

**Andreas Kilcher, Matthias Mahlmann,  
Daniel Müller Nielaba (Hrsg.)**

**«Fechtschulen und  
phantastische Gärten»:  
Recht und Literatur**

Interdisziplinäre Vortragsreihe der Eidgenössischen Technischen  
Hochschule Zürich und der Universität Zürich

Herbstsemester 2010

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Reihe Zürcher Hochschulforum, Bd. 49  
© 2013  
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Das Werk einschliesslich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung ausserhalb der engen Grenzen des Ur-  
heberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig  
und strafbar. Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Überset-  
zungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

ISBN 978-3-7281-3352-6

## Inhaltsverzeichnis

### Einleitung

- ANDREAS KILCHER, MATTHIAS MAHLMANN,  
DANIEL MÜLLER NIELABA  
9 «Fechtschulen und phantastische Gärten» –  
Recht und Literatur
- ANDREAS KILCHER  
12 Literatur und Recht: Perspektiven der Literatur –  
nach Heinrich Heine
- MATTHIAS MAHLMANN  
16 Die wechselseitige Humanisierung von Recht und Literatur
- DANIEL MÜLLER NIELABA  
20 Die Literatur vor dem Gesetz

### Recht und Erzählung

- JUTTA LIMBACH  
27 Recht und Poesie
- DORON RABINOVICI  
37 Sprache und Schuld
- MORDECHAI KREMNIETZER  
57 Der Holocaust in Recht und Literatur
- LUTZ WINGERT  
75 Recht zwischen erzählerischer Anschauung  
und förmlicher Konstruktion

BETTINA DENNERLEIN  
93 Norm und Narration

#### Recht in der Literatur

DANIEL MÜLLER NIELABA  
109 Rechtsgeschehen: Gotthold Ephraim Lessing

PHILIPP THEISOHN  
127 Vom «gleichen Recht des Höhern und Niedern»:  
Goethes *Wahlverwandtschaften* als Roman des Urhebers

JÖRG PAUL MÜLLER  
147 Schillers *Wilhelm Tell* und das Problem der Demokratie

MATTHIAS MAHLMANN  
171 Hölderlin und die Tragödie der Freiheit

BERNHARD GREINER  
197 Recht-schaffen und Ent-setzen des Rechts  
bei Heinrich von Kleist

ANDREAS B. KILCHER  
213 «Vor dem Gesetz»: Literatur und Recht gemäss Kafka

231 Autorinnen und Autoren

#### Einleitung

Andreas Kilcher, Matthias Mahlmann,  
Daniel Müller Nielaba

### «Fechtschulen und phantastische Gärten» – Recht und Literatur

Das Recht ist ein klassischer Topos der Literatur – von Aischylos' *Orestie*, Sophokles' *Antigone* über Shakespeare, Lessing, Schiller, Kleist, Büchner oder Kafka. Dabei kann es um verschiedene Aspekte des Rechts gehen: Die Befriedung einer Gesellschaft durch rechtliche Institutionalisierung thematisiert etwa Aischylos, den Konflikt von meta-positivem und autoritär gesetztem Recht Sophokles, Shakespeare u.a. die Problematik der Durchsetzung formaler Rechtspositionen, Schiller neben anderen Fragen die Tragödie des Kampfs um Freiheitsrechte. Kleist macht (wie zuvor Wieland in der *Geschichte der Abderiten*) eine komödiantische Gerichtsverhandlung zur Parabel einer humanen existenziellen Lage und greift die Selbstzerstörungskraft von Rechtsansprüchen auf. Büchner thematisiert die Verdinglichung eines Menschen, die zu einem Mord führt. Kafka schliesslich stellt rechtliche Parameter (Gesetz, Urteil, Prozess etc.) ins Zentrum seines Schreibens, indem er etwa ihre Autorität als problematisch erscheinen lässt und ihre Deutbarkeit ausstellt. Kafkas Texte verhandeln zudem beispielhaft eine metaphysische und religiöse Dimension des Rechts und des Gesetzes, indem sie dort als eine unvorgreifliche, alles durchdringende und in ihrem Grund nicht mehr erklärbare Macht erscheinen.

Recht ist gleichzeitig wesentlich sprachlich geprägt – seine Literarizität lädt dazu ein, das Recht mit literaturwissenschaftlichen Mitteln kritisch zu untersuchen –, von narrativen Elementen in der Fallkonstruktion bis zur Sprachlichkeit von Normen: Das Recht baut in hohem Masse auf Darstellung, auf Erzählbarkeit und sprachlicher Verfasstheit von Sachverhalten, von

«Fällen». Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass die Gerichtsrede das erste und wichtigste Anwendungsgebiet der klassischen Rhetorik seit Aristoteles ist und wesentlich an ihrem Beispiel die Fragen der Narration und der sprachlichen Ausgestaltung (des «Schmucks») von Rede entwickelt werden. Hieran wird deutlich: Das Recht ist ein in hohem Masse argumentativ erzeugtes, narrativ vermitteltes, sprachlich inszeniertes. Aber auch in seiner schriftlichen Verfassung kann Recht mit literaturwissenschaftlichen Perspektiven untersucht werden: Welche literarischen Eigenschaften etwa besitzen Kodifikationen und Gerichtsurteile, die bewusst mit sprachlichen Mitteln um Zustimmung zu Entscheidungen werben? In Anbetracht der Rolle von mit verfassungsrechtlichen Fragen befassten Gerichten in modernen politischen Ordnungen geht es um wichtige Fragen der politischen Struktur der Öffentlichkeit insgesamt. Diese Engführung von Literatur und Recht wirft nicht zuletzt auch die Frage nach der grundsätzlichen Unterscheidbarkeit von Gesetz und Exempel, von normativer und deskriptiver Argumentation, von Begriff und Bild auf, und zwar nicht nur in einem abstrakten Sinn, sondern auch im Vergleich unterschiedlicher kultureller und religiöser Rechtsvorstellungen, wenn etwa der Talmud das Recht weniger normativ abstrakt als deskriptiv erfasst und dabei wesentlich auf das erzählte Exempel baut. Literatur hat aber nicht nur ein deskriptives, sondern auch ein normatives und kritisches Potenzial. Sie erweist sich als hervorragendes Reflexionsmedium von Norm- und Rechtsbegriffen überhaupt. Die Literatur mit ihrer kritischen Reflexionskraft kann damit einen eminent wichtigen Beitrag zu einer materialen Rechtsethik leisten.

Die Frage von Recht und Literatur ist von aktuellem und zugleich allgemeinem Interesse. Diese aktuelle Aufmerksamkeit zeigt sich schon in der sogenannten «Law-and-Literature-Bewegung», in der andernorts (namentlich in den USA) entsprechende Fragen diskutiert werden. In der Tat gehört die Reflexion über Recht und seine Verfasstheit zu den entscheidenden Aufgaben unserer Gegenwart, deren ökonomische, kulturelle und religiöse Parameter sich in einem Umbruch befinden, indem etwa säkulare unversehens wieder durch religiöse Rechtsvorstellungen herausgefordert werden oder Handlungsnormen für ökonomische Prozesse angemahnt werden, die bis vor Kurzem anhin möglichst weitgehend sich selbst überlassen bleiben sollten. Mit den Menschenrechten existiert zwar ein im Grundsatz über Staats- und Kulturgrenzen hinweg politisch-moralisch, aber auch juristisch praktisch massgebliches Normgerüst. Gerade in der Gegenwart werden die Geltungsansprüche der Menschenrechte aber nachdrücklich infrage gestellt. Auch deswegen

ist es nötig, sich der Wurzeln der modernen Menschenrechtskultur in zivilisationsgeschichtlich prinzipieller und gerade auch die Literatur einbeziehender Weise zu vergewissern.

Das Verhältnis von Recht und Literatur kann aus verschiedenen Blickwinkeln weiter reflektiert werden. Die Vielfalt und Komplexität der Thematik wird in den nachfolgenden Beiträgen, die aus einer interdisziplinären, interkulturellen und internationalen Ringvorlesung der ETH und Universität Zürich im Herbstsemester 2010 erwachsen sind, weiter und tiefer entfaltet werden. Sie setzen sich mit einzelnen literarischen Beispielen auseinander, werden aus unterschiedlichen religiösen und kulturellen Perspektiven heraus formuliert und wenden sich systematisch wichtigen Fragen zu. Diesen einleitenden Blick auf die verschiedenen Perspektiven, mit denen Recht und Literatur betrachtet werden können, sollen drei unterschiedliche Aufrisse der vielschichtigen Beziehungen liefern, die Recht und Literatur miteinander in besonderer Weise verbinden.

Andreas Kilcher

## Literatur und Recht: Perspektiven der Literatur – nach Heinrich Heine

Anlässlich einer Promotion an der juristischen Fakultät der Universität Göttingen im Jahr 1825 hielt der Dekan eine bemerkenswerte Laudatio auf den Kandidaten: Er begann mit der Behauptung, «dass alle schöne Litteratur mit der Rechtswissenschaft verbunden ist», um dies sodann mit dem platonischen Argument zu begründen, «dass das Wissen von Recht und Unrecht auf der Kenntnis aller göttlichen und menschlichen Dinge beruht», und dass das «Gefühl für das Richtige» und «das Gefühl für das Schöne» aufs Engste zusammengehören.<sup>1</sup> Es war nicht bloss Festtagsrhetorik, die den juristischen Dekan dazu brachte, die Literatur für das Recht derart stark zu machen. Es lag wesentlich auch an dem zu der Zeit schon recht bekannten Doktoranden, bekannt nicht als Jurist, sondern als Lyriker. Die Rede ist von Heinrich Heine, der 1819 das Studium der Rechts- und Kameralwissenschaft zuerst in Bonn aufnahm und in Göttingen und Berlin weiterführte, bevor er 1825 mit einer Arbeit über Straf- und Zivilrecht in Göttingen zum Doktor der Rechte promoviert wurde. Von diesem Studenten der Rechte, der zugleich – und mit Vorliebe – literaturwissenschaftliche Vorlesungen und literarische Kreise besuchte und Ende 1821 mit einem Gedichtband debütierte, stammt auch die titelgebende Wendung dieses Bandes: die Rede von den «Fechtschulen und phantastischen Gärten». Es bietet sich an, diese einführende Perspektive auf das Verhältnis von Literatur und Recht anhand dieser Wendung Heines zu gewinnen. Dazu ist es gegeben, kurz den Kontext dieser Rede zu erhellen.

Der frisch promovierte dichtende Jurist, der 1825 zunächst den Plan fasste, als Anwalt zu arbeiten, zur Erhöhung dieser Berufschancen im Zeitalter fehlender Bürgerrechte gar vom Judentum zum Christentum konvertierte, der zugleich aber auch dabei war, mit dem *Buch der Lieder* (1827) ein grosses lyrisches Werk zur Publikation vorzubereiten, griff die Überlegungen seines Göttinger Dekans auf – aber anders, nämlich in dichterischer Form. Ein spätes Ergebnis dieser dichterischen Reflexion des Verhältnisses von Literatur und Recht war u.a. ein lyrisches Porträt des mittelalterlichen jüdischen Dichterphilosophen *Jehuda ben Halevy*, erschienen in den «Hebräischen Melodien» des *Romanzero* (1851).

In Jehuda ben Halevy konnte sich Heine wiedererkennen, denn auch dieser war zugleich Dichter *und* Gelehrter des Gesetzes, Gesetzesgelehrter allerdings in einem religiösen Sinn: ein philosophisch geschulter Talmudgelehrter. Heine führt in seinem lyrischen Porträt vor Augen, wie dieser beispielhaft Literatur und Recht als zwei elementare Formen des menschlichen Wissens, Denkens und Schreibens verknüpfte: das bilderreiche, erzählende, imaginative Wissen der Literatur und das begriffliche, rationale, urteilende Wissen der Philosophie. Philosoph und Schriftgelehrter war Jehuda Halevy in seiner Kenntnis des Talmuds, des grossen Gesetzeswerks des rabbinischen Judentums, sowie in seinem philosophischen Hauptwerk, dem Buch *Kusari*, in dem er die Frage der Wahrheit der Religionen stellte. Als Dichter wiederum war er, wie später Heine, mit einem grossen lyrischen Werk hervorgetreten, dem *Diwan*. Damit verband Heines mittelalterlicher Vorgänger auf geradezu idealtypische Weise Recht und Literatur, oder in den Begriffen der jüdischen Tradition, die Heine benutzte: *Halacha* (für das begriffliche Schreiben des Gesetzes) und *Aggada* (für das erzählende Schreiben der Literatur, Heine schreibt «Hagada»):<sup>2</sup>

Ja, frühzeitig hat der Vater  
Ihn geleitet zu dem Talmud,  
Und da hat er ihm erschlossen  
Die Halacha, diese große

Fechterschule, wo die besten  
Dialektischen Athleten  
Babylons und Pumpedithas  
Ihre Kämpferspiele trieben.

Lernen konnte hier der Knabe  
Alle Künste der Polemik;  
Seine Meisterschaft bezeugte  
Späterhin das Buch Cosari.

