

Brunnen und Glocken

高橋 克己

(高知大学人文社会科学系人文社会科学部門・人間文化学科)

Sources et Cloches

Katsumi TAKAHASHI

Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät

Abstractum ; Sommaire ; Zusammenfassung :

Les «cloches sonores» évoquent non seulement le souvenir de «sentiment de perte»(Lettre du journal de Brentano, decembre 1816), mais elles témoignent aussi comme «des sources toujours ruisselantes et fraîches bruissent» d'une «grandeur de mœurs», qui «s'épanouira et déploiera en silence, comme la nature en croissance, ses forces lointaines et secrètes»(Lettre de Hölderlin à son frère 1801) : «Si même l'Empire(962-1806) allait à sa ruine, la dignité allemande durerait sans inquiétude. Elle est une grandeur de mœurs.»(Schiller «Grandeur allemande» 1797) Ce qui montre une telle grandeur de mœurs, c'est par exemple «L'Angélu»(1858-59) de François Millet : La dignité exigeante et modeste de la conscience populaire correspond aux «sources toujours ruisselantes et fraîches bruissent.» Elle est en effet détachée de toute valeur politique et loin de la courtoisie des milieux bourgeois. Si même la «Nuit» de Hölderlin n'était que d' «une tendance accessoire de la poésie romantique»(Rudolf Haym «L'école romantique» 1870. 3.1. p.289), «le domaine des affaires» de ce poème ne doit pas «rester hors du domaine de la méditation»(Jochen Schmidt «L'élégie de Hölderlin : Pain et Vin» 1968. p.35).

Quant à la «Nuit», que Leopold Seckendorf édita dans l'«Almanach des Muses» 1807, Clemens Brentano dit dans une lettre à Otto Runge le 21 janvier 1810 : «La *Nuit* surtout, qui est lumineuse, étoilée et solitaire, et telle une cloche d'anciens souvenirs musicalement balancée. Je la tiens pour l'un des poèmes les plus réussis qui soient. Pendant que je vivait telle chose, à mon insu se formait le désir d'inventer un poème.» Brentano réalisa son ambition sous la forme d'une «Suite de la Nuit de Hölderlin» : «Hélas, elle ne me console point, je la connais, je la guette, elle approche / Comme le gardien qui se glisse furtivement vers son prisonnier. / Voici une coupe, dit-elle, remplis-la de tes larmes. / Prends sur ton cœur cette pierre, qu'elle te devienne pain.» La «cloche d'anciens souvenirs musicalement balancée» et «le gardien qui se glisse furtivement vers son prisonnier» éveillent un romantisme nostalgique qui se perd dans l'infini. Un tel sentiment de perte n'est pas étranger à Hölderlin, mais il ne faut pas oublier que le sentiment de Hölderlin ne se dirigera pas vers une rêverie isolée sans issue, mais s'épanouira et se déploiera en silence sur la terre ferme de la «grandeur de mœurs».

Termini clavis : Classica Graeca antiqua ; Hellenismus ; Romantismus ; Res publica ; Civitas ; Kultur der Oper ; Renaissance ; Révolte métaphysique :

Die „Brunnen“(V.9) und die Blumen „an duftendem Beet“(V.10) in der ersten Strophe von „Brod und Wein“ können mit „der Gemeinde schauerlichem Gesang“ assoziiert sein, wenn es ein „Feiertag“ ist: „Einst freueten wir uns auch, (14/15) Zur Morgenstunde wo stille die Werkstatt war (15/16) Am Feiertag, und die Blumen in der Stille, (16/17) Wohl blühten schöner auch sie und helle quillten lebendige Brunnen. (17/18) Fern rauschte der Gemeinde schauerlicher Gesang, (18/19) Wo heiligem Wein gleich, die geheimen Sprüche (19/20) Gealtert aber gewaltiger einst, aus Gottes (20/21) Gewittern im Sommer gewachsen, (21/22) Die Sorgen doch mir stillten (22/23) Und die Zweifel [...]“(Hölderlin „Versöhnender der du nimmergeglaubt ...“ 1.Fas. 1801. V.14-21: StA 2.130). Schmerzen lindern wohl solche „geheimen Sprüche“(V.19) von „der Gemeinde schauerlichem Gesang“(V.18) so wie das „fern aus Gärten tönende Saitenspiel“(„Brod und Wein“ V.7): „Hör' ich ferne nur her, wenn ich für mich geklagt, (1/2) Saitenspiel und Gesang, schweigt mir das Herz doch gleich; (2/3) [...]“(„Die Launischen“ 1799. V.1-2: StA 1.298). Im protestantischen Dom, z.B. Stuttgarter „Stiftskirche“ konnte „der Gemeinde schauerlicher Gesang“ der folgende „Chor der Gemeinde“(V.35) mit der „herrlichgestimmten Orgel im heiligen Saal“(V.25-26) sein: „Denn, wie wenn hoch von der herrlichgestimmten, der Orgel (25/26) Im heiligen Saal, (26/27) Reinquillend aus den unerschöpflichen Röhren, (27/28) Das Vorspiel, wekend, des Morgens beginnt (28/29) Und weitumher, von Halle zu Halle, (29/30) Der erfrischende nun, der melodische Strom rinnt, (30/31) Bis in den kalten Schatten das Haus (31/32) Von Begeisterungen erfüllt, (32/33) Nun aber erwacht ist, nun, aufsteigend ihr, (33/34) Der Sonne des Fests, antwortet (34/35) Der Chor der Gemeinde“(„Am Quell der Donau“ 1801. V.25-35: StA 2. 126). Der „Gesang“ stimmt wohl zum „Chor“ in Christi Geiste: „Schawet die Lilien auff dem felde, wie sie wachsen, Sie erbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. (28/29) Ich sage euch, Das auch Salomon in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist, als der selbigen eins.“(„Aus der Bibel 1546“ Evangelium Matth. 6.28-29: Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Abt.III. Bd.6. 1929. S.35). Dieses „eins“(EN) der „Lilien“(KPINA) mit dem biblisch „furchtbaren Ernst der wahren Natur“(Nietzsche „Die Geburt der Tragödie“ Kap.19: op.cit. Abt.3. Bd.1. S.121) überrage die höfische Kultur des königlich reichen „Salomon in aller seiner Herrlichkeit“(ΣΟΛΟΜΩΝ ΕΝ ΠΙΑΣΗΙ ΘΗ ΔΟΞΗΙ) an Schönheit und Sittlichkeit(Novum Testamentum graece et latine edidit E. Nestle 1906. Editio decima. Stuttgart. Württembergische Bibelanstalt 1930. Pagina 14: Secvñ· dvm Matthaevm. 6.28-29).

Anstatt des „Gesangs“ oder „Chors“ „ertönen geläutete Glocken“ im V.11 von Hölderlins „Brod und Wein“: „Still in dämmriger Luft ertönen geläutete Glocken, (11/12) Und der Stunden gedenk ruft ein Wächter die Zahl.“(StA 2.90). Der elfte Vers der „geläuteten Glocken“ ist durch den „stillen“ Grundton charakterisiert, wie der erste Vers der „erleuchteten Gasse“ der „ruhenden Stadt“: „Rings um ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete Gasse“(V.1). Während Brentano keine empfindlichen Sinne für die „stille Erleuchtung“ hatte, konnte er aber sein akustisches Sensorium für die „stillen Töne“ schärfen: „Sind die ersten sechs Verse nicht das weltliche Treiben ins Reale bis zur Ermüdung, die folgenden sechs (V.7-12) nicht die Sehnsucht der Zeit und das Gefühl der Verlorenheit. [...] Mahnt diese die Glocke nicht durch die den Klang verhüllende Welt zu harren und zu beten, und ruft der Wächter nicht die Erfüllung der Zeit aus? [...] (StA 7. 2.434/435) [...] Es wäre wohl eine schöne Aufgabe, dieses Lied nochmals zu dichten, und es ganz auf die Christnacht zu beziehen, es wäre sehr leicht.“(Brentanos „Tagebuchbrief für Luise Hensel“ vom Dezember 1816). Diese Stelle der „geläuteten Glocken“ stand wohl im Zentrum von Brentanos Rezeption der „Nacht“(„Brod und Wein“ V.1-18): „Niemals ist vielleicht hohe betrachtende Trauer so herrlich ausgesprochen worden. Manchmal wird dieser Genius dunkel und versinkt in den bitteren Brunnen seines Herzens; meistens aber glänzet sein apokalyptischer Stern Wermuth wunderbar rührend über das weite Meer seiner Empfindung. [...] Besonders ist die Nacht klar und sternenhell und einsam und eine rück- und vorwärts tönende Glocke aller Erinnerung; ich halte sie für eines

