

Jakob Helmut Deibl

Fehl und Wiederkehr der heiligen Namen

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Anachronistische
Zeitgenossenschaft Hölderlins

Verlag Friedrich Pustet

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 63

Jakob Helmut Deibl

Fehl und Wiederkehr der heiligen Namen

Anachronistische Zeitgenossenschaft Hölderlins

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

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.

eISBN 978-3-7917-7190-8 (pdf)

© 2018 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:

ISBN 978-3-7917-2725-7

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf www.verlag-pustet.de.

Was fehlt, kann man nicht zählen.
(nach Kohelet 1,15)

Inhalt

1	Vorweg ...	11
1.1	Gedichtausgaben.....	11
1.2	Siglen.....	11
1.3	Standpunkt: Wie sich dem Werk Hölderlins annähern?	12
1.4	Fragen: die Geburt der modernen Atheologie – Giorgio Agamben	19
1.5	Skizze: Gang der Überlegungen	29
2	Wege zu Hölderlin – Zeitgenossenschaft und Religion	32
2.1	Vom Vergessen zur Zeitgenossenschaft Hölderlins.....	32
2.1.1	Erste Annäherungen an Hölderlin in der Romantik: Achim von Arnim als Rezensent Hölderlins.....	33
2.1.2	Entwicklung einer Poetik im Ausgang von Hölderlin: Bettina von Arnim.....	35
2.1.3	Die Offenheit der Gottes-Frage: Nietzsche als Leser Hölderlins ...	38
2.1.4	Zeitgenossenschaft und Zeitenwende: Dilthey	39
2.2	Die religiöse Dimension der Wiederentdeckung von Hölderlins Dichtung.....	47
2.2.1	Christentum als Kontrastfolie und Analogon: Gundolf	48
2.2.2	Die Suche nach dem (Gottes-)Namen: Hellingrath.....	50
2.2.3	Die Suche nach einer neuen Sprache: George.....	53
2.2.4	Übergang – Hölderlin als Chiffre für die unerledigte Gottes-Frage: Heidegger	58
2.2.5	Philosophische Annäherung: Cassirer und Benjamin.....	62
2.2.6	Übergang – Von der Philosophie zur Dichtung: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus	69
2.2.7	„Ohne Gebet und entgöttert“: Hesse	73
2.2.8	„der vorgehende Gott führte dich drüben hervor“: Rilke	76
3	Wege mit Hölderlin – fünf Gedichte.....	85
3.1	Da ich ein Knabe war	86
3.1.1	Einleitung (VV 1–7)	87
3.1.2	Strophe I–II (VV 8–15)	89
3.1.3	Strophe III–V (VV 16–27)	90
3.1.4	Strophe VI (VV 28–31)	92
3.1.5	Epilog (V 31)	93

3.2	Der Abschied.....	95
3.2.1	Strophe I–II (VV 1–8)	97
3.2.2	Strophe III–V (VV 9–20).....	99
3.2.3	Epilog: Strophe VI–IX (VV 21–36)	101
3.2.4	Übergang – Neueinsatz in der Dichtung Hölderlins	104
3.3	Heimkunft – der Ausgang der Kunst.....	105
3.3.1	Strophe I (VV 1–18).....	109
3.3.2	Strophe II (VV 19–36).....	114
3.3.3	Strophe III (VV 37–54)	116
3.3.4	Strophe IV (VV 55–72)	119
3.3.5	Strophe V–VI (VV 73–108).....	123
3.3.6	Gruß und Lichtung: Heidegger	131
3.3.7	Heimkunft als Ausgang der Kunst	136
3.3.8	Überarbeitungen der Elegie im Homburger Folioheft.....	139
3.3.9	Die heiligen Namen im Homburger Folioheft (307/70) als ästhetisches Ereignis.....	149
3.3.10	Übergang – Kunst und Religion	154
3.4	Ermunterung – der Ausgang der Religion.....	158
3.4.1	Strophe I (VV 1–4).....	159
3.4.2	Strophe II–III (VV 5–12).....	160
3.4.3	Strophe IV (VV 13–16)	161
3.4.4	Strophe V–VI (VV 17–24).....	161
3.4.5	Strophe VII (VV 25–28).....	162
3.4.6	Ermunterung als Ausgang der Religion	163
3.4.7	Übergang: Religion und Philosophie.....	165
3.5	Dichterberuf – der Ausgang der Philosophie	167
3.5.1	Einleitung: Strophe I–II (VV 1–8).....	169
3.5.2	Strophe III–IV (VV 9–16)	171
3.5.3	Strophe V–X (VV 17–40).....	171
3.5.4	Strophe XI (VV 41–44)	174
3.5.6	Strophe XII–XIV (VV 45–56)	174
3.5.7	Strophe XV–XVI (VV 57–64)	176
3.5.8	Dichterberuf als Ausgang der Philosophie.....	177
3.5.9	Der „Fehl Gottes“ als theologische Signatur der Moderne und Signatur moderner Theologie?	178
3.5.10	Heideggers wiederkehrende Bezugnahme auf Gottes Fehl.....	188
4	Ausblick	207
4.1	Kontext und Singularität	207
4.2	Versetzung und Übersetzung	209
4.3	Begegnungsräume von Religion, Kunst und Philosophie	211