Doch der Himmel gießt herunter  
Zwei verschiedene Sorten Lichtes:  
Grelles Tageslicht der Sonne  
Und das mildre Mondlicht – Also,

Also leuchtet auch der Talmud  
Zwiefach, und man teilt ihn ein  
In Halacha und Hagada.  
Erstre nennt ich eine Fechtschul –

Letztre aber, die Hagada,  
Will ich einen Garten nennen.  
Einen Garten, hochphantastisch  
Und vergleichbar jenem andern,

Welcher ebenfalls dem Boden  
Babylons entsprossen weiland –  
Garten der Semiramis,  
Achtes Wunderwerk der Welt.<sup>3</sup>

Heines eigene Selbstvergewisserung beim Dichterphilosophen Jehuda ben Halevy im 19. Jahrhundert stieß jedoch auf Grenzen, die, wie angesprochen, wesentlich durch zeithistorische Verhältnisse bedingt waren: Als Jude war ihm im restaurativen Deutschland die juristische Laufbahn sehr erschwert, daher eben die Konversion. So wurde er unter prekären Rechts- und Gerechtigkeitsverhältnissen nicht Jurist, sondern Dichter. Das wird im Gedicht auch dadurch veranschaulicht, dass die mythischen Semiramisgärten der Dichtung weit detaillierter als die Fechtschule des Gesetzes beschrieben werden, und so mündet das Gedicht mit seiner orientalisierenden Sprache voller Ornamente und Arabesken in eine dichterische Feier der Dichtung, der Aggada vor der Halacha:

Die Hagada ist ein Garten  
Solcher Luftkindgrillen-Art,  
Und der junge Talmudschüler,  
Wenn sein Herze war bestäubt

Und betäubet vom Gezänke  
Der Halacha vom Dispute  
Ueber das fatale Ey,  
Das ein Huhn gelegt am Festtag,

Oder über eine Frage  
Gleicher Importanz – der Knabe

Floh alsdann sich zu erfrischen  
In die blühende Hagada,

Und des Knaben edles Herze  
Ward ergriffen von der wilden,  
Abentheuerlichen Süße,  
Von der wundersamen Schmerzlust

Und den fabelhaften Schauern  
Jener seligen Geheimwelt,  
Jener großen Offenbarung,  
Die wir nennen Poesie.

Auch die Kunst der Poesie,  
Heitres Wissen, holdes Können,  
Welches wir die Dichtkunst heißen,  
That sich auf dem Sinn des Knaben.

Und Jehuda ben Halevy  
Ward nicht bloß ein Schriftgelehrter,  
Sondern auch der Dichtkunst Meister,  
Sondern auch ein großer Dichter.<sup>4</sup>

Indem Heine seinem Zeitalter der Ungerechtigkeit, die ihm als Juden das bürgerliche Recht verweigerte, die Dichtkunst entgegenhielt, macht er – scheinbar paradox – die Dichtung dennoch wieder zum Ort des Rechts, eines moralischeren Rechts nämlich, das die Gesellschaft übergeht. So wird die Literatur auch zum Ort einer zugleich historischen und theoretischen Reflexion des Rechts.

Der Heine entlehnte bilderreiche Titel spricht damit das komplexe Verhältnis von Literatur und Recht aus einer doppelten Perspektive an: Auf der einen Seite verhilft er der dem Leben entnommenen bilderreichen Schreibweise der Poesie (der «Hagada») gegen die abstrakte Begrifflichkeit (der «Halacha») zu einem besonderen Recht. Auf der anderen Seite aber wird die Literatur auch und gerade zur Instanz der Verhandlung von Recht und Unrecht. Dieser doppelten Perspektive folgen zahlreiche Beispiele dieses Bandes, insbesondere eben diejenigen, die von der Literatur ausgehend das Recht verhandeln: Lessing, Schiller, Goethe, Hölderlin, Kleist, Kafka.

Matthias Mahlmann

## Die wechselseitige Humanisierung von Recht und Literatur

Das Recht und die Menschen, die es schaffen, durchdenken oder anwenden, fahren nicht immer besonders gut in der literarischen Darstellung dessen, was Recht eigentlich ausmacht. Auch in Heinrich Heines Gedicht *Jehuda ben Halevy* liegen die Dinge nicht anders: Es ist ja nicht besonders schmeichelhaft, dass zu den Fragen, die in den Fechtschulen des Rechts unter anderem mit wichtiger Miene und dem Selbstbewusstsein tiefer Geistigkeit verhandelt werden, gerade solche bedeutsamen gehören wie die nach dem richtigen Umgang mit dem «fatale(n) Ei, das ein Huhn gelegt am Festtag».

Derartige Beschreibungen des geistigen Horizonts der rechtlichen Welt mögen alle jene, die sich in ihren düsteren, ein wenig von schweisstreibenden Beschäftigungen muffigen Fechtschulen mit von der andauernden Betriebsamkeit blank gewetzten, unansehnlichen Böden, nicht aber auf den lieblichen Wegen der fantastischen Gärten womöglich sogar ein Leben lang beruflich tummeln, mit einem gewissen Trübsinn erfüllen, nicht zuletzt durch die grüblerische Frage: Dieser gereimte Spott tut weh, aber – Hand aufs juristische Herz – ist nicht doch etwas dran? Lädt nicht manche Seite der juristischen Sphäre – gerade wenn man sie aus der Nähe kennt und ein wenig hinter die Fassaden von Gerichtsgebäuden, Parlamenten und Ministerien gelugt hat – tatsächlich zu munteren satirischen Scherzen ein? Shakespeare, Goethe, die lange Liste derer, die das Recht und die Juristinnen und Juristen wohl gelaunt und grimmig verulken – wandeln sie nicht auf einem Pfad, der von der rechtlichen Welt durch ihre Seltsamkeiten selbst so breit gebahnt wurde, dass man einfach nicht anders kann, als ihn zu betreten?

Die Bedeutung des Rechts für die Literatur ist aber auch, wenn man sich an ihnen freut, nicht dadurch erschöpft, dass es reiches Material für manche Spässe bereit hält. Ein Aspekt soll hier dabei besonders hervorgehoben werden: die Möglichkeit der wechselseitigen Humanisierung von Recht und Literatur.

Literatur als Gattung der Kunst regt zu manchen grossen Fragen an. Ein wesentlicher Aspekt der Bedeutung von Literatur, der hier von Interesse ist, liegt in den manchmal offensichtlichen, manchmal in der Verneinung schlechter Wirklichkeiten verborgenen humanen Gegenwelten, die sie schafft.

Menschliches Leben wird in den Geschichten der Literatur anschaulich gemacht und durch ästhetische Verkörperung der unschmiegsamen Welt der Begriffe enthoben. Literatur ist keine gehorsampflichtige Dienerin der Moral oder einer ethischen Politik. Sie zeichnet aber in der ästhetischen Anschauung auf zuweilen verschlungenen und überraschenden Wegen immer wieder die Umrisse einer Welt, die den Menschen näher kommen könnte als manche falsche Gegenwart. Die Literatur ist eine kritische Erinnerung der Menschen an ihr eigenes Selbst, dem von gesellschaftlichen Ordnungen, Missverständnissen, irrenden Wünschen, fehlenden Hoffnungen und manchem anderen die Sichtbarkeit genommen werden kann.

Das Recht hat seine belächelnswerten Seiten und ein Tropf ist, wer nicht mitlachen kann. In seiner Wirklichkeit gibt es aber noch anderes und Wichtigeres zu entdecken, denn es ist eine der zentralen menschlichen Zivilisationsleistungen. Es bildet den uralten, tastenden, immer wieder fehlenden Versuch einer zivilisatorischen Selbstbändigung der Menschen durch Normen und Institutionen, die am normativ Richtigen ausgerichtet ist.

Die Menschen haben in ihrer Geschichte viele bemerkenswerte Leistungen vollbracht. Sie haben sich aber auch gründlich selbst darüber belehrt, welche Leiden und Grausamkeiten sie sich zufügen können – die Toten der Massenmorde gerade das 20. Jahrhunderts haben hier keinen Platz für irgendwelche rosigen Vorstellungen gelassen. Die durch tatsächlich wirksame Normen geschaffene, in letzter Instanz mit physischem Zwang bewehrte, institutionalisierte, heute notwendig transnational konzipierte Ordnung des Rechts, die einzelne Menschen und ihre politischen Assoziationen vor der Verletzung von Grundrechten bewahrt und ihre Verwirklichung befördert, ist deswegen ohne moralische, politische und kulturelle Alternative.

Ein Ort, wo das Recht sich seiner eigenen zivilisatorischen Grundlagen vergewissern kann, ein Ort der Selbsterneuerung durch kritische Reflexion, der Richtungsbestimmung durch die normativen Sedimente des Kunstschönen, ist die Literatur. Sie kann durch Kritik der individuellen und politischen Lebensformen und das Aufscheinen besserer Gegenwelten eine Quelle materialer Rechtsethik sein, die Massstäbe zu liefern vermag für die normative Architektur menschlicher Gesellschaften, die vom Recht in der Gegenwart mit Durchsetzungskraft über kulturelle und politische Grenzen hinweg geschaffen wird. Die moderne, beschränkte, fragmentarische, verletzliche, aber immerhin doch in mancher Hinsicht wirksam aufgerichtete Menschenrechtsordnung, die die Rechtsepoche, in der wir leben, wesentlich markiert, etwa hat viele Quellen, vor allem natürlich in der rea-

len Erfahrung der Gestalt der Wirklichkeit ihrer Negation in Diktatur und Massenmord.

Die ästhetisch-literarische Verarbeitung von Leiden, Hoffnungen, Versehbarkeit und Reichtum einzelner menschlicher Leben ist aber eine der ebenfalls wichtigen Quellen, um die Wurzeln und die Berechtigung der Menschenrechtskultur zu begreifen. Das Recht kann in diesem Spiegel der Literatur sehr viel lernen über die eigenen Untiefen, sein Unzulängliches und Verbesserungsbedürftiges, aber auch über den menschlichen Ernst des eigenen Geschäfts.

Das Recht kann sich in den fantastischen Gärten, mit ihren Blüten, Schönheiten, Aussichten und schwebenden Düften humanisieren, wenn es sich auf das Besondere dieser anderen Welt offen, versuchend, fragend, ohne Scheu alles Eigene einmal auf den Prüfstand zu stellen und mit der echten Lust auf Neues einlässt.

Aber auch die Literatur kann vom humanen Gehalt des Rechts profitieren. Es ist kein Zufall, dass sich die Literatur so nachhaltig für das Recht interessiert, weil das Recht – neben der Leidenschaft für die am Festtag gelegten Eier der Hühner und ihrer richtigen Behandlung – eben ein wesentlicher Teil der menschlichen Kultur ist und sogar ein Teil der besseren Elemente dieser Kultur sein kann.

Das Recht dient allen möglichen Zwecken, in der Geschichte und Gegenwart immer wieder den Interessen von einzelnen privilegierten Gruppen oder der Sicherung von illegitimen Machtpositionen. Das Recht dient aber auch anderen Zielen – im Bemühen um die Durchsetzung und Sicherung des demokratischen Verfassungsstaates und internationaler Ordnungen, die menschenrechtsgebunden sind, verkörpert sich heute etwa die Idee, menschliche Autonomie zu schützen, in normativ strukturierten Demokratien institutionell zu sichern und menschliches Handeln an Grundrechten zu orientieren. Die Auseinandersetzung um diese Ideen können zu schweren politischen Kämpfen und manchmal zu Revolutionen führen, in denen Menschen sogar ihr Leben aufs Spiel setzen und opfern – die Umwälzungen des *Arabischen Frühlings* sind bei aller Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit ein beeindruckendes Beispiel für diesen politischen Befund.

Vielleicht sind die Räume nicht aller, aber dieser und jener rechtlichen Fechtschulen deshalb gar nicht so muffig und abgewetzt, wie es scheinen mag, vielleicht füllt sogar ein anziehendes Licht diese Räume, in denen das Üben an bestimmten juristischen Waffen nicht nur Eitelkeit, dem müssigen Vertreiben von Langeweile und schaler Paukbodenherrlichkeit gilt, sondern einem Anliegen von einigem Wert, dem Kampf nämlich um verfasste Rechts-

staatlichkeit, Demokratie und die Rechte, die Menschen als Menschen notwendig besitzen.

Die Literatur ist wie alle Kunst ein störrisches Wesen und lässt sich nichts verordnen. Dass sie den Fragen des Rechts seit der Antike die Treue hält, ist deshalb sicher kein Zufall – etwas Wichtiges, menschlich nicht Belangloses zieht sie an, das im Recht eine Heimat besitzt. Die Wirkung dieses Treueverhältnisses ist für die Literatur ein humaner Gewinn: Dieses Etwas verbindet die Literatur nämlich mit einem Kern dessen, was menschliche Geschichte und Existenz neben allen Niedrigkeiten und Grausamkeiten auch ausmacht – mit der Suche der Menschen nach dem Stück des eigenen Selbst, das auf vieles verzichten, aber ohne Gutes und Gerechtigkeit nicht auskommen kann.

Daniel Müller Nielaba

## Die Literatur vor dem Gesetz

Die wechselseitige Affinität von Rechtswissenschaft und Literatur ist ein Sachverhalt, der auffällt, selbst bevor oder gar ohne dass über seine möglichen tieferen Gründe nachgedacht werden muss. Legende ist die Formation juristisch geschulter oder zumindest mit profundesten Rechtskenntnissen ausgestatteter Schriftsteller: Heinrich Heine, hier bereits eingehend vorgestellt, E.T.A. Hoffmann, Joseph von Eichendorff stehen beispielhaft für die akademischen Vertreter der Rechtszunft im Bereich der Literatur; aber auch Autoren wie Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller und, selbstredend, Heinrich von Kleist bewegen sich in ihrem literarischen Umgang mit Fragen von Recht und Gesetz stets auf Augenhöhe mit den Rechtsgelehrten ihrer Zeit. Und auch wenn Hoffmanns 1817 im zweiten Teil der «Nachtstücke» erschienene Erzählung «Das Majorat» mit ihrer expliziten, überaus genauen und entsprechend umständlich erscheinenden Verhandlung der juristischen Verwicklungen, wie sie sich aus einem anachronistischen Testament ergeben, doch eher eine Ausnahme darstellt, so lässt sich doch festhalten, dass Dichtung in Fragen der Abwägung von Recht und Unrecht immer einen ihrer zentralen Stoffe gefunden hat. Es ist offenbar dem Dichter, so liesse zugespitzt sich konstatieren, rundweg nicht möglich, sich nicht zur Rechtsfrage zu verhalten; und im Brennpunkt steht dabei immer wieder die Kodifizierung dieser Grundfrage in der Form des «Gesetzes».