der gelungensten Gedichte überhaupt.“(21. Januar 1810: StA 7.2. 407). „DAS LIED VON DER GLOCKE / *Vivos voco. Mortuos plango. Fulgura frango.*“(NA Bd.2. Teil 1. S.227) — so beginnt Schillers „Lied von der Glocke“(1800). Nicht nur die „Lebenden“(Vivos), sondern auch die „Toten“(Mortuos) bezog für Brentano Hölderlins „Nacht“ als „rück- und vorwärts tönende Glocke aller Erinnerung“ auf die „Christnacht“: „Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle, (773/774) Und ein Gebet war brünstiger Genuß“(Goethe „Faust“ V.773f.: HA 3.31). Den romantischen Brentano läßt der Glockenklang an die christlichen Weihnachten denken. Goethes Faust zwingen die „dumpfen Glocken“(V.744) in „des Osterfestes erster Feierstunde“(V.745), von seinem Selbstmordgedanken abzugehen: „Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt, (769/770) Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.“(HA 3.31). Brentano, der nur die erste Strophe (V.1-18) von „Brod und Wein“ unter dem Titel „Die Nacht“ kannte, bezauberten zwar die herbstlichen Abenddämmerungsfarben der ersten Strophe, aber er blieb den Frühlingsfarben der Ostern fremd, die sich in der vierten Strophe des „seeligen Griechenlandes“(V.55) bestätigen: „Seeliges Griechenland! du Haus der Himmlischen alle, (55/56) Also ist wahr, was einst wir in der Jugend gehört? (StA 2.91/92) Festlicher Saal! Der Boden ist Meer! Und Tische die Berge, (57/58) Wahrlich zu einzigem Brauche vor Alters gebaut!“ („Brod und Wein“ V.55-59). Solange wir Hölderlins „Nacht“ nach Brentanos romatisierender Rezeption verstehen, können wir nicht umhin, ihren innigen Bezug auf das „seelige Griechenland“ zu vernachlässigen, das der geistesgeschichtliche Kern von „Brod und Wein“ ist.

Wären „die ersten sechs Verse“, wie Brentano so verstanden hat, eben „das weltliche Treiben ins Reale bis zur Ermüdung“, so würde Hölderlins „Nacht“ den Freuden der Welt entsagen. Aber wir haben schon oben eine Brücke zwischen die „ersten sechs Versen“ und die „folgenden sechs“ geschlagen: „Satt von Freuden des Tags“(V.3) dämmt der Abend als Ruhezeit in der ersten Strophe. Daher erscheint Hölderlins „Nacht“, die zwar im Grunde weltfern wie Novalis „Hymnen an die Nacht“, aber zugleich offen dem „weltlichen Treiben“ im Gegensatz zur ersten „Hymne an die Nacht“: „Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht. Fernab liegt die Welt — in eine tiefe Gruft versenkt — wüst und einsam ist ihre Stelle.“(Novalis: Schriften = NS 1.55). Hieraus läßt sich folgern, daß wir Hölderlins „geläutete Glocken“(V.11) auch mit dem Gemälde „L'Angélu“(1858-1859) des Jean François Millet im Louvre assoziieren können. Das Wesentliche ist eine eigentlich recht anspruchsvolle Bescheidenheit des bürgerlichen Bewußtseins, die uns aus Millets „Angelusläuten“(L'Angélu) wie aus Hölderlins „geläuteten Glocken“(V.11) spricht: „Die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt s. Fürsten. Abgesondert von dem politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Werth gegründet und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. [...] Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur u: im Character der Nation, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist. — Dieses Reich blüht in Deutschland, es ist in vollem Wachsen und mitten unter den gothischen Ruinen einer alten barbarischen Verfaßung bildet sich das Lebendige aus.“(Schiller „Deutsche Größe“ 1797: NA Bd.2. Teil 1. 1983. S.431). Ähnliches behauptet Herder in der achten Sammlung seiner „Briefe zu Beförderung der Humanität“(1796): „So ists mit der Poesie der Völker und Zeiten auf unserm Erdrunde; in jeder Zeit und Sprache war sie der Inbegriff der Fehler und Vollkommenheiten einer Nation, ein Spiegel ihrer Gesinnungen, der Ausdruck des Höchsten, nach welchem sie strebte (oratio sensitiva animi perfecta.) Diese Gemählde, (minder und mehr vollkommene, wahre und falsche Ideale) gegen einander zu stellen, giebt ein lehrreiches Vergnügen. In dieser Galerie verschiedner Denkart, Anstrengungen und Wünsche lernen wir Zeiten und Nationen gewiß tiefer kennen als auf dem täuschenden Trostlosen Wege ihrer politischen und Kriegsgeschichte. In dieser sehen wir selten mehr von einem Volke, als wie es sich regieren und tödten ließ; in jener lernen wir, wie es wünschte und wollte, wie es sich erfreute, und von seinen Lehrern oder

von seinen Neigungen geführt ward.“(Brief 107: Sämtliche Werke in 33 Bänden. Berlin. Weidmann 1877-1913. Bd.18. 1883. S.137). Den Kerngedanken erzählt Hans Sachs zum Beschluß der „Meistersinger“(1868) pointiert: „[...] / zerging' in Dunst / das Heil'ge Röm'sche Reich, / uns bliebe gleich / die heil'ge deutsche Kunst! / [...]“(Richard Wagner „Die Meistersinger“ Stuttgart. Reclam 1984. S.105: 3. Aufzug. 5.Szene). Als „heil'ge deutsche Kunst“, in der sich jene „sittliche Größe“ verkörpert, kann also Hölderlins „Nacht“ den „Meistersingern“ gleichkommen. Deswegen enthält der gedankenlyrische Gang von „Brod und Wein“ nicht nur romantisch unendliche Sehnsucht in die jenseitige Ferne, sondern auch faustisch unerschöpfliche „Gärung in die Ferne“(„Ihn treibt die Gärung in die Ferne“: Goethe „Faust“ V.302: HA 3.17) oder „schäumende Unendlichkeit“ von innen heraus hier auf Erden: „Freundlos war der grose Weltenmeister, (55/56) Fühlte Mangel — darum schuf er Geister, (56 /57) Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! — (57/58) Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches, (58/59) Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches (59/60) Schäumt ihm — die Unendlichkeit.“(Schiller: „Die Freundschaft“ 1782. V.55-60: NA 1.111).

Unter solchen „sel'gen“(V.55) „Geistern“(V.56) ragen Antigonä, Oedipus etc. als „makellose himmlische Gestalten“ bei den Griechenkennern, Hölderlin und seinem Freund, Hegel hervor: „Der Unterschied des Selbstbewußtseins von dem Wesen ist als vollkommen durchsichtig. Dadurch sind die Unterschiede an dem Wesen selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseins willen, [...], sind sie [...], sich selbst klare, unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentwehte Unschuld und Einmütigkeit ihres Wesens erhalten. [...] (Werke 3.321/322) [...] So gelten sie der *Antigone* des Sophokles als der Götter *ungeschriebenes* und *untrügliches* Recht.“(Hegel „Phänomenologie des Geistes“ 1807. C. V. C. c.). Auch den Begriff der „Unendlichkeit“, anders gesagt der „Gränzenlosigkeit“ bringt der Dichter in seinen beiden Anmerkungen zur griechischen Tragödie 1804 aufs Tapet: „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget. [...] („Anmerkungen zum Oedipus“ Kap.3.: StA 5.201 / StA 5.269: „Anmerkungen zur Antigonä“ Kap.3) [...] Die tragische Darstellung beruhet, wie in den Anmerkungen zum Oedipus angedeutet ist, darauf, daß der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen (denn der Gott eines Apostels ist unmittelbarer, ist höchster Verstand in höchstem Geiste), daß die *unendliche* Begeisterung *unendlich*, das heißt in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist.“(StA 5.201/269). Auf der anderen Seite stimmt Hölderlins „apokalyptischer Stern Wermuth“(Brentano 21.1.1810: StA 7.2.407) in der „unendlichen Sehnsucht“ mit der Romantik überein: „Sein Herz klopfte in unendlicher Sehnsucht, und die süßeste Bangigkeit durchdrang ihn“(Novalis „Die Lehrlinge zu Sais“ 1798f.: Schriften = NS 1. 26). Während aber die „alte Welt“(NS 1.60), d.h. griechische Antike z.B. nach der fünften der „Hymnen an die Nacht“(„Athenäum“ Bd.3. Heft 2: August 1800) des Novalis schließlich „entsetzliches Traumbild“(NS 1.62) wurde, erscheint sie hic et nunc als „seeliges Griechenland“(V.55) in Hölderlins „Nacht“ und ihren Fortsetzungen, nämlich „Brod und Wein“(Herbst-Winter 1800-1801). Die beiden Momente also, die Antike und die Gegenwart, die durch die gedankenlyrische Vertiefung der „Hymnen an die Nacht“ negiert wurden, leben nun in Hölderlins neuem Gedankengang wieder auf. Die gegenwärtige Stadt, Stuttgart erleuchtet der paradoxe Geist wahrscheinlich ohne jede Absicht: „Die fremden Formen müssen um so lebendiger seyn, je fremder sie sind, und je weniger der sichtbare Stoff des Gedichts dem Stoffe der zum Grunde liegt, dem Gemüth und der Welt des Dichters gleicht, um so weniger darf sich der Geist, das Göttliche, wie es der Dichter in seiner Welt empfand, in dem künstlichen fremden Stoffe verläugnen.“(„Grund zum