4.4	Verzögerung und Abstand	215
4.5	Die Unverfügbarkeit des Namens	217
4.6	Gottesname und Kultur.....	219
5	Danksagung.....	222
6	Literaturverzeichnis	223
6.1	Hölderlin-Ausgaben	223
6.2	Hölderlin-Jahrbuch (HJb).....	223
6.3	Weitere verwendete Literatur	223
7	Personenregister (Auswahl).....	230
8	Gedichte Hölderlins (Auswahl)	232

1 Vorweg ...

1.1 Gedichtausgaben

Gedichte Hölderlins werden, wenn nicht anders angegeben, nach der *Bremer Ausgabe* von D. E. Sattler zitiert und mit Luigi Reitanis zweisprachiger Ausgabe *Tutte le liriche* verglichen. Die *Bremer Ausgabe* ist auch hinsichtlich der zeitlichen Einordnung die wichtigste Quelle. Das *Homburger Folioheft* wird nach der Faksimile Edition der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe zitiert. Verweise auf Gedichte Hölderlins erfolgen unter Nennung des Titels (kursiv) und der entsprechenden Verse in arabischen Zahlen (ohne Autorenangabe). Bezieht sich ein Zitat erkennbar auf ein zuvor im Haupttext (teilweise) wiedergegebenes oder zuvor genanntes Gedicht, wird lediglich die entsprechende Versanzahl genannt. Die Zählung der Strophen erfolgt mittels lateinischer Zahlen. Das literarische Werk Hölderlins ist mittlerweile philologisch exzellent erschlossen. Ich beziehe mich im Folgenden häufig auf den Kommentar der *Münchener Ausgabe*, der *Großen Stuttgarter Ausgabe*, der Ausgabe im *Deutschen Klassiker Verlag* und auf den Kommentar von *Tutte le liriche*.

1.2 Siglen

BA	Bremer Ausgabe
FHA	Frankfurter Hölderlin-Ausgabe
HJB	Hölderlin-Jahrbuch
MA	Münchener Ausgabe
KA	Deutscher Klassiker Verlag
KdU	Kritik der Urteilkraft
StA	Große Stuttgarter Ausgabe
SW	Sämtliche Werke (Norbert von Hellingrath)
TL	Tutte le liriche (Übersetzung: Luigi Reitani)

1.3 Standpunkt: Wie sich dem Werk Hölderlins annähern?

1) Es ist ein Gemeinplatz hermeneutischer Theorien, dass die Art und Weise, wie ein bestimmtes Denken rezipiert oder ein Text ausgelegt wird, Spiegel der jeweiligen Epoche ist, die sich dieses Denken oder diesen Text anverwandelt. Die Kunst bestehe darin, sich dieser Verschränkung von Text und Verstehenshorizont bewusst zu werden und sie kritisch zu reflektieren. Dies gilt nicht minder für Hölderlins Werk (1770–1843)¹. Allerdings nimmt diese Aufgabe in seinem Fall einen eigentümlichen Charakter an, zumal Hölderlin in zahlreichen Interpretationen seit Beginn des 20. Jahrhunderts explizit als Freund, Bruder oder Zeitgenosse angesprochen wird, dessen Werk etwas zum Ausdruck bringe, was *unsere* Zeit präge. Es scheint so, als wäre es nicht in erster Linie unser Verstehenshorizont, welcher den Texten Hölderlins eine Bedeutung gibt, sondern als wären es umgekehrt diese, welche die Bedingungen unserer Weltauffassung lesbar werden ließen.