Zu den Gemeinsamkeiten von Recht und Literatur zählt das Faktum der Textualität: Beide erscheinen sie – ob tatsächlich schriftlich fixiert oder *nur* mündlich tradiert – als Textcorpora, die sich nur durch Auslegung entschlüsseln. Ob Letztere, als Verstehen/Nichtverstehen, abschliessend und gesichert möglich sei, ist die hermeneutische Gretchenfrage, die hier nicht zu entscheiden ist. Fakt bleibt: Literatur und Gesetz sind materiell gesehen Text, ein konsekutives Gebilde von Syntax und Semantik, das *gelesen* werden will. Zugleich darf bei dieser Übereinstimmung eine fundamentale Differenz nicht übersehen werden: Während im Recht, und zwar in jedwelchem, das Paradigma des «Guten» unhintergebar scheint – noch das objektiv ungerechteste Recht sieht sich subjektiv im Dienste eines «Besseren» verfasst –, so darf genau dies für die Literatur keineswegs als gegeben gelten. Das «Gute» genießt in der Dichtung keinerlei voraus garantierte Privilegien. Das gilt nicht

nur für die Werke der als solche anerkannten «bösen» Dichter: Der legendäre Marquis de Sade, Baudelaire oder Lautréamont, der frühe Gottfried Benn und, gerne vergessen in dieser Reihe, der frühe Bertolt Brecht mit seinem moralisch komplett verkommenen *Baal* oder den Liedern der *Hauspostille*. Die Freistellung der Dichtung vom rechtlich-moralischen «guten Zweck» findet sich vielmehr auch und gerade bei Denkern, die durchaus und zu Recht in der Ahnentafel der Vernunft und der Humanität einen Sonderplatz einnehmen. Gotthold Ephraim Lessing etwa – mit Gewissheit *kein* Apologet des Unrechts – vermerkt in seiner *Hamburgischen Dramaturgie* (1767/68) gleichermassen lakonisch wie für alle Moralisten vernichtend: «Ich will nicht sagen, daß es ein Fehler ist, wenn der dramatische Dichter seine Fabel so einrichtet, daß sie zur Erläuterung oder Bestätigung irgend einer großen moralischen Wahrheit dienen kann. Aber ich darf sagen, daß diese Einrichtung der Fabel nichts weniger als notwendig ist [...]»<sup>5</sup> Die «große[...] moralische[...] Wahrheit» also ist bereits für Lessing ein entbehrliches Supplement der Literatur; nicht geradezu «ein Fehler» zwar, aber sicherlich keine herausragende Funktion der Dichtung.

Ist Literatur folglich jener Grenzbereich der menschlichen Kultur, in dem die «Freiheit» des Kunstschaffens umschlägt in frivole Verantwortungslosigkeit gegenüber den Ansprüchen von Recht und Gerechtigkeit bzw. sind – bezogen auf die letztgenannten Werte – Dichter tatsächlich jene potentiell gefährlichen Lügner, als welche sie sich bereits in Platons Staatstheorie unter Generalverdacht gestellt finden? Fast mag es so scheinen: Friedrich Schiller feiert seinen ersten Bühnenerfolg mit dem Räuber Karl Moor, der sich in einem durchaus bewussten Akt jenseits von Recht und Gerechtigkeit stellt und, wie die Forschung schon länger erkannt hat, seine Zerstörung der bürgerlichen Welt als «Kunst» im Zeichen einer radikalen Ästhetik der Destruktion betreibt. Zu den Bösesten um sich herum darf Karl enthusiastisch bekennen: «Kommt, kommt! – Oh ich will mir eine fürchterliche Zerstreung machen – es bleibt dabei, ich bin euer Hauptmann! und Glück zu dem *Meister* [Hvh. DMN] unter euch, der am wildesten sengt und am gräßlichsten mordet, denn ich sage euch, er soll königlich belohnt werden [...]»<sup>6</sup> Das Verhältnis zwischen Literatur und Recht scheint also ein paradoxes zu sein: Einerseits befasst sich Dichtung grundsätzlich mit Fragen des Rechts; und sie kommt dabei gar nicht darum herum, sich der Strukturlogik der Gerechtigkeit – dass diese nämlich stets ein «Besseres» von einem diesem Konträren scheidet – anzugleichen, wie kritisch oder gar skeptisch diese Angleichung auch immer konnotiert sein mag. Zugleich aber verhehlt Literatur nicht, soweit

jedenfalls, als wir von Dichtung sprechen, die nicht Adornos Verdikt des «Kitsches» träge, dass sie ein anderes zum Recht bildet. Ein so anderes, dass in ihr selbst das Verwerfliche schön und selbst das Böse attraktiv sein darf, ohne dass sie selber deswegen selbstredend als verwerflich oder böse abzutun wäre.

Seinerseits als paradox ist dieses Paradoxon nun deswegen zu charakterisieren, weil genau es dasjenige ist, was die Dichtung vom Recht nicht etwa abkoppelt, sondern vielmehr zeigt, wo Literatur einen Blick auf die Rechtsfrage ermöglicht, den der juristische Diskurs allein und aus sich selber heraus womöglich nicht zu eröffnen vermöchte. Heinrich von Kleist hat diesem Problem mit seinem *Michael Kohlhaas* eine ganze Erzählung gewidmet – dem Problem, dass es im Rahmen des Rechtes möglich ist, gesetzestreu ungerecht zu werden. Der berühmte Erzählanfang exponiert dabei das Rechtsparadoxon in genau jener Unerbittlichkeit, wie sie nur im Modus des literarischen Erzählens möglich wird. Nachdem ausführlich die menschliche Güte und Rechtschaffenheit des Protagonisten gewürdigt und dem Leser eingepreßt wird, erfolgt die fatale Feststellung: «[K]urz, die Welt würde sein Andenken haben segnen müssen, wenn er in einer Tugend nicht ausgeschweifet hätte.»<sup>7</sup> Dass das Recht selber es sein könnte, das zu einer «Ausschweifung» lädt, gegebenenfalls zu einer Ausartung *im* Recht mit furchtbarsten Konsequenzen, das verweist vielleicht auf jenen blinden Fleck im juristischen Diskurs, den Literatur ins Licht zu rücken vermag.<sup>8</sup> Dass es innerhalb des Rechts, rechtsimmanent also, eine grundlegende Aporie geben kann – wir können sie versuchsweise das «Kohlhaas-Paradoxon» nennen –, dass das Recht allein nicht alle Rechtsfragen zu lösen vermag, dies kennzeichnet den genannten blinden Fleck: Namentlich was, im strengsten Sinne, ein Gesetz ist oder zu sein hätte, das kann, abschliessend, kein Rechtsgesetz festhalten – aus dem selbstgesetzten Recht, sich fallweise ausserhalb des Rechts stellen zu dürfen, gewinnt die Literatur ihrerseits die Möglichkeiten eines Standpunktes vor dem Gesetz.

Friedrich Schiller stellt in seinem Gedicht «Das verschleierte Bild zu Sais» (Erstdruck 1795) einen wissendurstigen jungen Mann in genau dieser Weise vor ein Gesetz: Einen «Jüngling, den des Wissens heißer Durst / Nach Sais in Ägypten trieb, der Priester / Geheime Weisheit zu erlernen.»<sup>9</sup> Nachdem dieser «Jüngling» alles gelernt hat, was die Hierophanten für ihn an «Weisheit» als zuträglich erachten, will er nach dem Letzten greifen: Er will – wissend, dass dies streng verboten ist – hinter dem Schleier das unverhüllte Bildnis der Gottheit in den Blick fassen. Fast unvermerkt ergibt sich an dieser Stelle ein Disput über die Frage, was ein Gesetz sei und wie dieses sich zu verstehen gebe. Nachdem ihn sein Lehrer über das Blickverbot aufgeklärt hat, richtet

der Schüler die Frage an ihn, ob er selber denn diesen Schleier nie «gehoben» habe: «Ich? Wahrlich nicht! Und war auch nie dazu versucht.»<sup>10</sup> Dies wiederum versteht der Jüngling nicht: «Das fass ich nicht. Wenn von der Wahrheit / Nur diese dünne Scheidewand mich trennte → / Und ein Gesetz», fällt ihm sein Führer ein. / «Gewichtiger, mein Sohn, als du es meinst, / Ist dieser dünne Flor – für deine Hand / Zwar leicht, doch zentnerschwer für dein Gewissen.»<sup>11</sup>

Der Jüngling, die Geschichte ist bekannt, wird sich dem Gebot widersetzen, nachts den Schleier heben und die Gottheit schauen – und bitter dafür bezahlen. In unserem Zusammenhang geht es nun allerdings weniger um die Schuldfrage, die sich in Verbindung mit seiner Insubordination stellt, als um ein fundamentales Verstehensproblem, das hier zur Verhandlung gelangt: Offensichtlich nämlich hat der Schüler nicht verstanden, worum es sich bei dem genannten «Gesetz» handelt, das der Lehrer zwischen ihn und das Bildnis positioniert. Wie auch, da er ja den «Flor», den Schleier, als federleicht taxiert. Nach der Logik des Gedichtes allerdings *ist* dieser Schleier selber, ist dieses Gewobene, dieses *textum* nichts anderes als das «Gesetz»: Ein Gesetzestext, in dem nichts geschrieben steht; nichts als die Anweisung: «Du sollst nicht *hinter* mich zu sehen suchen, sondern *durch* mich!» Das Gesetz dieses «Gesetzes» ist ein durch und durch literarisches, und zugleich hat es Konsequenzen für jeden Umgang mit Recht: Die «Wahrheit» führt durch Text und resultiert aus Auslegung; den reinen, unverstellten Blick auf Recht und Unrecht gibt es nicht bzw. es gäbe ihn nur um den Preis, etwas sehend zu ertragen, das dem Menschen nicht angemessen ist und das ihn folgerichtig zu Tode bringt, wie Schillers «Jüngling». Ob diese Wahrheit über das Wesen des Gesetzes auch aus dem Recht selber zu gewinnen wäre, das kann und soll hier nicht entschieden werden: Dass Literatur aber einen ganz wesentlichen Beitrag zur Klärung der Gesetzlichkeit von «Gesetz» erbringen kann, einen vielleicht sogar unverzichtbaren Beitrag, das hoffe ich hier ansatzweise – und mit Blick auf die verschiedenen Beiträge dieses Bandes – eröffnenderweise gezeigt zu haben.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Okko Behrends: Heine und die Rechtswissenschaft. In: Lipp, Volker/Möllers, Christoph/Pfordten, Dietmar von der (Hg.): Heinrich Heine. Dichter und Jurist in Göttingen. Göttingen 2007, S. 50 f.

- <sup>2</sup> Vgl. dazu auch Johannes Sabel: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada: Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Tübingen 2010; Andreas Kilcher: *Fechterschulen und phantastische Gärten: Recht (Halacha) und Poesie (Aggada) in der jüdischen Literatur*. In: Greiner, Bernhard/Thums, Barbara/Vitzthum, Wolfgang Graf (Hg.): *Recht und Literatur. Interdisziplinäre Bezüge*. Heidelberg 2010, S. 257–272.
- <sup>3</sup> Heinrich Heine: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Klaus Briegleb, Bd. VI/1, München 1975, S. 129–132.
- <sup>4</sup> Ebd.
- <sup>5</sup> Gotthold Ephraim Lessing: *Hamburgische Dramaturgie*. In: Ders.: *Werke*. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirnding und Jörg Schönerer herausgegeben von Herbert G. Göpfert, Bd. IV, München 1973, S. 285.
- <sup>6</sup> Friedrich Schiller: *Die Räuber*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Auf Grund der Originaldrucke herausgegeben von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, Bd. I, 8. Aufl., München 1987, S. 515.
- <sup>7</sup> Heinrich von Kleist: *Michael Kohlhaas (Aus einer alten Chronik)*. In: Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. v. Helmut Sembdner, Zweiter Band, 7. Aufl., München 1984, S. 9.
- <sup>8</sup> An der spezifisch kleistschen Problemlage hier weiterzudenken, erübrigt sich mit Blick auf den wunderbaren Beitrag von Bernhard Greiner in diesem Band.
- <sup>9</sup> Friedrich Schiller: *Das verschleierte Bild zu Sais*. In: [Anm. 6], S. 224.
- <sup>10</sup> Ebd.
- <sup>11</sup> Ebd.

## Recht und Erzählung

Matthias Mahlmann

## Hölderlin und die Tragödie der Freiheit

Hölderlins Werk gehört zu jenen Teilen der Weltliteratur, die mit grossem theoretischem und begrifflichen Aufwand reflektiert werden, mindestens seit seiner Neuentdeckung und -edition am Beginn des 20. Jahrhunderts, als die «Georgeschule die Ansicht von Hölderlin als einem stillen und feinen Nebenpoeten mit rührender Vita zerstört hat».<sup>1</sup>

Stefan George – um einige Beispiele zu nennen – sprach davon, das sich eine «unbekannte welt des geheimnisses und der verkündung» eröffne,<sup>2</sup> bei Heidegger ist Hölderlin nach seiner Umorientierung in der sog. Kehre «das erste Daß der Seynsgeschichte»,<sup>3</sup> bei Cassirer ein Lyriker der «Dialektik des Gefühls»,<sup>4</sup> für Adorno übertönen die «Friedenslaute» wie in der *Friedensfeier* formuliert die Hybris der die Natur unterwerfenden, die Menschen entfremdenden Vernunft,<sup>5</sup> für Foucault bezeugt Hölderlins Werk die Erfahrung, die Nietzsche und Heidegger geteilt hätten, einer Wiederkehr des Ursprungs des modernen Denkens, «wo die Wiederkehr sich nur in dem extremen Zurückweichen des Ursprungs gibt, dort, wo die Götter sich abgewandt haben und die Wüste wächst»,<sup>6</sup> für Derrida ist Hölderlin ein Gegenstand der Reflexion über die Niederlage des Kommentars vor der Einmaligkeit des konkreten Texts.<sup>7</sup>

Diese Debatten haben zu manchen Einsichten und interessanten Fragen geführt, schaffen aber auch die Gefahr, in «marktgängerischen Tiefsinn» zu verfallen, wie Adorno anmerkte und am Beispiel von Heideggers Versuchen der Interpretation Hölderlins anschaulich exemplifizierte.<sup>8</sup> Die Auseinandersetzung mit Hölderlins Werk hat zudem eine politische Dimension, seit es national-patriotisch oder gar völkisch durch den Nationalsozialismus und seine ideologischen Trabanten vereinnahmt wurde,<sup>9</sup> bis seine demokra-

tisch-republikanische Ausrichtung in intensiven Auseinandersetzungen wieder sichtbar wurde.<sup>10</sup>

Es gilt deshalb in Anbetracht dieses schwierigen Geländes bei einem weiteren Annäherungsversuch an Hölderlin jedenfalls eines zu tun, nämlich Vorsicht und Bescheidenheit zu üben.