Empedokles“ ‚Allgemeiner Grund‘: StA 4.151). Ferner findet dieser paradoxe Geist den „unmittelbaren Gott“ gerade in der „tragischen Darstellung“ auf, „daß die unendliche Begeisterung unendlich, das heißt in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist.“(StA 5.269). Zu diesem „gegenwärtigen Gott in der Gestalt des Todes“ gehört wohl der gekreuzigte Gottmensch: „er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an (107 /108) Und vollendet’ und schloß tröstend das himmlische Fest“(„Brod und Wein“ V.107-108: StA 2.93) der griechischen Tragödie.

„Meistens aber glänzet sein apokalyptischer Stern Wermuth wunderbar rührend über das weite Meer seiner Empfindung“ — so treffend sagte zwar der Romantiker über Hölderlin (StA 7.2.407: Brentano 21.1.1810). Aber er hatte keine Ahnung vom „seeligen Griechenland“, da er nur die ersten 18 Verse unter der Überschrift „Die Nacht“(Leopold Seckendorf „Musenalmanach für das Jahr 1807“) kannte und die ganzen 160 Verse von „Brod und Wein“ erst 1894 gedruckt wurden (Carl Müller-Rastatt: Friedrich Hölderlin. Sein Leben und sein Dichten. Mit einem Anhang ungedruckter Gedichte Hölderlins. Bremen 1894). Trotzdem ist die „rück- und vorwärts tönende Glocke aller Erinnerung“ auf seinem eigenen Grund und Boden gewachsen und zu großem Einfluß gelangt: „Während die Geräusche des Tages langsam verstummen, erwachen die zauberischen Töne des innigeren Daseins in der stille gewordenen Welt: [...] Das in dieser Stunde vom Dasein der Welt selbst Vernehmbare ist aber gerade das, was im Treiben des Tages wegen seiner Unaufdringlichkeit und gesetzlichen Gleichmäßigkeit unbeachtet bleibt und doch viel tieferes Symbol unseres Daseins ist als die Gegenstände, denen unsere Aufmerksamkeit während der hellen Stunden gilt: das Abbild des Lebens selbst, der ‚immerquillende‘ Brunnen, welcher vom steten Werden und vom steten Vergehen spricht: die Glocken, deren Tönen den großen Puls der Zeit erfüllen läßt. — Zwei Hauptmotive der romantischen Poesie, das der Ferne und das des Verfließens der Zeit, sind in der zweiten Distichentrias (V.7-12) in seltener Reinheit verkörpert.“(J. Schmidt: op. cit. 1968. S.35). Im Bann des Romantikers steht auch der englische Sprachraum, der gern „nostalgic longing“, „pang of absence“, „consciousness of deprivation“, „awareness of time’s divisions and its transiency“ und „authentic consciousness of temporality“ aufgreift: „The first three distichs of the evocative first strophe depict the ending of day as a time of cheerful busyness and mundane concern with the practical details of living: Satt gehn heim von Freuden des Tags [...] However, the quietude of evening may also be an occasion for desire or nostalgic longing, as when a ›lover« or ›lonely man«, making music, attempts to express and assuage a certain pang of absence. For such men the pleasant inactivity of nightfall is not especially restful, but fosters consciousness of deprivation. They find the incessant flowing of nocturnal fountains analogous to the persistence of time, while bells and cries of watchmen enforce their awareness of time’s divisions and its transiency. These sounds thus induce authentic consciousness of temporality.“(Richard Unger: Hölderlins Major Poetry. Bloomington. Indiana University Press 1975. p.70).

So emphatische „Romantisierung“ ist wohl nach wie vor in vollem Gang. Aber bei einer Betrachtung des „Romantisierens“ sind verschiedene Momente zu berücksichtigen: „Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung. [...] Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.“(Novalis „Fragment von 1798“: Schriften = NS 2.335). Als „Gewöhnliches“, „Bekanntes“ und „Endliches“ erlangt die Stadt, Stuttgart mit ihrer „erleuchteten Gasse“(V.1), ihren „geläuteten Glocken“(V.11) etc. „ein geheimnisvolles Ansehn“, „die Würde des Unbekannten“ und „einen unendlichen Schein“ durch das „Romantisieren“ Hölderlins, während die gegenwärtige „Welt“ der ersten „Hymne an die Nacht“ in „eine tiefe Gruft versenkt liegt“: „Abwärts wend ich

mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht. Fernab liegt die Welt — in eine tiefe Gruft versenkt — wüst und einsam ist ihre Stelle.“(Novalis: Schriften = NS 1.55). Den Forderungen der „qualitativen Potenzierung“ entsprechend „ertönen geläutete Glocken“ auch im V.11 von Hölderlins „Brod und Wein“: „De la musique avant toute chose, (1/2) [...] (p.326/p.327) [...] Car nous voulons la Nuance encor, (13/14) Pas la Couleur, rien que la nuance!“(Verlaine „Art poétique“ 1882. V.1/V.13-14: Œuvres poétiques complètes. Bibliothèque de la Pléiade. Paris. Gallimard 1962. p.326-327). Hölderlin könnte sich wahrscheinlich nicht so eine „Schattierung“(Nuance) zu eigen machen, wäre er im Bannkreis des Schillerschen erhabenen Idealismus „Wollust ward dem Wurm gegeben, (31/32) und der Cherub steht vor Gott.“(„An die Freude“ 1786. V.31f.: NA 1.170) geblieben: „Auf die Bole Punsch hatten wir Schillers Lied an die Freude aufgespart. Ich gieng sie zu hohlen. Neuffer war eingeschlaffen, da ich zurückkam, und Hölderlin stand in einer Ecke u. rauchte. Dampfend stand die Bole auf dem Tische. U. nun sollte das Lied beginnen, aber H. beehrte, daß wir erst an der kastalischen Quelle uns von allen unsern Sünden reinigen sollten. Nächst dem Garten flos der sogenannte Philosophen Brunnen, das war H. kastalischer Quell; wir giengen hin durch den Garten, u. wuschen das Gesicht u. die Hände; Feierlich trat Neuffer einher, diß Lied von Schiller, sagte Hölderlin darf kein Unreiner singen!“ („Die Freundeserinnerungen Rudolf Magenaus“:StA 7.1.397). Aber sein gedankenlyrischer Gang basiert im Grund auf Schillers gewaltiger und einflußreicher Ideendichtung: „Es fehlt mir weniger an Kraft, als an Leichtigkeit, weniger an Ideen, als an Nüancen, weniger an einem Hauptton, als an mannigfaltig geordneten Tönen, weniger an Licht, wie an Schatten, und alles aus Einem Grunde; ich scheue das Gemeine und das Gewöhnliche im wirklichen Leben zu sehr“(Hölderlins Brief 167 an Neuffer vom 12.11. 1798: StA 6.289). Gerade „das Gemeine und das Gewöhnliche im wirklichen Leben“ läßt sich in Hölderlins „Nacht“ mehr „romantisieren“ d.h. „qualitativ potenzieren“, als in Novalis „Hymnen an die Nacht“, da der erste sich auch die „fremden Formen“ zu eigen zu machen wagt: „Die fremden Formen müssen um so lebendiger seyn, je fremder sie sind, und je weniger der sichtbare Stoff des Gedichts dem Stoffe der zum Grunde liegt, dem Gemüth und der Welt des Dichters gleicht, um so weniger darf sich der Geist, das Göttliche, wie es der Dichter in seiner Welt empfand, in dem künstlichen fremden Stoffe verläugnen.“ („Grund zum Empedokles“ „Allgemeiner Grund“: StA 4.151).