2) Nähern wir uns diesem Phänomen, das ich zunächst vage als *Zeitgenossenschaft* bezeichne und dessen Strukturen später herausgearbeitet werden, über zwei unterschiedliche Beispiele an. Das erste zeigt die suggestive Kraft der Berufung auf Hölderlins Zeitgenossenschaft, das zweite veranschaulicht, wie verwickelt und subtil diese Bezugnahmen gelegentlich sind. Mit diesen Beispielen soll auch bereits eine erste inhaltliche Annäherung an die Thematik der vorliegenden Arbeit gegeben werden.

Den Anfang macht eine Notiz von Pierre Bertaux. Um diese besser einordnen zu können, ist es nicht unwichtig, daran zu erinnern, dass Bertaux nicht nur exzellenter Hölderlin-Kenner war, dessen Thesen über ein angebliches Jakobinertum Hölderlins gleichwohl auf viel Widerstand gestoßen sind, sondern dass er auch Mitglied der französischen Résistance und nach 1945 Pionier der französisch-deutschen Wiederannäherung war. Sein akademisches Wirken war von der Suche nach Verbindungen und Brücken zwischen den zwei großen kulturellen Räumen Frankreich und Deutschland geprägt.

Als ich nach dem II. Weltkrieg von neuem zu Hölderlin griff, empfand ich stärker als zuvor die menschliche Nähe des Menschen Hölderlin: seine Gegenwart, seine Aktualität [...] Unter Fremden, die einander aus Zufall begegneten, konnte es vorkommen, daß irgendein Ausspruch Hölderlins als Erkennungszeichen diente, selbst ohne daß sein Name genannt zu werden brauchte.²

Erwähnt werden die menschliche Nähe und Gegenwart Hölderlins sowie seine Aktualität – in einer Zeit, in welcher Europa nach einer grundlegenden Neuord-

¹ Als Einführung vgl. BOZZETTI, *Introduzione a Hölderlin*.

² Zitiert nach: NÜCHTERN/STIEBER, „*Traurigfroh wie das Herz*“, 8. Zu Bertaux' Hölderlin-Lektüre vgl. Pierre BERTAUX, *Hölderlin in und nach Bordeaux. Eine biographische Untersuchung*, in: HJb 1975–1977, 94–111.

nung sucht. Textfragmente des Dichters würden zu einem mitunter stillen Erkennungszeichen, das eine Form geistiger Verwandtschaft anzudeuten vermag und zu einer Brücke zwischen Fremden – vielleicht auch zwischen unterschiedlichen Kulturen – werden kann. Hölderlins Name müsse dabei nicht unbedingt genannt werden.

Zu Erkennungszeichen werden Worte aus dem Werk Hölderlins nicht selten dann, wenn es fernab der etablierten Orte theologischer Diskurse um die *Gottes-Frage* geht. Auch dies sei zunächst an einem Beispiel veranschaulicht: Gianni Vattimo und Jacques Derrida veröffentlichten im Jahr 1995 ein *Europäisches Jahrbuch für Philosophie*, dessen erste Ausgabe (gemäß einem übereinstimmenden Vorschlag beider) der Thematik der Religion gewidmet war. Vattimos Beitrag trägt den Titel *La traccia della traccia (Die Spur der Spur)*³ und handelte vom Wiederentdecken der Religion als einer verwehten Spur, der man heute nicht mehr unmittelbar folgen könne, sondern lediglich im Aufspüren vielfach gebrochener Formen der Vermittlung, der Übersetzung, Verschiebung und des Zitates. Hölderlin wird im Aufsatz nicht erwähnt. Allerdings stellt der Titel des Textes eine weit zurückreichende Spur dar, die schließlich bei Hölderlin anlangt. Bei *La traccia della traccia* handelt sich um ein Zitat aus der italienischen Übersetzung von Heideggers Aufsatz *Wozu Dichter?* durch Pietro Chiodi.⁴ Der Aufsatz ist Rainer Maria Rilke gewidmet, beginnt jedoch mit einer längeren Einleitung zu Hölderlin. Eine entscheidende Rolle spielt dabei die Frage nach der *Spur* des Göttlichen:

Indessen ist sogar die Spur des Heiligen unkenntlich geworden. Unentschieden bleibt, ob wir das Heilige noch als die Spur zur Gottheit des Göttlichen erfahren, oder ob wir nur noch eine Spur zum Heiligen antreffen. Undeutlich bleibt, was die Spur zur Spur [ital.: la traccia della traccia] sein könnte. Fraglich bleibt, wie eine solche Spur sich uns zeigen möchte.⁵

³ Vgl. DERRIDA/VATTIMO, *La Religione*, 75–89; DERRIDA/VATTIMO, *Die Religion*, 107–124 (der Beitrag Vattimos wurde übersetzt von Hella BEISTER). Vgl. dazu Michael HOFER, *Jenseits von Gnosis und Nihilismus. Zu Vattimos Wiederentdeckung des christlichen Gottes*, in: NAGL, *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo*, Religion, 169–188.

⁴ Immer wieder wird diese Arbeit auf Heidegger zu sprechen kommen, zumal seine Interpretation Hölderlins großen Einfluss auf die Rezeption des Dichters ausübte. Hinsichtlich der viel diskutierten politischen Implikationen seines Werkes kann ich – zu einem späteren Zeitpunkt – lediglich einen Hinweis geben. Alles andere würde Umfang und Intention dieser Arbeit sprengen.

⁵ HEIDEGGER, *Holzwege*, 275. „Nel frattempo si è fatta irriconoscibile anche la traccia del Sacro. È incerto se ravvisiamo ancora nel Sacro una traccia della divinità del divino o se non riconosciamo neppur più la traccia del Sacro. Non si sa neppure in che consista la traccia della traccia. È ignoto il modo in cui la traccia può apparire come tale.“ (HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, 253)

In der Übersetzung der obigen Passage findet sich wörtlich der Titel, den Vattimo für seinen Aufsatz gewählt hat⁶, wobei der Kontext klar macht, dass „Spur“ in diesem Zusammenhang ein Erkennungszeichen im Sinne Bertaux' ist, das, ohne als Zitat gekennzeichnet zu sein, noch weiter zurück verweist – und zwar auf eine Passage aus der letzten Strophe von Hölderlins Elegie *Brod und Wein*. Dort heißt es von einer Gestalt, welche Züge Christi wie des Dionysos miteinander verbindet:

Weil er bleibet und selbst die Spur der entflohenen Götter
Götterlosen hinab unter das Finstere bringt.
(*Brod und Wein*, VV 147f)

Die Rede ist von einer Zeit der Finsternis, in welcher die Götter entflohen sind. Dieser folgt nicht einfachhin ein neuer Tag unmittelbarer göttlicher Präsenz, vielmehr zeigt sich *in* der Nacht ein Bleiben an, welches eine Spur des entflohenen Göttlichen sichtbar zu machen vermag. Damit ist eine erste Suche nach Erkennungszeichen, die über die Schwierigkeit des Übersetzens führt, abgeschlossen.

Über das bloß Beispielhafte dieser Spurensuche hinaus ist darauf hinzuweisen, dass sie zuletzt vor eine Struktur geführt hat, wie man ihr seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Philosophie und Kunst im Zusammenhang mit Hölderlin immer wieder begegnet: In einer Zeit des Abbruchs religiöser Aufgehobenheit (Nacht) werden Verweise auf das Göttliche sichtbar, die nicht allein Zeichen eines Mangels sind, sondern in der ihnen eigenen Dignität ernst zu nehmen sind und als eine Signatur der Moderne gelesen werden müssen. Zumal dabei die *Gottes-Frage* im Mittelpunkt steht, handelt es sich um eine Thematik, die auch für die Religionsphilosophie von Relevanz ist, wenngleich nicht immer unmittelbar auf ihre klassischen Fragestellungen abbildbar. Dafür gibt Hegel in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* gleichsam ein Arbeitsprogramm vor: „Ehe die Religionsphilosophie sich zu ihrem eigenen Begriffe sammeln kann, muß sie sich durch alle jene Verschlingungen der Zeitinteressen, die sich in dem großen Kreise des religiösen Gebiets gegenwärtig konzentriert haben, hindurcharbeiten.“⁷ Die folgende Arbeit möchte im Sinne dessen als ein Hindurcharbeiten von Zeitphänomenen einen Beitrag zur Vorbereitung einer Religionsphilosophie leisten.