Die folgenden Gedanken werden sich in diesem Geist einem spezifischen, für Hölderlins Werk wichtigen Problem zuwenden, nämlich der Vorstellung der Freiheit, die er entwickelt, und den tragischen Dimensionen, die diese Freiheit besitzt. Die Annäherung an dieses Problem soll in vier Schritten versucht werden. Zunächst soll der Ort der Problematik der Freiheit in Gesamtzusammenhang von Hölderlins Werk wenigstens angedeutet werden. Dann wird es um diese Freiheit selbst näher gehen und – im nächsten Schritt – dargelegt werden, in welcher Weise ohne pathetischen Pomp von ihrer Tragödie gesprochen werden kann. In einer Schlussbemerkung wird schliesslich versucht, einige Konsequenzen aus den Befunden für das Verhältnis der Sphäre des literarischen Kunstschönen und der normativen Ordnung des Rechts zu ziehen, in dem der einfachen Frage nachgegangen wird: Stiften, was bleibt, eigentlich die Dichter?

## 1. Freiheit im Werkzusammenhang

### a) Werketappen

Hölderlins lyrisches Werk durchläuft einige charakteristische Werketappen:<sup>11</sup> Nach Schülergedichten stehen am Anfang seiner Arbeiten als Erwachsener gereimte Hymnen, die sich am Vorbild Schillers orientieren. Sie stecken das weltanschauliche Terrain ab, in dem sich Hölderlin bewegt. Sie gelten den Idealen der Französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit:

Wir reichen uns die Bruderrechte gerne,  
Mit Heereskraft der Geister Bahn zu geh'n;  
Schon höhnen wir des Stolzes Ungebärde,  
Die Scheidewand, von Flittern aufgebaut;  
Und an des Pflügers unentweihtem Herde  
Wird sich die Menschheit wieder angetraut.  
Schon fühlen an der Freiheit Fahnen  
Sich Jünglinge, wie Götter, gut und groß.<sup>12</sup>

Die Idee einer befreiten Menschheit wird in Harmonievorstellungen eingebettet, die Mensch und Natur umfassen.<sup>13</sup>

Die nächste wesentliche Werkepoche eröffnet sich, als Hölderlin sich persönliche lyrische Formen erschliesst. Grosse Hexameterdichtungen wie *An den Äther* oder *Versuche in Blankversen* entstehen.<sup>14</sup> Elegien in Distichen treten hinzu, darunter etwa eines seiner bedeutendsten Gedichte, «Brot und Wein». Zentral ist die Entwicklung der Odenform, die zunächst kurz komponiert werden, vielleicht entsprechenden Ratschlägen von Schiller und Goethe folgend,<sup>15</sup> dann aber weiter ausgreifen. Auch politische Zeitgedichte werden geschrieben, ästhetisch nicht die bedeutendsten, wie etwa der «Tod fürs Vaterland», die aber rezeptionsgeschichtlich eine wichtige Rolle gespielt haben, nicht zuletzt als Grundlage des politischen Missbrauchs seiner Werke.

Eigene Formen werden gepflegt und von Hölderlin zu einigen der berühmtesten Gedichte in deutscher Sprache gesteigert, wie das Gedicht «Hälfte des Lebens». Am Ende seines kreativen Lebens vor Einbruch seiner psychischen Erkrankung stehen dann in jeder Hinsicht gewaltige Hymnen, in vielem orientiert am Beispiel Pindars und seinem Stil, der vom antiken Interpreten Dionysios von Halikarnassos als harte Fügung oder herber Stil bezeichnet wurde:<sup>16</sup> Roh, unbehauen, von fast hermetischer Verschlossenheit und arkanem Anspielungsreichtum sind diese Hymnen, wobei einzelne Passagen kurz, knapp, verdichtet, klar und dennoch ungreifbar abgründig hervor glitzern. Dieser Spätstil bewegt sich auf «schroffen Höhen, wo der nackte Fels der Sprache schon überall an Tag tritt», wie Walter Benjamin festgehalten hat.<sup>17</sup>

Hölderlin hat mit dem *Tod des Empedokles* ein unvollendetes Drama und mit *Hyperion* einen Roman hinterlassen, die beide ebenfalls für das Thema der Tragödie des humanen Freiheitsgebrauchs von grosser Bedeutung sind. Die verschiedenen Fassungen des *Empedokles* umkreisen mit unterschiedlichen Nuancen nicht zuletzt die Problematik des Untergangs einer überlebten Gesellschaftsordnung und ihres Übergangs in neue Lebensformen, in denen der Einzelne, der das Bessere sieht, zum Tod verdammt ist.

Der Roman *Hyperion* knüpft an die im 18. Jahrhundert geläufige Form des Briefromans an, treibt die Möglichkeiten der deutschen Prosa in neue lyrische Höhen und umreisst Kernaspekte der philosophischen und politischen Positionen Hölderlins gerade in Bezug auf die Problematik der Freiheit. Er ist dabei durch eine Steigerung des Bildungsgangs der Hauptperson Hyperion gekennzeichnet: Nicht nur in seinem erzähltem Leben zeigt sich die Entwicklung seiner Person, sondern auch die Erzählung selbst führt ihn über seine Anfangshaltung zum Geschehen und zu seiner Position in der Welt hinaus.<sup>18</sup>

Hölderlin hat eine wichtige Rolle bei der Herausbildung des deutschen Idealismus gespielt, der die Grenzen der kantischen Vernunftkritik zu überwinden trachtete.<sup>19</sup> Hölderlin hat auch den Versuch unternommen, eine Ästhetik zu konzipieren, die die von ihm intensiv bedachte *Kritik der Urteilskraft* theoretisch überschreitet.<sup>20</sup>

Die Themen, die Hölderlin in diesem Werk behandelt, sind reich und vielfältig. Hier soll nicht der Versuch unternommen werden, sie in ihrer ganzen Spannweite zu umreißen, sondern nur einige Hauptzüge angedeutet werden, in deren Rahmen sich die Freiheitsproblematik entfaltet.

#### b) Sehnsucht und Schau des Offenen

Ein zentrales Thema Hölderlins ist die Sehnsucht nach einer All-Harmonie, einer Versöhnung nicht nur der Menschen untereinander, sondern auch mit der Natur, der geschichtlichen Entwicklung und der jedem Einzelnen gegebenen spezifisch menschlichen Existenz. Diese Sehnsucht hat den hellen Ton des Aufbruchs, der für die Erfüllung des Ersehnten tätig wird und nicht allein still duldend erwartet:

So komm! daß wir das Offene schauen,  
Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.<sup>21</sup>

Die heraklitische Idee des Einen, in sich selbst unterschiedenen,<sup>22</sup> das Einssein mit allem<sup>23</sup> ist für Hölderlin das Wesen der Schönheit und Schlüssel zum Verständnis des Zusammenhangs der Welt. Ein solcher Zustand der All-Harmonie, ist er nah, hindert die Menschen sogar am zu eiligen Sterben, wie es in der «Friedensfeier» heisst, die nach dem Frieden von Lunéville zwischen Frankreich und Österreich 1801 voller Hoffnung geschrieben wurde, dass eine solche Ordnung sich tatsächlich einstellen könnte:

und eher legt  
Sich schlafen unser Geschlecht nicht,  
Bis ihr Verheißenen all,  
All ihr Unsterblichen, uns  
Von eurem Himmel zu sagen,  
Da seid in unserem Hause.

Leichtatemende Lüfte  
Verkünden euch schon,  
Euch kündet das rauchende Tal  
Und der Boden, der vom Wetter noch dröhnet,  
Doch Hoffnung rötet die Wangen,  
Und vor der Türe des Hauses  
Sitzt Mutter und Kind,  
Und schauet den Frieden  
Und wenige scheinen zu sterben  
Es hält ein Ahnen die Seele,  
Vom goldnen Lichte gesendet,  
Hält ein Versprechen die Ältesten auf.<sup>24</sup>

Bei der Konzeption der Versöhnungsidee spielt die Verarbeitung des Faktums des Leids eine entscheidende Rolle: Der Schmerz schafft den Zwang, die Reflexion und die ästhetische Gestaltung über das idyllisch Affirmative hinauszutreiben und andere Wege zu finden, die die ersehnte Pforte zur allumfassenden Versöhnung aufschliessen. Diese Aufgabe ist nicht klein, denn der Schmerz ist kein erdachter, keine mit dem Leid narzisstisch vor dem Spiegel kokettierende Pose, sondern hautnah erlebt, wie gerade das Tragische der Freiheit ebenso illustrieren wird wie die Wege, die Hölderlin beschreitet, um das Leid in das Sinngefüge der Welt einzubetten.

Diese Versöhnungsidee und ihre Bedrohung hat eine – und zu Hölderlins Ehre ganz konkrete – politische Seite, die sich nicht nur in den Passagen und Werken findet, die sich unmittelbar mit dem Zeitgeschehen befassen, sondern auch aus seinem praktischen Leben vielfältig dokumentiert ist: Hölderlins ästhetisch-politischen, demokratischen Republikanismus, der die siegreiche Niedrigkeit des Monarchismus seiner Zeit zu überwinden hofft. Bekannt ist etwa der Bericht Böhlendorfs aus dem Jahr 1799: «Ich habe hier einen Freund, der Republikaner mit Leib und Leben ist – auch einen anderen Freund, der es im Geist und in der Wahrheit ist» – Ersteres ist Hölderlins Freund Sinclair, Letzteres Hölderlin selbst.<sup>25</sup>

Hölderlins Werk umkreist in immer neuen und in manchem durchaus wechselnden Versuchen die Gegenwart des Absoluten in der Welt und hat damit eine bedeutende religiöse Dimension, nicht zuletzt in Hinblick auf die Präsenz des Religiösen in der Sphäre des Ästhetischen. Leitend für seine Versöhnungshoffnungen ist eine pantheistische Orientierung, wie sie sich insbesondere unter dem Einfluss von Spinoza im 18. Jahrhundert herausgebildet hat. Das wird in

Gedichten, die pantheistische Grundbegriffe wie den Äther besingen, ebenso deutlich wie solchen, die direkt für Vertreter des Pantheismus Partei ergreifen, in «Vanini» sogar für einen, der dafür 1619 als Ketzer verbrannt wurde. Das Göttliche wird immanent, nicht transzendent gedacht – vom «Gott in uns» der «Hymne an die Menschheit», in der «[d]ie Himmel kündigen des Staubes Ehre» und die «Glorie der Endlichkeit» gefeiert wird,<sup>26</sup> bis zu den Manifestationen des Absoluten, die die späten Hymnen zu bannen versuchen: Auch hier geht es beim «Vater», wie in der *Friedensfeier* formuliert, um den «Geist der Welt».<sup>27</sup>

Interessant ist die Vorstellung – etwa in den Gedichten «Dichtermuth» und seiner Umarbeitung «Blödigkeit»<sup>28</sup> – eines Gottes des Einzelnen, der aus der beschränkten Beziehung des Einzelnen zur Welt hervor wächst, die aber anzuerkennen sei: «[A]uch die beschränkte Vorstellung einer Gottheit, die aus dem Leben für ihn hervorgeht, kann eine unendliche sein.»<sup>29</sup> Neben diesen Gott der Einzelnen tritt ein gemeinschaftlicher Gott, weiter verstanden als pantheistischer Geist der Welt. Aus beiden ergibt sich «die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des Lebens mythisch feiern».<sup>30</sup> Programmatisch hält Hölderlin deswegen fest: «So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.»<sup>31</sup>

Im *Hyperion* ist die Religion nach der Kunst die zweite Tochter der Schönheit: «Religion ist Liebe der Schönheit. Der Weise liebt sie selbst, die Unendliche, die Allumfassende; das Volk liebt ihre Kinder, die Götter, die in mannigfaltigen Gestalten ihm erscheinen.»<sup>32</sup>

Ein Grundtrieb der Menschen ist das Bedürfnis, ihr Leben zu vervollkommen:

Die Philosophie bringt jenen Trieb zum Bewußtsein, zeigt ihm sein unendliches Objekt im Ideal, und stärkt und läutert ihn durch dieses. Die schöne Kunst stellt jenem Triebe sein unendliches Objekt in einem lebendigen Bilde, in einer dargestellten höheren Welt dar; und die Religion lehrt ihn jene höhere Welt gerade da, wo er sie sucht, und schaffen will, d.h. in der Natur, in seiner eigenen, und in der ringsumgebenden Welt, wie eine verborgene Anlage, wie einen Geist, der entfaltet sein will, ahnden und glauben.<sup>33</sup>

In den späten Hymnen tritt ein weiterer charakteristischer Zug hinzu: Ein erstaunlicher, furchtloser religiöser Synkretismus, der Herakles, Dionysos und Jesus als Manifestationen einer göttlichen Kraft, als «Brüder» sieht.<sup>34</sup>

Das Werk Hölderlins ist dabei durchweg geschichtsphilosophisch unterlegt, was sich in den späten Hymnen in manchmal atemberaubender Radikalität ausspricht. Es geht um den Verfall der ideal gedachten Welt des antiken Griechenlands und ihre mögliche Erneuerung in der Gegenwart, gerade im Spätwerk verbunden mit der Vorstellung eines Kulturzugs aus dem Orient nach «Hesperien»,<sup>35</sup> ins Abendland und nach Deutschland.<sup>36</sup>

Drum an den Isthmos komm! dorthin, wo das offene Meer rauscht  
Am Parnaß und der Schnee delphische Felsen umglänzt,  
Dort ins Land des Olympos, dort auf die Höhe Kithärons,  
Unter die Fichten dort, unter die Trauben, von wo  
Thebe drunten und Ismenos rauscht im Lande des Kadmos,  
Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.<sup>37</sup>

Einige der zauberhaftesten Partien in Hölderlins Dichtung betreffen die Fähigkeit zum glücklichen Genügen an der Welt. Dieses Genügen hat verschiedene Quellen: der Genuss der Naturschönheiten, die Freundschaft und Nähe zu anderen Menschen, auch die politische Welt als Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Friedensordnung und vor allem die Fähigkeit zur Liebe.