Hölderlin schätzt die „unendliche Begeisterung“ im Kap.3 seiner „Anmerkungen zur Antigonä“(StA 5.269) hoch, indem er den „höchsten Verstand in höchstem Geiste“ gering achtet. Der europäische Intellektualismus wird hierdurch mit der „Reinheit (ΚΑΘΑΡΟΤΗΣ) des pathetischen Teils der Seele“(p.153) und dem „pneumatisch ästhetischen Sinn“(ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ) besonders im „Gebet (ΠΡΟΣΕΥΧΗ)“(p.153) konfrontiert, die die griechische Orthodoxie von der antiken Überlieferung geerbt hat: „Quant à la ΚΑΘΑΡΟΤΗΣ (pureté) de la partie passionnée de l'âme, elle libère effectivement l'intelligence par rapport à l'univers en lui procurant l'impassibilité; elle l'unit par la ΠΡΟΣΕΥΧΗ (prière) à la grâce de l'Esprit (Pneuma); celle-ci lui donne la jouissance des éblouissements divins et l'intelligence acquiert l'aspect des anges et de Dieu. Voilà pourquoi les Pères postérieurs au grand Denys (Dionysius Areopagites: um 500) ont nommé cela «sensation spirituelle» (ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ), ce qui convient mieux et exprime mieux, en quelque sorte, cette ΘΕΩΡΙΑ (contemplation) mystique et cachée. Alors, en effet, l'homme ne voit véritablement ni par l'intelligence, ni par le corps, mais par l'Esprit (ΠΝΕΥΜΑ); et il sait à coup sûr qu'il voit surnaturellement une lumière qui surpasse la lumière (ΦΩΣ ΥΠΕΡ ΦΩΣ)“(Gregorius Palamas „Triaden“ um 1338. 1.Triade. 3.21: Grégoire Palamas «Défense des saints hésychastes» Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff. Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 31. 1959. Seconde édition. Leuven 1973. p.154-155). Eben das „Gebet (ΠΡΟΣΕΥΧΗ)“ ist das auslösende Moment für Brentanos

Begeisterung für Hölderlins „Nacht“: „denn es ist Nacht in mir, und ich harre des Engels, der die Geburt des Heilands in mir verkündige. Hier fällt mir das liebste Gedicht ein, das ich kenne; es ist das Einzige dieses Dichters, das eine magische Gewalt über mich hat; es gibt mir Frieden und spannt einen Himmel über mich aus, unter dem ich liege, wie ein Kind im Schooße der Mutter unter ihrem Herzen, mit keinem Schmerz, als dem des Lebens überhaupt. Dies Gedicht könnte mich trösten, wenn sie mir sagte: Rede nicht mehr mit mir! Schau in dich, sieh mich nicht mehr, ich will für dich beten! Gewiß, gewiß, und von ganzem Herzen! [...] (S.433/S.434) [...] Es ist so einfach, daß es Alles sagt: das ganze Leben, der Mensch, seine Sehnsucht nach einer verlorenen Vollkommenheit und die bewußtlose Herrlichkeit der Natur ist darin. Ist das Alles? Wo ist denn die Erbarmung und die Erlösung? fragt sie vielleicht, und ich sage: sie lese es als ein Ebenbild aller Geschichte, und sie wird auch Erbarmung und Erlösung darin finden. Sind die ersten sechs Verse nicht das weltliche Treiben ins Reale bis zur Ermüdung, die folgenden sechs nicht die Sehnsucht der Zeit und das Gefühl der Verlorenheit. Tritt im siebenten Vers nicht der Rückblick zur verlorenen Unschuld ein, und sprechen die immer quillenden Brunnen nicht von dem ewigen Quell der Verheißung, an dem die Gerechten sich laben? Mahnt diese die Glocke nicht durch die den Klang verhüllende Welt zu harren und zu beten, und rufet der Wächter nicht die Erfüllung der Zeit aus?“ (Clemens Brentano „Aus einem Tagebuchbrief für Luise Hensel“ Dezember 1816: StA 7.2.433-434).

Was den „heiligen Hesychasten“ fremd ist, offenbart der Gegener, Barlaam (ca.1290-1350) in der 2. „Triade“(1.21-22/39) des orthodoxen Palamas (ca. 1296-1359), nämlich die „hellenischen Wissenschaften (ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΜΑΘΗΜΑΤΑ)“(p.305) mit der Platonischen „Idee (ΙΔΕΑ)“(p.271): „Pourquoi alors te mets-tu en colère contre nous, parce que nous disons, avec Paul, que la sagesse des Hellènes est «abolie» et «rendue folle»? [...] (21/22) [...] Tu parles pour défendre la philosophie; donc, si celle-ci n'existe ni en Dieu, ni dans les hommes, mais constitue cependant une idée (ΙΔΕΑ), ne possède-t-elle pas une existence propre? Et voici que revit Platon, en fredonnant ses erreurs! [...] (p.270/p.304: 22/39) [...] Cet homme, pourtant, nous dit que ce n'est pas l'étude des divines Écritures qui purifient parfaitement l'âme, mais celle des sciences helléniques! C'est pourquoi il ajoute que si l'on veut être purifié, on doit rechercher tous ceux qui prétendent savoir quelque chose; il lui est indifférent qu'ils vénèrent Dieu ou non; celui qui ne possède pas la connaissance des êtres, déclare-t-il, est impur et imparfait“(Palamas «Défense des saints hésychastes» 2.1.21-22/39). Diese Lichtseite der Platonischen Philosophie d.i. die Quelle des abendländischen Intellektualismus, z.B. das logische Denken des vernünftigen Sokrates ist nichts anders als der „höchste Verstand in höchstem Geiste“, der nach Hölderlins „Anmerkungen zur Antigona“ der Gegenpol des „unmittelbaren Gottes“ „in der Gestalt des Todes“ ist: „Die tragische Darstellung beruhet, [...], darauf, daß der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen (denn der Gott eines Apostels ist unmittelbarer, ist höchster Verstand in höchstem Geiste), daß die unendliche Begeisterung unendlich, das heißt in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist.“(StA 5.201/269). Im Zentrum des Interesses steht „der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen“ auch in der oben erwähnten 1. „Triade“(3.20) des Palamas mit Bezug auf den „pneumatisch ästhetischen Sinn“(ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ: sensation spirituelle), anders gesagt „göttlichen Sinn“(ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΘΕΙΑ) nach Origenes („Contra Celsum“ ca.244-ca. 249. Liber 1. 48: Patrologia Graeca. Tom.11. Migne 1857. Col.749A) und dem heiligen Gregorius Nyssenus („In Cantica Cantorum homiliae XV“ ca.390. Homilia I: Patrologica Graeca. Tom.44. Migne 1858. Col.780C): „Comment appellerons-nous cette puissance qui ne dépend ni de l'activité des sens, ni de celle de l'intelligence? [...]: c'est une *sensation intellectuelle et divine*. En accouplant ces deux adjectifs, il persuade son auditeur de ne la considérer ni comme une sensation, ni comme une intellection, car l'activité de l'intelligence n'est pas une

sensation et la sensation n'est pas une intellection. La «sensation intellectuelle» est donc différente par rapport aux deux. On doit donc l'appeler ainsi, ou bien, à la suite du grand Denys, «union» (ΕΝΩΣΙΣ), mais non «connaissance». *Il faut savoir*, dit-il, *que notre intelligence possède d'une part la puissance intellectuelle, qui lui permet de voir les choses intelligibles, et d'autre part l'union qui dépasse la nature de l'intelligence et la lie à ce qui lui est transcendant.* Et encore: *Les facultés intellectuelle, aussi bien que les sensations, deviennent superflues, lorsque l'âme, devenue déiforme, se donne aux rayons de la lumière inaccessible dans une union inconnue, en des élans aveugles.*“(Palamas «Défense des saints hésychastes» p.152 / p.153 en grec).