3) Dafür wird sie den Topos der *Zeitgenossenschaft* Hölderlins und das Motiv der *Gottes-Frage* miteinander verknüpfen. Diese Verbindung kann auch als Abschied

⁶ Die deutsche Version von Vattimos Aufsatz bildet diese Identität nicht genau ab, weil in der Rückübersetzung von „La traccia della traccia“, was selbst die Übersetzung von „die Spur zur Spur“ darstellt, daraus „Die Spur der Spur“ wird. Dieser Unterschied mag inhaltlich als marginal erscheinen, kann jedoch die Verschlungeneheit der Weitergabe gewisser Wendungen zeigen.

⁷ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (Werke 16), 15.

von dem Versuch gesehen werden, die Lektüre eines Werkes monarchisch auf *ein* Prinzip zu gründen. Damit greift diese Arbeit auf eine Einsicht Hölderlins zurück, welche dieser am Vorabend des Weihnachtstages 1798 in einem Brief an seinen Freund Isaak von Sinclair formulierte: „Es ist auch gut, und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objectlos; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben.“⁸ Die absolute Monarchie kann deshalb kein Objekt haben, weil in sie selbst alles Sein und alle Realität fallen müssten. Derart aber hätte sie weder Bewusstsein (das immer Bewusstsein von etwas ist) noch könnte sie als Kraft (die sich als Kraft immer auf etwas richten muss) wirken und löste sich mithin auf.⁹ Angewendet auf die folgenden Überlegungen bedeutet dies, dass diese nicht unter *einem* Prinzip stehen können, außerhalb dessen es nichts gibt und das alle Bedeutung aus sich hervorgehen lässt. Sie stehen vielmehr in einer Spannung, die von zwei Polen eröffnet wird und nicht mehr auf ein ihnen Vorgängiges zurückgeführt werden kann. Beide wirken aufeinander, richten einander aus, korrigieren und beschränken einander. Schematisch könnte dies wie folgt zusammengefasst werden: Man kann die Gottes-Frage bei Hölderlin nicht stellen, ohne sich zu fragen, was es bedeutet, dass er seit Beginn des 20. Jahrhunderts als Zeitgenosse angesprochen wird; man kann andererseits nicht über die Bedeutung dieser Zeitgenossenschaft reden, wenn man nicht die Gottes-Frage in Hölderlins Werk akzentuiert.

Die Ambivalenz oder sogar Gefahr dieser Beziehung liegt darin, dass sich die beiden Motive – geraten sie in einen Identitätsdiskurs – wechselseitig bestätigen, um am Ende die Geschlossenheit des Eigenen religiös zu verklären: In einer als schwankend erfahrenen Welt erfolgt eine Identifikation mit Hölderlin, der von Ferne her zum Zeitgenossen wird und die Aufgabe erhält, als göttlicher Seher eine große Zukunft des Eigenen zu verkünden. Dem als Kennzeichen der eigenen Zeit gefühlten Mangel antwortet dann – vermittelt durch Hölderlin – ein Denken unausschöpfbarer, aus dem präreflexiven Bereich aufsteigender Fülle.¹⁰

⁸ MA II, 723 (24. Dezember 1798, Brief 171), vgl. dazu Violetta WAIBEL, *Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena*, in: SCHRADER (Hg.), *Fichte und die Romantik*, 43–69.

⁹ Vgl. dazu auch Hölderlins Brief an Hegel vom 26. Jänner 1795, wo er mit Blick auf Fichtes früheste Ausarbeitung der Wissenschaftslehre sagt: „sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewusstsein ohne Object ist aber nicht denkbar“ (MA II, 568f, 26. Jänner 1795, Brief 94).