Diese Bindung an die Welt findet ihren vielleicht ergreifendsten Ausdruck in dem Bemühen, Unglück zu verarbeiten, in seinen kalten, grauen Fluten nicht unterzugehen und zwar in geschichtsphilosophischer, politischer und persönlicher Hinsicht. Angesichts von Hölderlins tragischem Leben ist es in höchstem Maße anrührend zu sehen, wie das lyrische Ich im tiefsten Leid der Trennung von der Geliebten in Gedichten wie «Mein Eigentum» oder «Der Abschied» versucht, seinen Weg zum Leben zurückzufinden, nicht als Beugung unter ein fremdes, ungefühltes, äusseres Gebot, sondern aus zärtlicher Treue zur übrig gebliebenen Schönheit der Welt:

Großes zu finden, ist viel, ist viel noch übrig, und wer so  
Liebte, gehet, er muß, gehet zu Göttern die Bahn

ist die beschwörende Ermutigung, mit der sich das Ich in «Menons Klage um Diotima» vom Boden der gut begründeten Verzweiflung wieder erhebt.<sup>38</sup>

Trotz dieses liebenden Haftens am Leben bildet das Verlangen über die Welt hinaus einen weiteren Grundzug von Hölderlins Werk: «Und immer / Ins Ungebundene gehet aber eine Sehnsucht» – das ist ein Thema nicht nur des *Empedokles* und der späten Hymne «Mnemosyne», aus der diese Wen-

dung stammt.<sup>39</sup> Dieses Verlangen ist nicht nur ein individuelles, es ergreift auch Gruppen von Menschen, wie die gerade im 20. Jahrhundert unheimlich gewordenen Verse andeuten:

Das Ungebundene reizet und Völker auch  
Ergreift die Todeslust<sup>40</sup>

Eine Antwort auf diese Sehnsucht, die Spannung, in der sie zum Lebenswillen steht, wird immer wieder von Hölderlin gesucht – manchmal mit Sicherheit und Gelassenheit, manchmal von der Auflösung existenziell bedroht.

Ein letztes Thema sei erwähnt: Hölderlins Vorstellung von der herausgehobenen Rolle des Dichters. Aus der Schönheit – heisst es in *Hyperion* – entspringt nicht nur Kunst und Religion, sondern auch Philosophie, und es fällt den Dichtern zu, die allumfassende Versöhnung in ihrem Werk zu ermöglichen,<sup>41</sup> trotz der diese Möglichkeit ernsthaft erschütternden Dürftigkeit der Zeit.<sup>42</sup> Die Zeile «Was bleibt aber, stiften die Dichter» ist deshalb nicht umsonst eine der bekanntesten Hölderlins.<sup>43</sup>

Bei diesen, das hölderlinsche Werk durchziehenden Themen ist manche Verschiebung zu beobachten, am wichtigsten vielleicht in Bezug auf die Konzeption der möglichen Gegenwart des Absoluten: In den frühen Hymnen drückt sich eine Hoffnung auf unmittelbare Verwirklichung der erhofften harmonisch-umfassenden Ordnung in der eigenen Gegenwart aus. In der sich weiter entwickelnden Dichtung nimmt die Frage nach dem Gelingen der Vermittlung der Ideen und Hoffnungen mit der konkreten, politisch und persönlich tiefe Wunden schlagenden Realität immer drängendere Bedeutung an. Der auch im Kleinen und Nahen lebendige Zauber der Welt, ihre «Tageszeichen» bildet dabei einen vielleicht letzten Halt gegen den Wunsch, der auch Empedokles umtreibt, nach Vereinigung mit der Natur nicht in der erlösenden Gegenwart eines Lebens im Offenen und Eigenen, sondern im Tod:

Wie aber liebes? Sonnenschein  
Am Boden sehen wir und trockenen Staub  
Und heimatlich die Schatten der Wälder und es blühet  
An Dächern der Rauch, bei alter Krone  
Der Türme, friedsam; gut sind nämlich  
Hat gegenredend die Seele  
Ein Himmlisches verwundet, die Tageszeichen.<sup>44</sup>

## 2. Die Konzeption der Freiheit

Die Freiheit spielt in diesem Werkzusammenhang eine zentrale Rolle, nicht zuletzt weil Freiheit eine konstitutive Eigenschaft der versöhnenden allumfassenden Ordnung bildet, in der die Menschen erlöst werden und zu sich selbst finden. Diese Freiheit hat zunächst einen unmittelbar politischen und rechtlichen Aspekt. Hölderlin entwickelt keine detaillierte politisch-rechtliche Theorie. Einige zentrale Wegmarken kann man aber identifizieren.

Im *Hyperion* findet sich eine wichtige Auseinandersetzung zwischen Hyperion und seinem Freund Alabander um die richtige Ordnung, in der sich Hyperion in vielzitierten Sätzen gegen einen illiberalen Staat wendet:

Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen. Das lass' er unangetastet, oder man nehme sein Gesetz und schlag' es an den Pranger! Beim Himmel! der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.

Die raue Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen.<sup>45</sup>

Es wird die «Gesetzesdespotie, die Ungerechtigkeit in Rechtsform» kritisiert, die entstehe, wenn man an «das reine freie Leben der Natur zu wenig» glaube, «um nicht mit Aberglauben am Gesetzlichen zu hängen».<sup>46</sup>

Damit werden Grundelemente einer freiheitlichen Staatsordnung genannt, in denen manches Element der von Hölderlin rezipierten kantianischen praktischen Philosophie nachklingt<sup>47</sup> und Themen aufgegriffen werden, die den aufklärerischen Liberalismus etwa von Wilhelm von Humboldt anleiten, der ebenfalls in dieser Zeit entsteht:<sup>48</sup> die Trennung von Recht und Moral, die Beschränkung der Staatsgewalt auf äussere Handlungen, der Abstand zu einer Ordnung, die versucht, sich die Gesinnungen Untertan zu machen, das nüchterne Verständnis der staatlichen Ordnung als das menschliche Leben ermöglichende Friedensordnung und damit weiter Abstand zur Überhöhung des Staats zum Selbstzweck und höchsten Gut der Sittlichkeit wie in Hegels Staatsphilosophie<sup>49</sup> oder anderen Varianten derartiger Ideen von staatlich organisierter Diktatur einer Parteioligarchie bis zum autoritären, konservativen Etatismus.

Der «Freistaat» ist deshalb der Begriff, mit dem Hölderlin die erstrebte Ordnung bezeichnet, an verschiedenen Stellen verbunden mit der Metaphorik der von ihm umrissenen poetischen Religion: «[D]ie heilige Theokratie des Schönen muss in einem Freistaat wohnen.»<sup>50</sup> Die Freiheit ist eine Bedingung für menschliche Bildung: Sie ist für Hyperion die Voraussetzung für die musterhafte Entwicklung Athens.

Der Ekel vor dem Joch in seiner möglichen, unterschiedlichen Gestalt findet an verschiedenen Stellen in Hölderlins Werk Ausdruck, nicht nur in den Scheltreden über die Deutschen und ihren geistigen, kulturellen und politischen Knechtsinn.<sup>51</sup> An anderer Stelle des *Hyperion* heisst es etwa:

Laß uns im Sonnenlicht, o Kind! die Knechtschaft dulden, sagte zu Polyxena die Mutter, und ihre Lebensliebe konnte nicht schöner sprechen. Aber das Sonnenlicht, das eben widerrät die Knechtschaft mir, das läßt mich auf der entwürdigten Erde nicht bleiben und die heiligen Strahlen ziehn, wie Pfade, die zur Heimat führen, mich an.<sup>52</sup>

Diese Passage zeigt, wie tief der Abscheu vor dem Unterworfensein geht: Der Genuss des Lebens ist deutlich und das Hekabe, die Frau des trojanischen Königs Priamos und Mutter von Polyxena, aus Liebe zum Leben auch Knechtschaft zu dulden bereit ist, weil dieses Übel das Gut des Lebens nicht aufwiegt, wird deswegen gerade gelobt. Aber am Ende ist die Knechtschaft für Hyperion aber doch unerträglich, das Licht eines anderen, freien Lebens zieht ihn unwiderstehlich an.

Die Freiheit, um die es Hölderlin geht, ist keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Es ist die Freiheit von Menschen, die in der politischen Ordnung die Anerkennung ihrer Gleichheit zurückerlangen. «Alles für jeden und jeder für alle!», heisst Hyperions Losung für den zukünftigen Freistaat,<sup>53</sup> «jeder sei, / Wie alle» die des *Empedokles*.<sup>54</sup>

Diese Freiheit mündet nicht in eine Anderen feindlich oder auch nur gleichgültig gegenüber stehende Vereinzelung. Diese Freiheit ist eine Freiheit zur mitmenschlichen Verbundenheit, zur selbstverständlichen Solidarität des Gemeingeists: «Daß ein liebendes Volk in des Vaters Armen gesammelt, / Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei» ist im «Archipelagus» die Folge der Allgegenwart des Äthers<sup>55</sup> und damit des Richtigen in der Welt. In «Brot und Wein» wird die Unfähigkeit, das Leben aus Freude allein ertragen zu können, zur haltbaren Basis mitmenschlicher Solidarität:

Vater Äther! so riefs und flog von Zunge zu Zunge  
Tausendfach, es ertrug keiner das Leben allein;  
Ausgeteilet erfreut solch ein Gut und getauschet, mit Fremden,  
Wirtds ein Jubel!<sup>56</sup>

Der Frieden von Lunéville wird von Hölderlin, wie erwähnt, zunächst als Geschichtszeichen der Hoffnung interpretiert, in der Hymne «Friedensfeier» oder den Briefen aus dieser Zeit, etwa an den Bruder Karl, wo Hölderlin zum Frieden anmerkt:

Nicht daß irgend eine Form, irgend eine Meinung und Behauptung siegen wird, dies dünkt mir nicht die wesentlichste seiner Gaben. Aber daß der Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte, daß Gemeingeist über alles in allem gehen, und daß das deutsche Herz in solchem Klima, unter dem Segen dieses neuen Friedens erst recht aufgehn, und geräuschlos, wie die wachsende Natur, seine geheimen weitreichenden Kräfte entfalten wird, dies mein' ich, dies seh' und glaub' ich, und dies ists, was vorzüglich mit Heiterkeit mich in die zweite Hälfte meines Lebens hinausseh'n läßt.<sup>57</sup>

Hölderlin drückt an verschiedenen Stellen sein Unbehagen an einer Beschränkung der menschlichen Entfaltung durch eine Verengung der individuellen Beschäftigungen und Perspektiven an, in der Scheltrede über die Deutschen oder auch im «Archipelagus»:

Ans eigene Treiben  
Sind sie geschmiedet allein, und sich in der tosenden Werkstatt  
Höret jeglicher nur und viel arbeiten die Wilden  
Mit gewaltigem Arm, rastlos, doch immer und immer  
Unfruchtbar, wie die Furien, bleibt die Mühe der Armen.<sup>58</sup>

Die an Gemeinschaftlichkeit orientierte Ordnung der Freiheit erlöst die Menschen auch aus der Verarmung durch ihre Beschränkung auf einzelne Tätigkeitsfelder, aus der Entfremdung, die ein Verlust von ganzem Menschsein bedeutet. Diese Hoffnung teilt Hölderlin mit anderen, mit Rousseau etwa,<sup>59</sup> Schiller<sup>60</sup> oder der politischen Theorie Wilhelm von Humboldts.<sup>61</sup>

Eine solche Konzeption der Freiheit, die gleichzeitig egalitär und gemeinschaftszugewandt ist, bildet eine, die dem Leben Sicherheit und Raum gibt

und den notwendigen Ordnungen jede bedrohende Schwere nimmt, ihnen befreiende Leichtigkeit gibt. «[W]ie auf schlanken Säulen, ruh / Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben / Und euern Bund befest'ge das Gesetz», sagt Empedokles in seiner grossen Rede an die Agrigenter.<sup>62</sup> Diese Formulierung ist ein gutes Beispiel, wie Literatur Bedeutungsgehalte erschliesst und anschaulich macht, nach denen begriffliche Erörterungen manchmal vergeblich greifen: Das Bild eines Lebens, das auf richtigen Ordnungen wie auf *schlanken Säulen* ruht, sagt mehr über den Grund der Anziehungskraft einer Freiheitsordnung aus als manches politische Traktat. Eine solche Ordnung verwirklicht das Naturrecht, wie es im *Hyperion* von Diotima gefordert wird. Bedingung ist wiederum die kultivierende Wirkung des Friedens:

[L]aß den Krieg zu lange nicht dauern, um des Friedens willen, Hyperion, um des schönen, neuen, goldenen Friedens willen, wo, wie du sagtest, einst in unser Rechtsbuch eingeschrieben werden die Gesetze der Natur, und wo das Leben selbst, wo sie, die göttliche Natur, die in kein Buch geschrieben werden kann, im Herzen der Gemeinde sein wird.<sup>63</sup>

Neben diese politisch-rechtliche Freiheitsdimension, wenn auch tief mit ihr verwoben, tritt eine philosophische, die sich auf die Möglichkeit menschlicher Freiheit überhaupt richtet und ihr Verhältnis zu Bestimmtheit und Schicksal reflektiert. Diese Dimension der Freiheit erschliesst sich erst ganz, wenn klar ist, was die Freiheit für Menschen zu einem tragischen Gut machen kann.