Diese „ΕΝΩΣΙΣ (Union: Einheit) ΥΠΕΡΠΑΙΡΟΥΣΑΝ ΤΗΝ ΤΟΥ ΝΟΥ ΦΥΣΙΝ“(Einheit, die den höchsten Verstand in höchstem Geiste übertreffende) durchbricht den europäischen Intellektualismus, der behauptet, „quod Deus est ipsum esse per se subsistens“(I.4.2:S.85) und daß „der der Erst-Erkennende ist.“(I.12.2:S.210): „Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur, quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus.“ (Thomas Aquinas „Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologia übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Pars I in 8 Bänden. 1934-1951. Bd.1. Frage 1-13. Fotomechanischer Nachdruck der 3., verbesserten Auflage 1934. Graz. Styria 1982. S.85/S.210). „Einig zu seyn, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn (1/2) Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?“(Hölderlin „Wurzel alles Übels“ 1799. V.1-2: StA 1.305). Aufs Tapet kommen erstens solch eine scholastische „dialektische Methode“(ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ) im Platonisch-Sokratischen „Staat“(533C-D): „[...] Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ [...] ΤΟ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΟΜΜΑ [...] ΑΝΑΓΕΙ ΑΝΩ, [...] (Platons Werke auf der Textgrundlage der „Œuvres complètes. Collection Budé 1955-1974“. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971-1981. Bd.4. S.612: Tome 7. Partie 1. p.174/S.613 nach Fr. Schleiermacher) [...] Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode allein auf diese Art, alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinenn [...]“ und zweitens jener intellektualistische „Staat“, sei es „Philosophenstaat“ des Platon oder „Gottesstaat“ des Augustinus: „Exceptis enim quae in animum ueniunt a sensibus corporis“(Augustinus „De Trinitate“ 400-419. 15.12: Corpvs Christianorvm. Series Latina. Tome 50. 1968. p.490; Patrologia Latina. Migne 1844-1864. Tom.42. Col.1073). Das heißt daß „wir nämlich von dem absehen, was von den Leibessinnen her in die Seele kommt“(Augustinus „Ausgewählte Schriften“ aus dem Lateinischen übersetzt. Bd.11-12. „Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit“ übersetzt von Michael Schmaus. München. Kösel & Pustet 1935-1936. Bd.12. S.283). Derselben Meinung ist der rationalistische Theaitetos im „Sophisten“(248A): „Fremder [aus Elea]: Und mit dem Leibe (ΣΩΜΑ) hätten wir durch die Wahrnehmung (ΑΙΣΘΗΣΙΣ) Gemeinschaft an dem Werden (ΓΕΝΕΣΙΣ); durch den Gedanken (ΛΟΓΙΣΜΟΣ) aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein (ΟΥΣΙΑ), welches, wie ihr sagt, sich immer auf gleiche Weise verhält; das Werden (ΓΕΝΕΣΙΣ) aber immer anders. *Theaitetos*: Das sagen wir allerdings.“(Platons Werke auf der Textgrundlage der Collection Budé. Bd.6. S.328f.: Tome 8. Partie 3. p.355). Dieser Vorzug oder „Primat des Seins“(primat de l'être) gipfelt nach Gilsons „Geist der mittelalterlichen Philosophie“ im „Sein selbst“(ipsum esse) des Thomas Aquinas („Summa theologia“ Pars 1. Quaestio 4. Articulus 2) aufgrund von Mosis „Ego sum qui sum“(„Exodus“ 3.14: Ich bin der ich bin): „Pour savoir ce qu' est Dieu, c'est à Dieu lui-même que Moïse s'adresse. Voulant connaître son nom, il le lui demande, et voici la réponse: *Ego sum qui sum*. [...] (p.50/p.51) [...] Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n'est pas Platon, ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui la posée [...] (p.51/p.55) [...] Or, le primat du Bien, tel que l'a

conçu la pensée grecque, oblige à lui subordonner l'existence, au lieu que le primat de l'être, tel que l'a conçu la pensée chrétienne sous l'inspiration de l'Exode, oblige à lui subordonner le bien. [...]“(Étienne Gilson „L'esprit de la philosophie médiévale“ 1932. Deuxième édition. Paris. Vrin 1944. p.50-51/p.55).

Brentanos inbrünstiges „Gebet (ΠΡΟΣΕΥΧΗ)“(Dez. 1816: StA 7.2.433f.), das er anlässlich seiner Bekanntschaft mit Hölderlins „Nacht“ in Seckendorfs „Musenalmanach“(1807) herauskristallisiert, konzentriert sich aufs Wesentliche: „Meistens aber glänzet sein apokalyptischer Stern Wermuth wunderbar rührend über das weite Meer seiner Empfindung“(21.1.1810: StA 7. 2. 407). Wäre im weiteren eine geistesgeschichtliche Brücke über die Kluft von Christentum und Greichentum geschlagen, so würde Antigina oder Oedipus als „apokalyptischer Stern Wermuth wunderbar rührend über das weite Meer seiner Empfindung glänzen“. Jedenfalls „ertönen geläutete Glocken still in dämmeriger Luft“(„Brod und Wein“ V.11) als „eine rück- und vorwärts tönende Glocke aller Erinnerung“(21.1.1810: StA 7.2.407) und wirken stark auf das „Herz“ ein: „Das Herz klopfte in unendlicher Sehnsucht, und die süßeste Bangigkeit durchdrang ihn“(Novalis „Die Lehrlinge in Sais“ 1798f. Kap.2: Schriften. 4 Bände. Leipzig. Bibliographisches Institut 1929. Bd.1. S.26). Auch in Richtung aufs „seelige Griechenland“(V.55) taucht das „Herz“(ΚΑΡΔΙΑ) in Einklang mit dem „Muth“(ΘΥΜΟΣ) auf: „Auch verbergen umsonst das Herz im Busen, umsonst nur (37/38) Halten den Muth noch wir, Meister und Knaben, denn wer (38/39) Möcht' es hindern und wer möcht' uns die Freude verbieten? (39/40) Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und Nacht, (40/41) Aufzubrechen. So komm! [...] Dort ins Land des Olymps, dort auf die Höhe Cithärons, (51/52) Unter die Fichten dort“(„Brod und Wein“ V.37-52: StA 2.91), wo Oedipus als Säugling ausgesetzt war. Der „Muth“(ΘΥΜΟΣ) von Oedipus „Herz im Busen“ z. B. gestaltet sich im „Zorn“(ΜΗΝΙΣ), wie oben erwähnt: „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget. [...] („Anmerkungen zum Oedipus“ Kap.3: StA 5.201 / StA 5.269: „Anmerkungen zur Antigona“ Kap.3) [...] Die tragische Darstellung beruhet, wie in den Anmerkungen zum Oedipus angedeutet ist, darauf, daß der unmittelbare Gott, ganz Eines mit dem Menschen (denn der Gott eines Apostels ist unmittelbarer, ist höchster Verstand in höchstem Geiste), daß die unendliche Begeisterung unendlich, das heißt in Gegensätzen, im Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn aufhebt, heilig sich scheidend, sich faßt, und der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist.“(StA 5. 201/269). Das griechische „Herz“(ΚΑΡΔΙΑ) spielt eine große Rolle auch in der griechischen Orthodoxie: „Et le grand Macaire (ca.301-391) ne parle pas autrement: *Le cœur* (ΚΑΡΔΙΑ), dit-il, *dirige tout l'organisme et, lorsque la grâce reçoit le cœur en partage, elle règne sur toutes les pensées et sur tous les membres; car là est l'intelligence* (ΝΟΥΣ) *et toutes les pensées de l'âme* (PG = Patrologia Graeca. Migne 1857-1866. Tom.34. Col.589B). Notre cœur (ΚΑΡΔΙΑ) est donc le siège de la raison (ΛΟΓΙΣΤΙΚΟΝ) et le premier organe corporel raisonnable.“(Palamas «Défense des saints hésychastes» p.80/p.81 en grec: I.2.3). Wichtig vor allem ist die Behauptung des orthodoxen Kirchenvaters: „Unser Herz (ΚΑΡΔΙΑ) ist also ΤΟΥ ΛΟΓΙΣΤΙΚΟΥ ΤΑΜΕΙΟΝ (der Denkfähigkeit Schatzkammer) und das erste denkfähige Organ des Leibs (ΠΡΩΤΟΝ ΣΑΡΚΙΚΟΝ ΟΡΓΑΝΟΝ ΛΟΓΙΣΤΙΚΟΝ)“(p.81).

Besonders das „Ohr des Herzens“(ΑΚΟΗ ΤΗΣ ΚΑΡΔΙΑΣ) greift der ausdrucksvolle Gregor von Nyssa in „De vita Moysis“(ca.390) auf: „Als Moses nun an Erkenntnis (ΓΝΩΣΙΣ) wuchs, erklärte er, daß er Gott gesehen habe, d.h. erkannt habe, daß dies ΤΟ ΘΕΙΟΝ (das wesentlich Göttliche) ist, was jenseits allen Erkennens (ΓΝΩΣΙΣ) und Begreifens liegt. Denn die Geschichte sagt: »Moses ging ein in das Dunkel (ΓΝΟΦΟΣ), in dem Gott war.«(„Exodus“ 20.21) Welcher Gott? »Der sich in Finsternis (ΣΚΟΤΟΣ) verbarg“(„Psalm“ 18.12) [...] („Der Aufstieg des Moses“ übersetzt von Manfred Blum. Freiburg i.B. Lambertus 1963. 2.Aufl. Trier. Paulinus 1987.

