundschaft sowie ihre kreative und inspirierende Weise, Fragen zu stellen und Lebensmuster zu entwerfen, die meinen Horizont so maßgeblich erweitern. Danke sei auch allen meinen Freundinnen und Freunden, vor allem Edith Speiser, gesagt, die ich während meiner Studienzeit kennenlernen durfte und mit denen mich mittlerweile mehr verbindet als eine kopierte FV-Mitschrift. Zu nennen sind auch Hanna Steinmair und Verene Hörmann, die mir nicht zuletzt durch zahlreiche (nächtliche) Gespräche viele schöne Facetten des Lebens eröffnet und mir durch Jahre des Zusammenlebens die Stadt Wien zu einem Zuhause gemacht haben. Fachlich bin ich vor allem meiner ehemaligen Deutschlehrerin Friedrike Zillner zu Dank verpflichtet, die mir durch ihren Unterricht die deutsche Sprache und Literatur zu einem Herzensanliegen gemacht hat und deren *Hölderlin* in dieser Arbeit weiter wirkt. Auch danke ich den Menschen in der Pfarre Bad Hall, die ein offenes, vielfältiges und emanzipiertes Christsein leben. Und nicht zuletzt gilt mein besonderer Dank Kurt Appel und Jakob Deibl, welche die Arbeit angeregt, betreut, begleitet und mir in Lehrveranstaltungen und zahlreichen Gesprächen erst einen vertieften, dynamischen und interdisziplinären Zugang zur Theologie eröffnet haben.

## Lebenslauf

---

- Persönliche Daten** Anna Maria Bachofner,  
geboren am 15. Mai 1988 in Kirchdorf an der Krems.  
Eltern: Ursula und Horst Bachofner.
- Schulbildung & Studienverlauf** Volksschule Bad Hall, bis 1998.  
Gymnasium der Abtei Schlierbach, bis 2006.  
Lehramtsstudium Germanistik & Katholische Theologie, bis 2015.  
Teilnahme am philippinisch-österreichischen Austauschprojekt *Sandiwaan* des Instituts für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien und des Inter-Congregational Theological Center Manila, 2011.
- Kongresstätigkeit** Internationaler Jahreskongress der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie: *An den Grenzen der Leiblichkeit - Theologische und interdisziplinäre Zugänge zum Menschsein*, 2011.  
Internationaler Kongress an der Universität Wien: *Kultur der Anerkennung*, 2012.  
Internationaler Kongress der Forschungsplattform *Religion and Transformation in Contemporary European Society* der Universität Wien: *Rethinking Europe with(out) Religion*, 2013.  
Vorbereitung, Organisation und Durchführung des Symposiums der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien: *Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, 2011 bis 2012.
- Berufliche Tätigkeiten** Mitarbeiterin der Fachbibliothek Katholische und Evangelische Theologie der Universität Wien, 2008 bis 2011.  
Studienassistentin am Institut für Dogmatische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien, 2011 bis 2012.  
Bildungsreferentin im Zentrum für Theologiestudierende der Erzdiözese Wien, 2012 bis 2013.  
Referentin im Netzwerk Jugendpastoral der Katholischen Jugend Österreich, seit 2013.
- Ehrenamtliches Engagement** Ehrenamtliche Mitarbeiterin der Fakultätsvertretung Katholische Theologie, 2008 bis 2013.  
Stellvertretende Vorsitzende der Fakultätsvertretung Katholische Theologie, 2009 bis 2011.  
Gründung und Redaktion der Zeitung Theologiestudierender *TheoLogien*, bis 2011.  
Mitorganisatorin der Diskussionsveranstaltung *Kirche brennt!* im Katholischen Akademiker/innenverband, bis 2014.



## Abstract

---

Diese Arbeit analysiert und interpretiert ein mit *An den Äther* übertiteltes, 1797 entstandenes Gedicht von Friedrich Hölderlin. Hierin versucht sie eine *theologische Lesart* eines lyrischen Textes. In einem ersten Schritt fragt sie unter Aufgreifen strukturaler Beschreibungsmodi nach den Charakteristika eines solchen. Sie referiert sodann auf ein hermeneutisches Textverständnis in Anschluss an Paul Ricoeur, der die Bedeutung eines Textes *vor* dessen Strukturen verortet. Dies mündet in die Frage ein, wie sich ein lyrischer Text als Offenbarungsgestalt deuten lässt, wobei ein zentrales Moment dasjenige einer Offenheit beziehungsweise des ganz ANDEREN ist. Neben Paul Ricoeur kommen Jean-Luc Nancy, Karl Rahner, Paul Tillich, Mirja Kutzer, Marie-Theres Igrec, Jakob Deibl und andere zur Sprache. Nach motivischen, historischen und textkontextuellen Vorbereitungen folgt als Kern der Arbeit die ausführliche Interpretation von *An den Äther*. Diese greift die vorangegangenen Überlegungen auf und formt sie zu einer *Interpretation vor lyrischen Wirkstrukturen*. Sie lässt den konkret strukturierten Text in einem durch die Idee von Offenbarung konturierten Blick zur Bedeutung kommen.