### 3. Die Tragödie der Freiheit

Briefromane waren im 18. Jahrhundert ein Ausdrucksmittel der Empfindsamkeit: Die intime Form des Briefs machte die Entfaltung des inneren Erlebens naheliegend, etwa einer Liebe und ihres unglücklichen Endes in Goethes *Werther*. Auch Hölderlins *Hyperion* ist ein Briefroman, dem es um die Nachzeichnung eines persönlichen Bildungsganges geht, zu dem eine Liebe als Kern und Angelpunkt gehört. Diese Liebe zwischen Diotima und Hyperion wird in den wundervollsten und überzeugendsten Weisen ausgestaltet, ist lebendig und keineswegs ein leeres Gedankending, wenn auch die Figuren im *Hyperion* insgesamt keine entfalteten Charaktere und plastische Individuen, sondern ideengeleitete Typisierungen sind. Der Roman geht aber über einen Briefroman der Empfindsamkeit in verschiedener entscheidender Hin-

sicht hinaus: Er ist nicht zuletzt der Roman einer gescheiterten Revolution und der Frage, wie dieses Scheitern in das Sinngefüge der Welt eingepasst werden kann. Das «beschwörende Requiem auf den entschwundenen Cito-*yen*» hat ihn Ernst Bloch deswegen mit gutem Recht genannt.<sup>64</sup>

Schon als die Freunde Alabander und Hyperion über die Verbesserung der Welt nachdenken, bildet die Rolle der Gewalt ein zentrales Problem. Hyperion ist vorsichtiger als sein Freund. Als Alabander ausruft:

O! zünde mir einer die Fackel an, daß ich das Unkraut von der Heide brenne! die Mine bereite mir einer, daß ich die trägen Klötze aus der Erde spreng!

antwortet Hyperion deswegen:

Wo möglich, lehnt man sie sanft auf die Seite<sup>65</sup>

Auch Diotima warnt vor den Folgen des Befreiungskampfes – ihre Mahnung, dass der Krieg um des Friedens willen nicht zu lange dauern darf, wurde bereits erwähnt. Diese Einsicht, dass die Mittel das Ergebnis der politischen Befreiung verderben können, der Zweck also die Mittel nicht nur nicht heiligt, sondern die Wirkungen der gewählten Mittel sich dem Zweck, dem sie den Weg frei machen sollen, gerade als Hindernis in den Weg legen können, wird mehr als einmal wiederholt. Einen sehr eindringlichen Ausdruck findet sie in den unheimlichen Gestalten des «Bunds der Nemesis», die von ihrem Willen ausgehöhlt werden, durch Gewalt der besseren Welt den Weg frei zu machen.<sup>66</sup>

Die Gefahr realisiert sich, als der Kampf um die Befreiung Griechenlands von der osmanischen Herrschaft mithilfe Russlands von Alabander und Hyperion im Ernst aufgenommen wird. Mutwille breitet sich in den Truppen aus, die Hyperion befehligt, und nach dem Sturm der Stadt Misistra wird diese geplündert – Alabander und Hyperion versuchen, die Untat zu verhindern, scheitern aber. Für Hyperion, aber auch für Alabander, ist dies das Ende ihrer Hoffnung, durch revolutionäre Gewalt die richtige Ordnung zu schaffen. Hyperion zieht das bittere Resümee:

Aber ich habs auch klug gemacht. Ich habe meine Leute gekannt. In der Tat! es war ein außerordentlich Projekt, durch eine Räuberbande mein Elysium zu pflanzen.<sup>67</sup>

Diese politische Katastrophe ist der Ausgangspunkt von Hyperions persönlicher Tragödie: Er entsagt Diotima. Diese ist zutiefst verletzt von den Ereignissen, die Niedrigkeit ihrer Möglichkeit treibt ihre Seele aus der Welt, Hyperions dann doch noch unternommener Versuch, sich mit ihr in ein abgeschlossenes privates Leben, geborgen im Naturschönen, zu retten, kommt zu spät und Hyperion sucht verzweifelt den Tod, dem er aber gegen seinen Willen entgeht. Auch Alabander verlässt ihn, um durch jenem düsteren «Bund der Nemesis» mit dem Tod gestraft zu werden. Am Ende – und das ist der Anfang der Erzählzeit und der Entwicklung des Erzählers beim Erzählen – ist Hyperion vereinsamt und aller Hoffnungen beraubt.

Diese Bindung des persönlichen Schicksals an das politische hebt den Roman über eine Konzeption der Privatheit hinaus, die menschliche Erfüllung ohne politische Dimension denkt. Sie bildet eine Auseinandersetzung mit dem Erlebnis der Französischen Revolution, die Hölderlin im Tübinger Stift begeistert begrüsst hatte. Hölderlins Kritik an den Folgen der gewalttätigen Perversion der Revolution, die ihren realgeschichtlichen Ausdruck in der *Terreur* fand, ist im *Hyperion* vernichtend und kompromisslos. Das bedeutet aber keineswegs das Ende des Wunsches nach radikaler politischer Umgestaltung. Empedokles fordert in seiner Rede an die Agrigenter:

So wags! Was ihr geerbt, was ihr erworben,  
Was euch der Väter Mund erzählt, gelehrt,  
Gesetz und Brauch, der alten Götter Namen,  
Vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugeborne,  
Die Augen auf zur göttlichen Natur.<sup>68</sup>

Diesen Mut zum radikalen Neubeginn, wenn die Notwendigkeit besteht, hat Hölderlin wohl bis zur seiner geistigen Erkrankung nicht verlassen, wie eine Briefstelle zeigt, wo er schreibt:

«und wenn das Reich der Finsternis mit Gewalt einbrechen will, so werfen wir die Feder unter den Tisch und gehen in Gottes Namen dahin, wo die Not am größten ist, und wir am nötigsten sind».<sup>69</sup>

Dieser Mut wird einem teuer sein, wenn man z.B. dankbar dafür ist, dass 1989 viele Menschen in Mittel- und Osteuropa oder in jüngster Zeit im «Arabischen Frühling» die Courage hatten, ihre Feder (oder was immer sie in der Hand hielten) beiseite zu legen, um eine verkommene Ordnung umzustürzen.

Damit ist die tragische Dimension der Freiheit markiert: Die Wirklichkeit von Freiheit und Autonomie gebiert gleichzeitig die Möglichkeit der humanen

Katastrophe. Dies gilt für Revolution und die Gewalt, die sie freisetzt, wofür die Geschichte seit der *Terreur* manche Beispiele liefert, von der Oktoberrevolution bis zum Elend postkolonialer Diktaturen. Es gilt aber auch darüber hinaus: Das 20. Jahrhundert hat sogar die historisch neue, reale Möglichkeit geschaffen, dass die humane Zivilisation durch den Freiheitsgebrauch der Menschen insgesamt auf verschiedenen Wegen ihr selbstverschuldetes Ende findet.

Hölderlin hat diese Tragödie geschildert und in seinem Werk versucht, ihr den Atem raubendes Elend in einen Sinnzusammenhang einzubetten. Der Weg dazu ist der immer wieder neu ansetzende Versuch, das Leid in der Welt, das Unglück und die Tode im idealistischen Konzept einer Philosophie der Versöhnung aufzufangen. Das ist der Reflexionsstand, zu dem der Erzähler am Ende des Erzählprozesses gelangt: Er erkennt, dass das Elend zum Leben gehört, Manifestation eines umfassenden Sinnzusammenhangs ist, zu dessen Verständnis die Menschen sich erst hinaufarbeiten müssen:

Bester! ich bin ruhig, denn ich will nichts bessers haben, als die Götter. Muß nicht alles leiden? Und je trefflicher es ist, je tiefer! Leidet nicht die heilige Natur? O meine Gottheit! daß du trauern könntest, wie du selig bist, das konnt' ich lange nicht fassen. Aber die Wonne, die nicht leidet, ist Schlaf, und ohne Tod ist kein Leben. Solltest du ewig sein, wie ein Kind und schlummern, dem Nichts gleich? den Sieg entbehren? nicht die Vollendungen alle durchlaufen? Ja! ja! wert ist der Schmerz, am Herzen der Menschen zu liegen, und dein Vertrauter zu sein, o Natur! Denn er nur führt von einer Wonne zur andern, und es ist kein anderer Gefährte, denn er.<sup>70</sup>

Die erhoffte Vereinigung von Mensch, Geist und Natur integriert den Schmerz, das Negative, macht es zum Teil des Ganzen. In den Schlusssätzen des *Hyperions*, im Vorgriff in der erzählten Zeit auf das Reflexionsniveau, das der Erzähler schliesslich erreicht, heisst es dazu:

Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.

Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.<sup>71</sup>

Zu dieser Einsicht zu gelangen, das ist der Weg der exzentrischen<sup>72</sup> oder auch «wunderbar krummen Bahn»,<sup>73</sup> die laut Hölderlin Einzelne und Zeiten durchlaufen müssen. Sie finden den Mittelpunkt dieser Bahn erst, wenn sie die

Pfade jenseits dieses beruhigenden Zentrums durchlaufen haben und dazu gehört Schmerz und Leid. Diese Konzeption ist kein Eiapopeia einer herbei gelogenen Harmonie, die nur möglich wird, weil der Schmerz, der überwunden wird, gar nicht wahrhaft empfunden wird und eine Spielerei bleibt. Dazu liegen die Wunden zu offen in diesem Werk, dazu reißt der Schmerz zu sehr an den Fesseln, die der Geist ihm anzulegen sucht, um ihn in die Gleise des Sinnzusammenhangs der Welt zurück zu zwingen. Das Gleichgewicht, das erreicht wird, ist zutiefst bedroht und muss immer wieder mühsam hergestellt werden. Ein Beispiel aus dem «Archipelagus»:

Töne mir in die Seele noch oft, daß über den Wassern  
Furchtlosrege der Geist, dem Schwimmer gleich, in der Starken  
Frischem Glücke sich üb', und die Göttersprache, das Wechseln  
Und das Werden versteh', und wenn die reißende Zeit mir  
Zu gewaltig das Haupt ergreift und die Not und das Irrsal  
Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschütteret,  
Laß der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken.<sup>74</sup>

Der Sieg über die reissende Zeit, der hier durch Rückbesinnung auf das allumfassende Ganze wie im *Hyperion* gelingt, ist ersichtlich nichts, was geschenkt wird: Zu gewaltig ergreift die Not bereits das Herz, und es bedarf mehr als kleiner Anstrengungen, um diesen Erschütterungen denkend Herr zu werden.

In einem Spätwerk wie der Hymne «Patmos» wird die Intensität der Präsenz dieses Schmerzes durch hart gefügte Lakonie noch gesteigert:

Doch furchtbar ist, wie da und dort  
Unendlich hin zerstreut das Lebende Gott.<sup>75</sup>

Diese Gegenwart des Schmerzes ist ein Stück des Anstands und der Tiefe von Hölderlins Werk. Auch im Werk seines Freundes Hegel, mit dem er Grundideen des deutschen Idealismus erarbeitet, spielt die Integration des Sinnlosen, des Leidens in den entwickelten Sinnzusammenhang eine zentrale Rolle. Die Aufhebung, um Hegels Begriff zu benutzen, dieses Leids im Ganzen der Entwicklung gelingt ihm aber leichtfüßiger als Hölderlin, und das ist ein Manko der Philosophie Hegels, in der zu ungetrübt und leicht aus dem Kelche des Geisterreichs die Unendlichkeit schäumt.<sup>76</sup>

Manchmal ist das Elend auch das letzte Wort, die Erlösung und Versöhnung stellt sich nicht ein: Was bleibt, ist im Winde das Klirren der Fahnen.

So war es auch in Hölderlins persönlichem Leben: Nicht in ruhige Überlegenheit über das Elend wie bei Hyperion mündete sein Leben, im Gegenteil, das Unglück schlug als Wahnsinn über ihm zusammen. So war es in gewisser Weise auch in der politischen Welt: Der Weg Deutschlands führt in seiner Lebenszeit noch zur Grundlegung des antidemokratischen Autoritarismus, der Teil der Ursachen war, die Deutschland im 20. Jahrhundert in den Abgrund der Barbarei taumeln und dabei viel mit sich in die Tiefe reißen liessen.

Die Freiheit der Menschen zu individuellen Handlungen ist in diese Gesamtkonzeption einer umfassenden Versöhnung eingebunden, wie in *Lebenslauf* umrissen:

Größers wolltest auch Du, aber die Liebe zwingt  
All uns nieder, das Leid beuget gewaltiger,  
Doch es kehret umsonst nicht  
Unser Bogen, woher er kommt.

Aufwärts oder hinab! herrschet in heil'ger Nacht,  
Wo die stumme Natur werdende Tage sinnt,  
Herrscht im schiefsten Orkus  
Nicht ein Grades, ein Recht noch auch?

Dies erfuhr ich. Denn nie, sterblichen Meistern gleich,  
Habt ihr Himmlischen, ihr Alleserhaltenden,  
Daß ich wüßte, mit Vorsicht,  
Mich des ebenen Pfads geführt.

Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,  
Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern',  
Und verstehe die Freiheit,  
Aufzubrechen, wohin er will.<sup>77</sup>

Damit ist ein Spannungsverhältnis von Autonomie des Einzelnen und Bestimmtheit des Ganzen benannt, das für eine Versöhnungs- oder Vereinigungsphilosophie nicht überrascht und das schon den deterministischen Pantheismus der Stoa unaufgelöst auszeichnete: Die Freiheit des Einzelnen spielt sichtbar eine Rolle, ist aber eingebettet und damit aufgehoben durch den versöhnenden Gang der Welt:

Geh! fürchte nichts! es kehret alles wieder.  
Und was geschehen soll, ist schon vollendet.<sup>78</sup>

Damit stellt sich eine erste, einfache, aber zentrale Frage: Ist eine solche geistige Versöhnung mit der Welt wirklich möglich? Dafür spricht immerhin, dass zwar wenige Menschen in ihrem Leben einen «ebenen Pfad» entlanggeführt werden, man sich aber mit manchen Hindernissen versöhnen kann, weil sie das eigene Leben schwieriger, aber auch reicher und tiefer gemacht haben. Das gilt aber schon nicht für alle Formen des Unglücks, die ein individuelles Leben bereithält und erst Recht nicht im Hinblick auf die allgemeine Geschichte der Menschen, in der diese erste Frage eine andere Antwort gefunden hat: Die Hoffnung auf Versöhnung, auf Sinngebung des Leids ist spätestens im Angesicht der Verbrennungsöfen, Gulags und verschiedenen Massenmorde in der Moderne endgültig zerbrochen. Was im 18. Jahrhundert der grossartige und anrührende Versuch war, sich gegen den Sieg des Sinnlosen zu stemmen, bildet im 21. Jahrhundert keine geistige Möglichkeit mehr.

Umso wichtiger wird damit die Antwort auf eine zweite Frage, die sich infolge dieses Befundes stellt. Wenn eine solche Versöhnung mit dem Leid nicht gelingen kann, ist es wenigstens möglich, die tragische Wendung des Freiheitsgebrauchs zu vermeiden? Denn der Imperativ, Leid zu vermeiden, ergibt sich nur noch dringlicher, wenn dieses Leid ohne die falsche Tröstung eines versteckten, aber entdeckbaren Sinns in seiner ganzen nackten, rohen und endgültigen Zwecklosigkeit erscheint. In Bezug auf diese Frage nach den Quellen der ethischen Bändigung des menschlichen Freiheitsgebrauchs kann man nun in doppelter Hinsicht an Themen interessiert sein, die Hölderlin behandelt.

Erstens sind Hölderlins politisch rechtliche Überlegungen von grossem Interesse. Hölderlin entwickelt zwar keine detaillierte Theorie von Politik und Recht. Er formuliert aber die Leitidee einer freiheitsgeneigten Ordnung ohne autoritäre Staatlichkeit, die gleichzeitig egalitärem Respekt und erstgemeinter Verbundenheit der Menschen verpflichtet ist, in der sich Menschen ohne einseitige Verarmung entfalten können. Er formuliert damit normative Gesichtspunkte, die Grundelemente einer überzeugenden normativen Staats- und Rechtstheorie bilden.

Zum zweiten Aspekt führt die Einsicht, dass die Möglichkeit des tragischen Gebrauchs der menschlichen Freiheit die Bestimmung der Massstäbe richtigen Handelns dringlich macht, weil diese den Weg in die möglichen Abgründe einigermaßen zuverlässig verbauen. Hölderlins Werk kann auch hierfür hilfreich sein, denn er formuliert eine Vision des gelungenen mensch-

lichen Lebens, und diese Vision ist von zart gesponnener und gerade deshalb mächtiger Anziehungskraft.

Dies gilt zunächst für das lyrisch gestaltete Glück an den Schönheiten der natürlichen Welt. Damit wird kein Försteridyll mit dem natursentimentalen Tuschkasten gepinselt. Darin liegt vielmehr ein Stück anschaulich, ästhetisch präsent gemachte Möglichkeit, sich in der natürlichen Welt zu Hause zu fühlen. Dies Gefühl kann auch konkrete Bedeutung für Handlungsentscheidungen haben, z.B. für den Umgang mit dieser natürlichen Welt.

Hölderlin spricht auch über die Wichtigkeit der Freundschaft. Man muss keinem Freundschaftskult verfallen, um die generelle Rolle dieser Empfindung zu verstehen: Die Freundschaft ist ein zentrales Beispiel der Zuwendung zu anderen Menschen, die von grosser, ja befreiender Bedeutung sein kann. Eine Spur dieser Erfahrung lässt sich auch in anderen mitmenschlichen Beziehungen finden, die keineswegs die Stufe der Freundschaft erklimmen müssen.

Hölderlin fand die Gleichheit der Menschen selbstverständlich aus einem überzeugenden Grund: Ihre fundamentalen geteilten Eigenschaften macht das, was sie trennt, für ihren Wertstatus zur Nebensache. Die Menschen sind etwas von jenem, das zu gut ist, um beherrscht zu werden, wie es im *Hyperion* heisst.<sup>79</sup> Dieser gleiche Wert der Menschen gebiert die unnachlassliche Forderung nach egalitärer Autonomie.

Hölderlin hat auch an die Bedeutung der Liebe erinnert. Liebe ist der Moment des wirklichen, nicht aufgeschobenen, nicht im Jenseits zu erwartenden, nicht in der Geschichte erst zu erobernden, sondern wenigstens für einen Augenblick zwischen zwei Menschen ohne Vorbehalt jetzt und hier gelingenden Lebens.

Hyperion verschlägt es noch die Sprache, wenn er an die erste Begegnung mit Diotima denkt:

Hier – ich möchte sprechen können, mein Bellarmin! möchte gerne mit Ruhe dir schreiben!

Sprechen? o ich bin ein Laie in der Freude, ich will sprechen!

Wohnt doch die Stille im Lande der Seligen, und über den Sternen vergißt das Herz seine Not und seine Sprache.

Ich hab' es heilig bewahrt! wie ein Palladium, hab' ich es in mir getragen, das Göttliche, das mir erschien! und wenn hinfort mich das Schicksal ergreift und von einem Abgrund in den andern mich wirft, und alle Kräfte ertränkt in mir und alle Gedanken, so soll dies Einzige doch mich

selber überleben in mir, und leuchten in mir und herrschen, in ewiger, unzerstörbarer Klarheit!<sup>80</sup>

Entsprechend furchtbar ist ein Leben ohne Liebe, wie die letzte vollendete Strophe des Odenfragments «Abschied» zeigt:

Aber weiß ich es nicht? Wehe! du liebender  
Schutzgeist! ferne von dir spielen zerreißend bald  
Auf den Saiten des Herzens  
Alle Geister des Todes mir.<sup>81</sup>

Die Liebe hat Wirkungen für die Menschen über den Moment hinaus, sie verbessert ihn:

«Ja! eine Sonne ist der Mensch, allsehend, allverklärend, wenn er liebt, und liebt er nicht, so ist er eine dunkle Wohnung, wo ein rauchend Lämpchen brennt.»<sup>82</sup>

Diese Empfindungen haben nicht nur eine individuelle, persönliche, sondern auch eine gesellschaftliche, politische Bedeutung: Wer solche Erfüllung oder wenigstens ihre Möglichkeit kennt, wird es weniger interessant finden, sich in die Kleinlichkeiten von Selbsterhöhung, Habgier und Hass zu verstricken. Dunkle, verrauchte Wohnungen mit blakenden Lämpchen brüten dagegen manches Unheil aus.

#### 4. Stiften, was bleibt, eigentlich die Dichter?

Damit sind wir bei der letzten Frage angelangt, die hier gestellt werden soll: Stiften, was bleibt, eigentlich die Dichter? Dass es so ist, behauptet die bereits erwähnte Schlusszeile der Hymne «Andenken», die Hölderlins Vorstellung des Dichters als Erzieher des Volkes, wie es im *Hyperion* heisst,<sup>83</sup> als Seher der besseren Welt und Subjekt ihrer Vermittlung auf eine sprichwörtlich gewordene Formel bringt.

Diese Idee ist in verschiedener Hinsicht mehr als die Selbstermächtigungsphantasie einer von den Illusionen über die eigenen Möglichkeiten trunkenen Kunstauffassung: Es ist ohne Zweifel so, dass die Kunst im Allgemeinen und die Literatur im Besonderen zentral für das Verständnis, für die Haltung zur menschlichen Existenz ist. Das Gedichtete ist das Leben, formuliert Benjamin programmatisch für seine Dichtungstheorie gerade in einem Hölderlin-

Kommentar,<sup>84</sup> und durch die Dichtung erschliesst sich in mancher Hinsicht, was dieses Leben eigentlich bedeutet und sein kann. Auch für das Recht gilt dieser Zusammenhang. Das Recht ist eingebettet in die Kultur, die entsteht. Ein Recht, das das Bewusstsein hierfür verliert, ein Recht, das sich technisch und als blosses Instrument des effizienten Interessenkampfes missversteht, verliert an Orientierung und substanziellem humanen Gehalt.

Und noch in einer weiteren, tieferen Schicht sind Kunst und Recht miteinander verbunden. Dies kann man anhand von Kants ästhetischer Theorie verdeutlichen, die Hölderlin intensiv studiert hat und die für ihn ein Referenzpunkt seiner eigenen Überlegungen blieb, wenn er auch – wie bereits angedeutet – über sie hinaus gelangen wollte.

Die Sphäre des Ästhetischen ist in dieser Theorie mit der des Normativen auf eine schwierige, aber interessante Weise verwoben. Die beiden zentralen ästhetischen Kategorien, das Schöne und das Erhabene, können nach Kant helfen, die Haltungen zu kultivieren, die Moralität möglich machen, nicht zuletzt durch das freie, gern geleistete Absehen von den engeren Interessen des eigenen Selbst:<sup>85</sup> «Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.»<sup>86</sup>

Das Schöne kann der Moral diesen feinen, mittelbaren Dienst leisten, weil sein Kern das interesselose Wohlgefallen ist, das das freie Spiel der Erkenntniskräfte der Einbildungskraft und des Verstandes durch ihr Zusammenstimmen schafft:<sup>87</sup> «Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist die Gesetzmäßigkeit der Urtheilskraft in ihrer *Freiheit*.»<sup>88</sup> Das Erhabene dagegen erinnert uns gerade durch seine Gewalt und Grösse an etwas Majestätisches in uns, an Vernunftvermögen, Freiheit und Moralität.<sup>89</sup>

In letzter Instanz steht die Moral jedoch nicht anders als das Kunstschöne auf eigenen Beinen. Wer die Kunst moralisiert, verkennt die Kunst, und verkennt auch, was am Erhabenen tatsächlich fasziniert.<sup>90</sup> Das Kunstschöne ist keine Magd des Guten und Gerechten, das Gute und Gerechte wird nicht erst durch die Kunst erzeugt. Das ist die entscheidende Einsicht zum Verhältnis von Kunst und Moral, die Kant formuliert.

Für das Recht gilt ein ähnliches Verhältnis, was nicht überrascht, denn Recht und Moral sind miteinander notwendig verbunden: Das Recht wurde in der Moderne von der Moral zwar aus anhaltend guten Gründen getrennt, bleibt aber inhaltlich an ihr orientiert.<sup>91</sup> Der Kern dieser moralischen Bindung sind heute die Menschenrechte in ihrer differenzierten Gestalt.<sup>92</sup> Das so konstituierte, menschengeneigte, ethisch orientierte Recht ist deswegen gegenüber

dem Bereich des Ästhetischen so selbstständig wie die Moral: Beide konstituieren eine eigenständige normative Sphäre, die unabhängig vom Kunstschönen begründet werden muss.

Damit ist die These formuliert, die eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage ist, wenn auch nur für den Bereich der Moral und des mit ihr verbundenen Rechts: Die Kunst, die Literatur stiften viel, aber nicht alles, was zu bleiben verdient. Auch das Recht ist wie die Moral selbstständiger Teil dessen, was diesen Anspruch erheben kann. Ein in der Gegenwart besonders wichtiges Beispiel sind die Menschenrechte, die viele, sehr heterogene Quellen haben, zu denen auch wenig anziehende wie strategische Machtkalküle gehören. Ihre normative Legitimität entspringt aber nicht dem Ästhetischen, sondern eigenständig zu rechtfertigenden normativen Prinzipien, nicht zuletzt solchen der Gerechtigkeit.<sup>93</sup> Das Recht erfrischt sich in Kunst und Literatur, aber auch Kunst und Literatur können deswegen etwas Beachtenswertes finden in einem menschengeneigten Recht.

Das Recht, um das es dabei geht, ist nun nicht allein oder in erster Linie das Recht der Experten oder Gerichte. Es ist das Recht, das alle als tätige Subjekte der Rechtskultur in demokratischen, selbst rechtsfundierten Prozessen erzeugen und in einer Rechtskultur lebendig erhalten, manchmal in offenem Streit mit denjenigen, die das Recht und seine schwierige Kultur verachten. Die Stifter des rechtlich Bleibenden sind also nicht wenige und grosse Einzelne, trotz der berückenden Zauber des Schönen, die diese heraufbeschwören, sondern die vielen, in ihrem Urteil verantwortlichen Bürger und Bürgerinnen dieser Welt im mühsamen Alltag des autonomen, fehlbaren, ethisch verpflichteten Freiheitsgebrauchs.

#### Anmerkungen

- 1 Theodor W. Adorno: Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins. In: *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften 11, Frankfurt a.M. 1997, S. 447–491, hier 447.
- 2 Stefan George: Lobrede auf Hölderlin. In: *Tage und Taten: Aufzeichnungen und Skizzen*. Sämtliche Werke 17, Stuttgart 1998, S. 59.
- 3 Martin Heidegger: Beiträge zur Philosophie. Gesamtausgabe 65, Frankfurt a.M. 2003, S. 463.
- 4 Ernst Cassirer: *Idee und Gestalt: Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist*. 2. Aufl., Darmstadt 1971, S. 155.
- 5 Theodor W. Adorno: Parataxis. In: [Anm. 1], S. 489 ff.
- 6 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M. 1974, S. 402.
- 7 Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M. 1976, S. 266 ff.
- 8 Theodor W. Adorno: Parataxis. In: [Anm. 1], S. 447.