S.92/S.93) [...] Denn das Wort Gottes verbietet am Anfang, daß von den Menschen TO ΘΕΙΟΝ (das Göttliche) irgendetwas Erkanntem verglichen wird, da jede NOHMA (Vorstellung), die in Geist und Verstand über Gott gebildet wird, nur ein ΕΙΔΩΛΟΝ (Zerrbild) Gottes gibt, Gott selbst aber nicht verkündet. [...] (PG = Patrologia Graeca. Migne 1857-1866. Tom.44. Col.377B/C) [...] Dann vernahm er den Klang (AKOH) der Posaunen, als er höher hinaufstieg. Darauf betrat er das unsichtbare Adyton der Gotterkenntnis; [...] (PG 44.377D/380A: „Der Aufstieg des Moses“ S.93/S.94) [...] Wer das Ohr seines Herzens (AKOH ΤΗΣ ΚΑΡΔΙΑΣ) rein hat und diesen Klang (HXH) vernimmt, ich meine aber jemand, der aus der Betrachtung (ΘΕΩΡΙΑ) des Seienden zur Erkenntnis (ΓΝΩΣΙΣ) der göttlichen Kraft gelangt, wird durch jenen geleitet, mit seinem Geist (ΔΙΑΝΟΙΑ) dorthin zu gelangen, wo Gott ist. Dies wird von der Schrift »Finsternis« (ΓΝΟΦΟΣ) genannt („Exodus“ 20.21), wodurch, wie gesagt, das Unerkennbare (ΑΓΝΩΣΤΟΝ) und Unsichtbare (ΑΘΕΩΡΗΤΟΝ) bezeichnet wird“(«La vie de Moïse» Sources Chrétiennes. N°1 bis. Quatrième édition. Cerf 1987. p.212, p.214 et p.216 en grec). Mit dem „Ohr (AKOH) seines Herzens“ horcht Moses auf Gottes Stimme und vernimmt den göttlichen „Klang (AKOH) der Posaunen“. Denn „das Wort Gottes läßt sich nur im Gehörsinn vernehmen“(verbum dei non nisi auditu percipitur: über „Psalm“ 85.8) und „es läßt sich mit den Ohren vernehmen, nicht mit den Augen erschauen“(quod auribus percipitur, oculis non videtur: über „Psalm“ 119.105) nach Luthers „Dictata super Psalterium. 1513-1516“(Weimarer Ausgabe. Abt. Werke. Bd.4. 1886. S.9/S. 356). Einen diametralen Gegensatz zu diesem „Ohr des Herzens“(AKOH ΤΗΣ ΚΑΡΔΙΑΣ) bildet jenes intellektualistisch dialektische „Auge der Seele“(ΨΥΧΗΣ ΟΜΜΑ): „[...] Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ [...] ΤΟ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΟΜΜΑ [...] ΑΝΑΓΕΙ ΑΝΩ, [...] Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode allein auf diese Art, alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, [...]“(Platon „Staat“ 533C-D).

Merkwürdiges schreibt Augustinus im Buch 7 seiner „Confessiones“(397-400): „Ich trat ein und schaute mit dem Auge meiner Seele, so schwach es war, hoch über diesem selben Auge meiner Seele, hoch über meinem Geist das unwandelbare Licht, [...] („Bekenntnisse“ übersetzt von Josef Bernhart. München. Kösel 1955. S.335/S.337) [...] Und sobald ich Deiner inne ward, da nahmst Du mich hin, damit ich sähe, daß etwas sei, was ich sehen sollte, aber ich noch nicht der wäre, der es zu sehen vermöchte. Und Du schlugst, blendhell in mich strahlend, zurück meines Auges Unkraft, und ich erschauerte in Liebe und Erschrecken. [...] Und Du riefest aus der Ferne: »Nein! Ich bin es, der Ich bin.« Und ich hörte es, so wie man mit dem Herzen hört“(Buch 7. 10.16). Original heißt es: „Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, [...] Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore: [...] (Corpus Christianorum. Series Latina. Tom.27. Turnholti. Brepols 1981. p.103/p.104) [...] Et clamasti de longinquo: immo uero *ego sum qui sum* („Exodus“ 3.14). Et audiui, sicut auditur in corde“(Liber 7. 10.16: Patrologia Latina. Migne 1844-1864. Tom.32. Col.742). Uns interessiert es, daß der lateinische Kirchenvater kraft seines eigenen scharfen „Auges der Seele“ „supra eundem oculum animae“(über dieses selbe Auge der Seele) in den Bereich des Horchens hinausgeht und vernimmt Gottes Wort „Ego sum qui sum“(„Exodus“ 3.14), „sicut auditur in corde“(so wie man mit dem Herzen hört). Diese Transponierung vom „Auge der Seele“ zum „Ohr des Herzens“ erinnert mich an die Situationstragik des Sokrates angesichts der plötzlich aufgehörten „Stimme“(ΦΩΝΗ) des „Dämoniums“(ΔΑΙΜΟΝΙΟΝ) in seiner „Apologie“(31D: Platons Werke auf der Textgrundlage der Collection Budé. Bd.6. S.40.: Tome 1. p.159): „Mir ist nämlich, ihr Richter — denn euch benenne ich recht, wenn ich euch Richter nenne —, etwas Wunderbares vorgekommen. Meine gewohnte Vorbedeutung des Daimonions nämlich war in der vorigen Zeit wohl gar sehr

häufig, und oft in großen Kleinigkeiten widerstand sie mir, wenn ich im Begriff war, etwas nicht auf die rechte Art zu tun. Jetzt aber ist mir doch, wie ihr ja selbst seht, dieses begegnet, was wohl mancher für das größte Übel halten könnte und was auch dafür angesehen wird; dennoch aber hat mir weder, als ich des Morgens von Hause ging, das Zeichen des Gottes widerstanden, noch auch als ich hier die Gerichtsstätte betrat, noch auch irgendwo in der Rede, wenn ich etwas sagen wollte.“(Bd.6. S.63 nach Fr. Schleiermacher: Tome 1. p.170-171). Ferner bringe ich Platons Sokratisches „Dämonium“ als „Stimme“ des reinen Gewissens und Hamanns „Dämon des Sokrates“ „als seinen Gott“ miteinander in Zusammenhang: „Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen Frieden ihm mehr gelegen war, als aller Vernunft der Egypter und Griechen, dessen Stimme (ΦΩNH) er glaubte, und durch dessen Wind, [...] der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann. [...] dieser Dämon des Sokrates [...]“(Hamann „Sokratische Denkwürdigkeiten“ 1759. Abschn.2: Sämtliche Werke in 6 Bänden. Wien. Herder 1949-1957. Bd.2. S.75). Bei ihm paart sich dieser „leere Verstand“ mit dem Wissen der „sokratischen Unwissenheit“: „Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung. Zwischen Empfindung aber und einen Lehrsatz ist ein grösserer Unterschied als zwischen einem lebenden Thier und anatomischen Gerippe desselben. Die alten und neuen Skeptiker mögen sich noch so sehr in die Löwenhaut der sokratischen Unwissenheit einwickeln; so verrathen sie sich durch ihre Stimme (ΦΩNH) und Ohren (AKOH).“(Hamann „Sokratische Denkwürdigkeiten“ Abschn.2: op. cit. Bd.2. S.73).

Unter den deutschen Schriftstellern ist wohl Herder einer der repräsentativsten Verteidiger des „Gehörs“(AKOH), den er für „eigentliche Thür zur Seele“ in der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“(1772) hält: „Der Mensch ist also als ein horchendes, merkendes Geschöpf zur Sprache natürlich gebildet, [...] (Sämtliche Werke in 33 Bänden. Berlin. Weidmann 1877-1913. Bd.5. 1891. S.49/S.61) [...] Wir sind Ein denkendes sensorium commune, nur von verschiednen Seiten berührt — da liegt die Erklärung. Allen Sinnen liegt Gefühl zum Grunde, und dies gibt den verschiedenartigsten Sensationen schon ein so inniges, starkes, unaussprechliches Band, daß aus dieser Verbindung die sonderbarsten Erscheinungen entstehen. [...] (S.61/S.62) [...] Anfangs nur Gefühl. (S.62/S.63) [...] Das Gefühl liegt dem Gehör so nahe: seine Bezeichnungen z.E. hart, rau, weich, wolligt, sammet, haarigt, starr, glatt, schlicht, borstig u.s.w. die doch alle nur Oberflächen betreffen, und nicht einmal tief einwürken, tönen alle, als ob mans fühlte: [...] — Das Wort: Duft, Ton, süß, bitter, sauer u.s.w. tönen alle, als ob man fühlte: denn was sind ursprünglich alle Sinne anders, als Gefühl? — [...] (S.63/S.64) [...] Hier ist die Hauptbemerkung: »Da der Mensch blos durch das Gehör die Sprache der lehrenden Natur empfängt, und ohne das die Sprache nicht erfinden kann: so ist Gehör auf gewiße Weise der Mittlere seiner Sinne, die eigentliche Thür zur Seele, und das Verbindungsband der übrigen Sinne geworden.« [...]“. Das Horchen und Vernehmen, dies wesentliche Moment zeigt schon der Messiassänger Klopstock in seinem „deutscheren Odenflug“ klar auf, daß „Thuiskon vernimmts [...] und horcht“: „Wenn die Strahlen vor der Dämmerung nun entfliehn, und der Abendstern (1/2) Die sanfteren, entwölkten, die erfrischenden Schimmer nun (2/3) Nieder zu dem Haine der Barden senkt, (3/4) Und melodisch in dem Hain die Quell' ihm ertönt; (4/5) So entsenket die Erscheinung des Thuiskon, wie Silber stäubt (5/6) Von fallendem Gewässer, sich dem Himmel, und kommt zu euch, (6/7) Dichter, und zur Quelle. Die Eiche weht (7/8) Ihm Gelistel. So erklang der Schwan Venusin (8/9) Da verwandelt er dahin flog. Und Thuiskon vernimmts, und schwebt (9/10) In wehendem Geräusche des begrüßenden Hains, und horcht; (10/11) Aber nun empfangen, mit lauterm Gruß, (11/12) Mit der Sait' ihm und Gesang, die Enkel um ihn. (Oden. Hamburg. Bode 1771. Faksimile-Nachdruck. Bern. Lang 1971. S.196/S.197)

Melodien, wie der Leyer in Walhalla, ertönen ihm (13/14) Des wechselnden, des kühneren, des deutscheren Odenflugs, (14/15) Welcher, wie der Adler zur Wolk' itzt steigt, (15/16) Dann herunter zu der Eiche Wipfel sich senkt.“ („Thuiskon“ 1764. V.1-16). Diese germanische Atmosphäre korrespondiert gut mit Hölderlins „fernhin lauschendem“ „deutschem Dichter“: „dann sitzt im tiefen Schatten, (15/16) Wenn über dem Haupt die Ulme säuselt, (16/17) Am kühlathmenden Bache der deutsche Dichter (17/18) Und singt, wenn er des heiligen nüchternen Wassers (18/19) Genug getrunken, fernhin lauschend in die Stille, (19/20) Den Seelengesang.“ („Deutscher Gesang“ 1801. V.15-20: StA 2.202). Eben zum Schütz solch eines „vernehmenden“ „Ohrs des Herzens“ behauptet auch ein deutscher Meister der „dialektischen Methode“, Hegel in der „Einleitung“ (B. b) seiner „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (1837): „Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen will die Philosophie erfassen; [...] Die Philosophie will den Inhalt, die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen und die verschmähte Wirklichkeit rechtfertigen. Denn die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes.“ (Werke 1832-1845. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1969-1979. Bd.12. 1970. S.53). Ferner baut Hegel seinen „vernünftigen Willen“ auf diese deutsche „Vernunft“: „Die Hauptsache ist, daß die Freiheit, wie sie durch den Begriff bestimmt wird, nicht den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens, und daß das System der Freiheit freie Entwicklung ihrer Momente ist. Der subjektive Wille ist eine ganz formelle Bestimmung, in der gar nicht liegt, *was* er will. Nur der vernünftige Wille ist dies Allgemeine, das sich in sich selbst bestimmt und entwickelt und seine Momente als organische Glieder auslegt. Von solchem gotischen Dombau haben die Alten nichts gewußt.“ (Bd.12. S.67: „Einleitung“ B. c).

Hier geht es wohl um jene „deutsche Baukunst“, die nicht nur dem V.12 der kirchlichen „geläuteten Glocken“, sondern auch dem V.14 der „aufgeregten Gipfel“ des baumreichen „Hains“ in Hölderlins „Brod und Wein“ entspricht: „Jetzt auch kommet ein Wehn und regt die Gipfel des Hains auf“ (StA 2.90), und deren Meisterwerk, Straßburger Münster, für den dreiundzwanzigjährigen Goethe „aufsteige gleich einem hochehernen, weitverbreiteten Baume Gottes“: „Als ich auf deinem Grabe herumwandelte, edler Erwin, und den Stein suchte, der mir deuten sollte: Anno domini 1318. XVI. Kal. Febr. Obiit Magister Erwinus, Gubernator Fabricae Ecclesiae Argentinensis, [...] Wenigen ward es gegeben, einen Babelgedanken in der Seele zu zeugen, ganz, groß, und bis in den kleinsten Teil notwendig schön, wie Bäume Gottes; [...] (Hamburger Ausgabe. München. Beck/dtv 1982. Bd.12. S.7/S.10) [...] Wohl! wenn uns der Genius nicht zu Hülfe käme, der Erwinen von Steinbach eingab: vermannigfaltige die ungeheure Mauer, die du gen Himmel führen sollst, daß sie aufsteige gleich einem hochehernen, weitverbreiteten Baume Gottes, der mit tausend Ästen, Millionen Zweigen und Blättern wie der Sand am Meer ringsum der Gegend verkündet die Herrlichkeit des Herrn, seines Meisters. [...] (S.10/S.11) [...] Mit welcher unerwarteten Empfindung überraschte mich der Augenblick, als ich davor trat! Ein ganzer, großer Eindruck füllte meine Seele, den, weil er aus tausend harmonierenden Einzelheiten bestand, ich wohl schmecken und genießen, keineswegs aber erkennen und erklären konnte. Sie sagen, daß es also mit den Freuden des Himmels sei, und wie oft bin ich zurückgekehrt, diese himmlisch-irdische Freude zu genießen, den Riesengeist unsrer ältern Brüder in ihren Werken zu umfassen. Wie oft bin ich zurückgekehrt, von allen Seiten, aus allen Entfernungen, in jedem Lichte des Tags zu schauen seine Würde und Herrlichkeit! Schwer ist's dem Menschengestalt, wenn seines Bruders Werk so hoch erhaben ist, daß er nur beugen und anbeten muß. Wie oft hat die Abenddämmerung mein durch forschendes Schauen ermattetes Aug' mit freundlicher Ruhe geletzt, wenn durch sie die unzähligen Teile zu ganzen Massen schmolzen, und nun diese, einfach und groß, vor meiner Seele standen und meine Kraft sich wonnevoll entfaltete, zugleich zu genießen und zu erkennen! Da offenbarte sich mir, in leisen Ahndungen, der Genius des

großen Werkmeisters. [...] (S.11/S.12) [...] Wie frisch leuchtet' er im Morgenduftglanz mir entgegen, wie froh konnt' ich ihm meine Arme entgegenstrecken, schauen die großen harmonischen Massen, zu unzählig kleinen Teilen belebt, wie in Werken der ewigen Natur, bis aufs geringste Zäserchen, alles zweckend zum Ganzen; wie das festgegründete, ungeheure Gebäude sich leicht in die Luft hebt, wie durchbrochen alles und doch für die Ewigkeit. [...] Und nun soll ich nicht ergrimmen, heiliger Erwin, wenn der deutsche Kunstgelehrte, auf Hörensagen neidischer Nachbarn, seinen Vorzug verkennt, dein Werk mit dem unverstandnen Worte **Gotisch** verkleinert. Da er Gott danken sollte, laut verkündigen zu können: Das ist deutsche Baukunst, unsre Baukunst, da der Italiener sich keiner eignen rühmen darf, viel weniger der Franzos. [...] Und, ganz am Ende, wenn du nicht dartust, ein Homer sei schon vor dem Homer gewesen, so lassen wir dir gerne die Geschichte kleiner gelungner und mißlungner Versuche, und treten anbetend vor das Werk des Meisters, der zuerst die zerstreuten Elemente in ein lebendiges Ganze zusammenschuf.“(Goethe „Von deutscher Baukunst“ 1772: Hambueger Ausgabe = HA 12.7/10-12).