- 9 Vgl. exemplarisch die Initiative und propagandistische Hoffnung hinter der Erstellung einer Feldauswahl 1943 in einer Auflage von 100 000 Exemplaren für die Ostfront, die durch F. Beißner besorgt wurde: Claudia Albert (Hg.): *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus: Schiller – Kleist – Hölderlin*. Stuttgart 1994, S. 189 ff., bes. 227 ff.
- 10 Diese Klärungen waren selbst ein schwieriger Weg, vgl. z.B. die Debatten um Pierre Bertaux: Hölderlin und die Französische Revolution. Frankfurt a.M. 1969, und seine These, Hölderlin sei ein Jakobiner gewesen. Interessant in diesem Zusammenhang das Drama von Peter Weiss: Hölderlin. Frankfurt a.M. 1971. Auch die philologische Auseinandersetzung um die historisch-kritische Frankfurter Ausgabe ist nicht frei von diesen Untertönen.
- 11 Hölderlins Werke werden im Folgenden zitiert nach Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. von Jochen Schmidt, Frankfurt a.M. 1992–1994, im Folgenden abgekürzt als SW. Editorische Varianten zu den historisch-kritischen Ausgaben, den: *Sämtlichen Werken* (Grosse Stuttgarter Ausgabe). Hrsg. von F. Beißner, Stuttgart 1946 ff., und den: *Sämtlichen Werken: Frankfurter Ausgabe*. Hrsg. von D. E. Sattler, Frankfurt a.M. 1975–2008, die für den hier verfolgten Gedankengang erheblich wären, ergeben sich nicht.
- 12 Friedrich Hölderlin: Hymne an die Menschheit. SW, Bd. 1, Z. 19–26.
- 13 Vgl. z.B. Friedrich Hölderlin: Hymne an die Schönheit. SW, Bd. 1, Z. 138–140.
- 14 Vgl. Friedrich Hölderlin: Die Völker schwiegen, schlummerten [...]. SW, Bd. 1, S. 373.
- 15 Vgl. Brief Schillers an Hölderlin vom 24.11.1796: SW, Bd. 3, S. 531; Brief Goethes an Schiller vom 23.8.1797: SW, Bd. 3, S. 633.
- 16 Vgl. Jochen Schmidt: In: SW, Bd. 2, S. 501; zur Komposition der Erinnerungsstruktur auch Lawrence Ryan: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. In: *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von Johann Kreuzer, Stuttgart 2002, S. 176 ff.
- 17 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1991, Bd. 4, S. 171.
- 18 Vgl. Jochen Schmidt: In: SW, Bd. 2, S. 940 ff.
- 19 Die Rolle ist im Einzelnen unklar, vgl. den Streit um Hölderlins Rolle neben Hegel und Schelling bei der Abfassung des «Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus»: SW, Bd. 2, S. 575 ff.
- 20 Vgl. dazu den Brief an Neuffer vom 10. Oktober 1794: SW, Bd. 3, S. 157.
- 21 Friedrich Hölderlin: *Brot und Wein*. SW, Bd. 1, Z. 41.
- 22 Vgl. Friedrich Hölderlin: *Hyperion*. SW, Bd. 2, S. 92; Vgl. Platon: *Symposium*, 187a; Heraklit: *Fragment B 51*. In: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde., übers. von Hermann Diels, hrsg. v. Walther Kranz, Berlin 1951.
- 23 Friedrich Hölderlin: *Hyperion*. SW, Bd. 2, S. 16.
- 24 Friedrich Hölderlin: *Friedensfeier*. SW, Bd. 1, Z. 112–129.
- 25 Böhlendorff an Ph. E. von Fellenberg, 10.5.1799: SW, Bd. 3, S. 635.
- 26 Friedrich Hölderlin: *An die Menschheit*. SW, Bd. 1, Z. 80, 87 und 46.
- 27 Friedrich Hölderlin: *Friedensfeier*. SW, Bd. 1, Z. 75–78.
- 28 Friedrich Hölderlin: *Dichtermuth: Erste Fassung*. SW, Bd. 1, Z. 15 f., und, dieses Motiv wohl aufgreifend, Friedrich Hölderlin: *Blödigkeit*. SW, Bd. 1, Z. 22 f.
- 29 Friedrich Hölderlin: *Über Religion*. SW, Bd. 2, S. 566.
- 30 Ebd., S. 568 f.
- 31 Ebd., S. 568.
- 32 Friedrich Hölderlin: *Hyperion*. SW, Bd. 2, S. 90.
- 33 Brief an den Bruder Karl vom 4. Juni 1799: SW, Bd. 3, S. 357.

- <sup>34</sup> Friedrich Hölderlin: Der Einzige. SW, Bd. 1, Z. 49–59 (erste Fassung); SW, Bd. 1, Z. 51–56 (zweite Fassung).
- <sup>35</sup> Vgl. z.B. Friedrich Hölderlin: Brot und Wein. SW, Bd. 1, Z. 150.
- <sup>36</sup> Vgl. Friedrich Hölderlin: Am Quell der Donau. SW, Bd. 1, S. 321–324.
- <sup>37</sup> Friedrich Hölderlin: Brot und Wein. SW, Bd. 1, Z. 49–54.
- <sup>38</sup> Friedrich Hölderlin: Menons Klage um Diotima. SW, Bd. 1, Z. 117 f.
- <sup>39</sup> Friedrich Hölderlin: Mnemosyne. SW, Bd. 1, Z. 12 f.
- <sup>40</sup> Friedrich Hölderlin: Stimme des Volkes. SW, Bd. 1, Z. 18 f. (zweite Fassung).
- <sup>41</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 91.
- <sup>42</sup> Friedrich Hölderlin: Brot und Wein. SW, Bd. 1, Z. 122: «Wozu Dichter in dürftiger Zeit?»
- <sup>43</sup> Friedrich Hölderlin: Andenken. SW, Bd. 1, Z. 59.
- <sup>44</sup> Friedrich Hölderlin: Mnemosyne. SW, Bd. 1, Z. 18–24.
- <sup>45</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 39 f.
- <sup>46</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 91.
- <sup>47</sup> Vgl. die kantianischen Motive etwa im Fragment: Friedrich Hölderlin: Über das Gesetz der Freiheit. SW, Bd. 2, S. 496 f.
- <sup>48</sup> Vgl. Wilhelm v. Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. In: Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Andreas Flitner et al., 2. Aufl., Darmstadt 2002, Bd. 1, S. 56 ff.
- <sup>49</sup> G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt a.M. 1986, § 258.
- <sup>50</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 108. An anderer Stelle ist von der «neue[n] Kirche» (ebd., S. 40) oder der «ästhetischen Kirche» (Brief an den Bruder Karl vom 4.6.1799: SW, Bd. 3, S. 358) als Ausdruck für die ideale Ordnung die Rede. Vgl. dazu Marcel Senn: Die ästhetische Kirche als Ideal aller menschlichen Gesellschaft. *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 10: 1 (1988), S. 38–46.
- <sup>51</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 168 ff.
- <sup>52</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 135.
- <sup>53</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 125.
- <sup>54</sup> Friedrich Hölderlin: Der Tod des Empedokles. SW, Bd. 2, S. 341 (erste Fassung).
- <sup>55</sup> Friedrich Hölderlin: Der Archipelagus. SW, Bd. 1, Z. 239 f.
- <sup>56</sup> Friedrich Hölderlin: Brot und Wein. SW, Bd. 1, Z. 65–68.
- <sup>57</sup> Brief an den Bruder Karl (undatiert): SW, Bd. 3, S. 438.
- <sup>58</sup> Friedrich Hölderlin: Der Archipelagus. SW, Bd. 1, Z. 242–246.
- <sup>59</sup> Jean-Jacques Rousseau: Discours sur les Sciences et les Arts. In: Œuvres complètes. Hrsg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, 5 Bde., Paris 1959–1995, Bd. 3, S. 26.
- <sup>60</sup> Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Sämtliche Werke. München 1993, Bd. 5, S. 581 ff. und 588 (6. Brief), zum Bedürfnis der Wiederherstellung der «Totalität in unsrer Natur».
- <sup>61</sup> Vgl. Wilhelm v. Humboldt: Ideen zu einem Versuch. In: [Anm. 48], S. 56 ff.
- <sup>62</sup> Friedrich Hölderlin: Der Tod des Empedokles. SW, Bd. 2, S. 341 (erste Fassung).
- <sup>63</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 129.
- <sup>64</sup> Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt a.M. 1961, S. 198.
- <sup>65</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 37.
- <sup>66</sup> Ebd., S. 41.
- <sup>67</sup> Ebd., S. 130.
- <sup>68</sup> Friedrich Hölderlin: Der Tod des Empedokles. SW, Bd. 2, S. 340.
- <sup>69</sup> Brief an den Bruder Karl, 1. Januar 1799: SW, Bd. 3, S. 334.

- <sup>70</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 164.
- <sup>71</sup> Ebd., S. 175.
- <sup>72</sup> Fragment von Friedrich Hölderlin, ebd., S. 177.
- <sup>73</sup> Ebd., S. 127.
- <sup>74</sup> Friedrich Hölderlin: Der Archipelagus. SW, Bd. 1, Z. 290–296.
- <sup>75</sup> Friedrich Hölderlin: Patmos. SW, Bd. 1, Z. 121 f.
- <sup>76</sup> Vgl. G. W. F. Hegel: Die Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1989, S. 591.
- <sup>77</sup> Das Gedicht zitiert mit dem Bogen Heraklit: Fragment B 51; Zum Bild für das Eine, in sich selbst Unterschiedene, auf das sich Hölderlin bezieht, s.o.
- <sup>78</sup> Friedrich Hölderlin: Empedokles. SW, Bd. 2, Z. 319 f. (dritte Fassung).
- <sup>79</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 150.
- <sup>80</sup> Ebd., S. 60.
- <sup>81</sup> Friedrich Hölderlin: Abschied. SW, Bd. 1, Z. 9–12.
- <sup>82</sup> Friedrich Hölderlin: Hyperion. SW, Bd. 2, S. 85.
- <sup>83</sup> Ebd., S. 100.
- <sup>84</sup> Walter Benjamin: Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. In: Illuminationen: Ausgewählte Schriften. Hrsg. von Siegfried Unseld, Frankfurt a.M. 1969, S. 23.
- <sup>85</sup> Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Kant's gesammelte Schriften [Akademieausgabe] 5, Berlin 1908, S. 266 ff.
- <sup>86</sup> Ebd., S. 267.
- <sup>87</sup> Ebd., S. 195 ff. und 216 ff.
- <sup>88</sup> Ebd., S. 270.
- <sup>89</sup> Ebd., S. 257 bzw. 260: «Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjecte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht» (zum «Mathematisch-Erhabenen»). «Denn so wie wir zwar an der Unermeßlichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens einen der ästhetischen Größenschätzung ihres Gebiets proportionirten Maßstab zu nehmen unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserem Vernunftvermögen zugleich einen andern, nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüthe eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit fanden: so giebt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte» (zum «Mathematisch-Erhabenen» und «Dynamisch-Erhabenen»).
- <sup>90</sup> Ebd., S. 204 ff.
- <sup>91</sup> Zum Verhältnis von Recht und Moral Matthias Mahlmann: Rechtsphilosophie und Rechtstheorie. Baden-Baden 2. Aufl. 2012, S. 243 ff.
- <sup>92</sup> Zur grundrechtstheoretischen Explizierung dieser These vgl. Matthias Mahlmann: Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie. Baden-Baden 2008. Das Bewusstsein dieses Zusammenhangs ist heute weit verbreitet, vgl. z.B. Jürgen Habermas: Das Konzept der Menschenwürde

und die realistische Utopie der Menschenrechte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), S. 343–357, der die Menschenwürde als Scharnier zwischen Moral und Recht versteht.

<sup>93</sup> Vgl. Matthias Mahlmann: Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie. [Anm. 92]; Matthias Mahlmann: Rechtsphilosophie und Rechtstheorie. [Anm. 91], S. 296 ff.

Bernhard Greiner

### **Recht-schaffen und Ent-setzen des Rechts bei Heinrich von Kleist**

In den *Berliner Abendblättern* vom 3.10.1810 veröffentlichte Kleist folgende Anekdote:

Der Griffel Gottes

In Pohlen war eine Gräfin von P ..., eine bejahrte Dame, die ein sehr böserartiges Leben führte, und besonders ihre Untergebenen, durch ihren Geiz und ihre Grausamkeit, bis auf das Blut quälte. Diese Dame, als sie starb, vermachte einem Kloster, das ihr die Absolution erteilt hatte, ihr Vermögen; wofür ihr das Kloster, auf dem Gottesacker, einen kostbaren, aus Erz gegossenen, Leichenstein setzen ließ, auf welchem dieses Umstandes, mit vielem Gepränge, Erwähnung geschehen war. Tags darauf schlug der Blitz, das Erz schmelzend, über den Leichenstein ein, und ließ nichts, als eine Anzahl von Buchstaben stehen, die, zusammen gelesen, also lauteten: *sie ist gerichtet!* – Der Vorfall (die Schriftgelehrten mögen ihn erklären) ist gegründet; der Leichenstein existiert noch, und es leben Männer in dieser Stadt, die ihn samt der besagten Inschrift gesehen. (3, 355)<sup>1</sup>

Der neue Satz auf dem Grabstein ist identisch mit dem, den Mephisto in Goethes *Faust* am Ende des ersten Teils der Tragödie über Margarete spricht.<sup>2</sup> Mephistos «Sie ist gerichtet!» korrigiert eine «Stimme von oben»: «Ist gerichtet!» Mit der Stimme von oben öffnet sich die Binnenhandlung des Faustdramas zur Rahmenhandlung des «Prologs im Himmel», also zur Auseinandersetzung des Herrn mit Mephisto, so ist die «Stimme von oben» die Stimme Gottes als einer Theaterfigur, also eines veritablen *deus ex machina*. Gegen-