Die „deutsche Baukunst“ und das Griechentum verbindet Goethe durch den Begriff des „einen lebendigen Ganzen“: „so ist auch daraus klar, wie innig jedes Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt und wie sie beede nur Ein lebendiges Ganze ausmachen, das zwar durch und durch individualisirt ist und aus lauter selbständigen, aber eben so innig und ewig verbundenen Theilen besteht.“(Hölderlins Brief 171 an Sinclair vom 24. Dezember 1798: StA 6.301). Hier handelt es sich natürlich um jenes „εν διαφερον εαυτωι (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit“: „Das große Wort, das εν διαφερον εαυτωι (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie.“(Hölderlin „Hyperion“ Bd.1. 1797. 30.Brief: StA 3.81). Dieses „Eine in sich selber unterschiedne“(εν διαφερον εαυτωι) konzentriert Hölderlin auf „die strengste aller poëtischen Formen“, nämlich „die ehrwürdige tragische Form“: „Man will aber auch nur rührende erschütternde Stellen und Situationen, um die Bedeutung und den Eindruck des Ganzen bekümmern sich die Verfasser und das Publikum selten. Und so ist die strengste aller poëtischen Formen, die ganz dahin eingerichtet ist, um, ohne irgend einen Schmuk fast in lauter großen Tönen, wo jeder ein eignes Ganze ist, harmonisch wechselnd fortzuschreiten, und in dieser stolzen Verläugnung alles Accidentellen das Ideal eines lebendigen Ganzen, so kurz und zugleich so vollständig und gehaltreich wie möglich, deswegen deutlicher aber auch ernster als alle andre bekannte poëtische Formen darstellt — die ehrwürdige tragische Form ist zum Mittel herabgewürdigt worden, um gelegentlich etwas glänzendes oder zärtliches zu sagen.“(Hölderlins Brief 183 an Neuffer vom 3. Juli 1799: StA 6. 339). Dabei ist es wichtig, daß „die Dichtkunst, die in ihrem ganzen Wesen, in ihrem Enthusiasmus, wie in ihrer Bescheidenheit und Nüchternheit ein heiterer Gottesdienst ist, niemals die Menschen zu Göttern oder die Götter zu Menschen machen, niemals unlautere **Idololatrie** begehen, sondern nur die Götter und die Menschen gegenseitig näher bringen durfte.“(Hölderlins Brief 203 an Chr. G. Schütz: StA 6.382). Im Grunde kommt es also auf das „Gebet“(ΠΡΟΣΕΥΧΗ) an, das sowohl bei Brentano über Hölderlins „ertönende geläutete Gloken“(„Brod und Wein“ V.11) wie auch bei Goethe über Erwins Straßburger Münster der Kern der Sache ist: „Schau in dich, sieh mich nicht mehr, ich will für dich beten! Gewiß, gewiß, und von ganzem Herzen! [...] (StA 7.2.433/434) [...] Mahnt diese die Glocke nicht durch die den Klang verhüllende Welt zu harren und zu beten“(Clemens Brentano „Aus einem Tagebuchbrief für Luise Hensel“ Dezember 1816: StA 7.2.433-434). „**Gebet** Du bist Eins und lebendig, gezeugt und entfaltet, nicht zusammengetragen und geflickt. Vor dir, wie vor dem schaumstürmenden Sturze des gewaltigen Rheins, wie vor der glänzenden Krone der ewigen Schneegebirge, wie vor dem Anblick des heiter ausgebreiteten Sees und deiner Wolkenfelsen und wüsten Täler, grauer **Gotthard!** Wie vor jedem

großen Gedanken der Schöpfung, wird in der Seele reg, was auch Schöpfungskraft in ihr ist.“(Goethe „Dritte Wallfahrt nach Erwins Grabe im Juli 1775: HA 12.28). Was Goethes „ewige Natur“(HA 12.12) und „Eins“(HA 12.28) betrifft, erinnern wir uns an jene „ΘΕΙΑ ΦΥΣΙΣ“(göttliche Natur) des Gregorius Nyssenus („In Canticum Canticorum homiliae XV“: Patrologia Graeca. Tom.44. Col.977) und an jene „ΕΝΩΣΙΣ (Union) ΥΠΕΡΑΙΠΟΥΣΑΝ ΤΗΝ ΤΟΥ ΝΟΥ ΦΥΣΙΝ“(Einheit, die den höchsten Verstand in höchstem Geiste übertreffende) des Gregorius Palamas („Triade“ 1.3.20: «Défense des saints hésychastes» p.153).

Den Grundstein für solch eine „göttliche Natur“, ein „Gebet“ und etwas dergleichen legt u.a. Klopstock mit seiner Ode „Die Frühlingsfeyer“(1759): „Nur um den Tropfen am Eimer, (5/6) Um die Erde nur, will ich schweben, und anbeten!“(V.5-6: Oden. Hamburg. Bode 1771. S.32). Typisch ist es, daß Goethes „junger Werther“ sich für solche Geistesgröße begeisterte: „Wir traten ans Fenster. Es donnerte abseitwärts, und der herrliche Regen säuselte auf das Land, und der erquickendste Wohlgeruch stieg in aller Fülle einer warmen Luft zu uns auf. Sie stand auf ihren Ellenbogen gestützt, ihr Blick durchdrang die Gegend; sie sah gen Himmel und auf mich, ich sah ihr Auge tränenvoll, sie legte ihre Hand auf die meinige und sagte: »Klopstock!« — Ich erinnerte mich sogleich der herrlichen Ode, die ihr in Gedanken lag, und versank in dem Strome von Empfindungen, den sie in dieser Losung über mich ausgoß. Ich ertrug's nicht, neigte mich auf ihre Hand und küßte sie unter den wonnevollsten Tränen. Und sah nach ihrem Auge wieder — Edler! Hättest du deine Vergötterung in diesem Blicke gesehen, und möcht' ich nun deinen so oft entweihten Namen nie wieder nennen hören!“ („Die Leiden des jungen Werther“ 1774. Brief vom 16.6.1771: Hamburger Ausgabe. Bd.6. S.27). Diese „herrliche Ode“ ist natürlich „Die Frühlingsfeyer“: „Und die Gewitterwinde? Sie tragen den Donner! (93/94) Wie sie rauschen! Wie sie die Wälder durchrauschen! (94/95) Und nun schweigen sie. Langsam wandelt (95/96) Die schwarze Wolke. [...] (Oden. Hamburg. Bode 1771. S.37/S.38) [...] Ach! schon rauscht, schon rauscht (105/106) Himmel und Erde vom gnädigen Regen! (106/107) Nun ist, wie düstete sie! Die Erd' erquickt, (107/108) Und der Himmel der Seegensfüll' entlastet!“ („Die Frühlingsfeyer“ V.93-96/V.105-108). Hier merken wir ein empfindsames Gefühl der Sturm-und-Drang-Zeit, das in jener „Reinheit (ΚΑΘΑΡΟΤΗΣ) des pathetischen Teils der Seele“(Palamas «Défense des saints hésychastes» p.153) mit Brentanos romantischem „Meer seiner Empfindung“(21.1.1810: StA 7.2.407) übereinstimmt. Auf der vorhergegangenen Zeitströmung basieren Hölderlins „ertönende geläutete Glocken“(„Brod und Wein“ V.11), die zugleich das sensible Gemüt der jüngeren Generation befreidigen. Vor allem erwecken sie als „tönendes“ Symbol der Hölderlinschen „Nacht“(„Brod und Wein“ V.1-18) besonders Brentanos weiche Sensibilität: „Besonders ist die Nacht klar und sternenhell und einsam und eine rück- und vorwärts tönende Glicke aller Erinnerung; ich halte sie für eines der gelungensten Gedichte überhaupt. Während ich Solches erlebte, entstand in mir unbewußt die Begierde, ein Gedicht zu erfinden, wie ich gern eins lesen möchte, und was mir nicht begegnet, gewisse Bilder und Zusammenstellungen begegneten mir immer wieder.“(StA 7.2.407: Brentanos Brief an Philipp Otto Runge vom 21. Januar 1810).

Forschungsberichte der Universität Kôchi (=Kôtzchi). Vol.60. Geisteswissenschaften. Japan 2011 ; Bulletin annuel de l'Université de Kôchi (=Kôtchi). Tome LX. Sciences humaines. Japon 2011 :

Manuscriptum receptum: die 1 Novembris anno 2011
 Editum pronuntiatum: die 31 Decembris anno 2011
 Manuscript received: November 1, 2011
 Published: December 31, 2011