¹⁰ Ausführlich dargestellt hat die Gefahr einer derartigen Interpretationsrichtung Hennig Bothe in seiner Studie über *Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*, wo er von einer „chauvinistische[n] Hölderlinlegende“ spricht, die bis zur „nationalistischen Instrumentalisierung“ geführt habe. (BOTHE, „Ein Zeichen sind wir, deutungslos“, 11).

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass die Motive *Zeitgenossenschaft* und *Gottes-Frage* aus den Identitätsdiskursen herauszuführen und ein Gegengewicht zu ihnen zu bilden vermögen, wenn sie nicht unmittelbar „positiv“ (von lat. *ponere*: setzen, legen, stellen) verstanden werden: Hölderlin erscheint dann *nicht* als der ersohnte Zeitgenosse, der einer religionslos gewordenen Welt Gott oder die Götter wieder nahebrächte. Vielmehr meldet sich in beiden Motiven ein Moment des Entzuges, der Abwesenheit, des Unzeitgemäßen, Anachronistischen, kurzum des *Fehlens*. Es geht mithin um eine von Absenz durchzogene Präsenz, der es an herausragenden Orten der Rezeption von Hölderlins Werk (Teile I) und anschließend in diesem selbst (Teil II) nachzuspüren gilt. Damit schlägt die vorliegende Arbeit eine mögliche *Annäherung* an das nur schwer systematisierbare Werk Hölderlins und dessen verschlungene Rezeptionsgeschichte vor.

4) In pointierter Weise kann jene von Absenz durchquerte Präsenz in *zwei* Worten des Dichters selbst gefasst werden, die *leise* unsere Epoche zu begleiten scheinen. Zum einen handelt es sich um den Ausdruck „bis Gottes Fehl hilft“ aus der Ode *Dichterberuf* (V 64), zum anderen um den Satz „es fehlen heilige Nahmen“ aus der Elegie *Heimkunft* (V 101).

Die Ähnlichkeit der beiden Wendungen zeichnet sich schon einer flüchtigen Betrachtung ab: Beide sprechen von einer Absenz des Heiligen; beide kommen am Ende eines Gedichtes vor und stellen somit eine Art Conclusio dar. Sie finden sich in zwei Gedichten, die knapp nach der Wende zum 19. Jahrhundert entstanden sind und im Jahr 1802 gemeinsam in der Zeitschrift *Flora* publiziert wurden.¹¹ Allerdings fallen die beiden Worte in ihrer Bedeutung nicht zusammen: Der Rede von Gott im Singular steht die von den heiligen Namen im Plural gegenüber. Dem Fehlen als Absenz steht der Fehl gegenüber, der auch als „Fehler“ gelesen werden kann.¹² Überdies muss der jeweilige Anweg zu den beiden Wendungen, der sie im Gang der entsprechenden Gedichte vorbereitet, in seiner spezifischen Eigenart gesehen werden.

Folgt man ihrer Spur in der Rezeptionsgeschichte, wird man an eine Schwelle der Übergänge zwischen *Philosophie*, *Theologie* und *Kunst* geführt. Die Überlegungen dazu vermögen vielleicht auch einen kleinen Beitrag zum Verstehen jenes neuen Europa zu leisten, das mit dem Abbruch lange währender Kontinuitäten um 1914 seinen Anfang nahm – genau zu jener Zeit, als auch das Werk Hölderlins neu entdeckt wurde und der Dichter nach einem Jahrhundert weitgehender Vergessenheit mit einem Schlag zum Zeitgenossen avancierte. Von da an sollte die Rezeption

¹¹ Vgl. TL 1435.

¹² Vgl. REITANI, *Fehl und Fahren*, 57–66.

von Hölderlins Werk zahlreiche Entwicklungen, Brüche und Problemstellungen Europas begleiten.¹³

5) Damit ist eine weitere Spannung in der Rezeption Hölderlins angesprochen: Einerseits gilt er als Freund und Bruder, andererseits hat seine Zeitgenossenschaft, wie zuvor angedeutet, allgemeinen Charakter. Wie kann damit umgegangen werden? Zunächst ist eine Warnung von Henning Bothe aufzunehmen, der auf die Gefahr einer Biographisierung von Hölderlins Werk hinweist:

Wer sich mit Hölderlindeutungen befaßt, wird bald feststellen, daß er diesen Begriff hier nicht allgemein in seiner eingeführten metonymischen Bedeutung verwenden kann, nach welcher der Name des Autors für das Werk steht, sondern ihn oft buchstäblich nehmen muß. Hat sich in vielen Fällen doch die Faszination von der Biografie derart in die Werkdeutung eingeschrieben, daß beides kaum noch voneinander zu lösen ist.¹⁴

Allerdings darf nicht übersehen werden, dass tatsächlich biographische Elemente in Hölderlins Dichtung einfließen – der entscheidende Punkt ist jedoch, dass sie dabei sofort in eine allgemeine Reflexion übergehen. Hölderlin ist ein Denker des Allgemeinen und muss, unabhängig davon, wie sehr man sein Werk in Zusammenhang mit seiner Biographie interpretiert, auch als solcher ernst genommen werden.

Vielleicht lässt sich der Umstand, dass sich Interpretinnen und Interpreten Hölderlins in ihrem Schreiben nicht selten an ihn adressieren, auch als eine durch Text vermittelte Freundschaft ansehen. Dahinter steht der Gedanke einer subjekthaften Dimension von Texten, die Vorstellung vom *Text als Subjekt* (Kurt Appel).¹⁵ Diese wird sich immer dort realisiert haben, wo sich in der Lektüre, Interpretation von und Antwort an Texte auch eine Infragestellung des eigenen Wissenshorizontes einstellen kann.

Bekanntlich wird in der Interpretation von Dichtung zwischen der Person des Autors/der Autorin und dem lyrischen oder poetischen Ich der Dichtung unterschieden. Analysiert werden mithin Sprechakte in Gedichten, nicht jedoch das, was ein Autor oder eine Autorin sagt. Allerdings ist der Ausdruck des lyrischen Ichs in philosophischer Hinsicht nicht unproblematisch, weil er „Ich“ mit einem Akt der Objektivierung belegt, welche der Begriff des Ichs nicht auf sich nehmen kann. „Ich“ ist niemals zur bloßen Funktion in einem Text objektivierbar, sondern hat immer die Konnotation der Rückwendung aus dieser Objektivierung auf das Selbst (Reflexion, Selbstbewusstsein). Wo von Sprechakten in den Gedichten

¹³ Vgl. DEIBL, *Hölderlin-Gesamtausgabe 1914 als Beitrag zu einer Autobiographie Europas?*, in: APPEL/GUANZINI, *Rethinking Europe with(out) Religion II*, 29–49.

¹⁴ Henning BOTHE, *Dichterbilder: Hölderlindeutungen im Wandel der Zeit*, in: NÜCHTERN/STIEBER, *„Traurigfroh wie das Herz“*, 11–41, hier: 11.

¹⁵ Vgl. Kurt APPEL, *Der Text als Subjekt. Methodische Überlegungen zum vorliegenden Band „Preis der Sterblichkeit“*, in: DERS. (Hg.), *Preis der Sterblichkeit*, 14–18.

Hölderlins die Rede ist, scheint mir die Verwendung des Ausdrucks „Dichter“ angebracht (nicht: „Das lyrische Ich preist den Aufgang des Lichtes ...“, sondern eher: „Der Dichter preist den Aufgangs des Lichtes ...“). Dies hat seinen Grund darin, dass es Hölderlin in seiner Dichtung immer auch um die Bestimmung der Gestalt des Dichters zu tun ist. *Sie* kommt in seiner Dichtung zu Wort, formt Sprechakte, verbindet sich mit der Gestalt Hölderlins und löst sich gleichwohl wieder von ihr ab. Die Regeln dieses Spiels müssen sich aus dem jeweiligen Text je neu ergeben.

6) Neben dieser auf die subjektive Dimension des Textes gerichteten Frage stellt sich auch eine auf seinen Gegenstand bezogene. Wie lässt sich von einem *Fehlen* in angemessener Weise sprechen? Wie ist es in den Blick zu bekommen, ohne es schon in ein „Etwas“ umgedeutet zu haben? Wie nähert man sich ihm an, ohne es sofort mit Bildern auszufüllen? Wie kann man schließlich auf die Frage nach dem Fehl *heiliger Namen* zugehen, wenn „Name“ und „Heiligkeit“ das sind, was sich aufgrund ihrer Singularität und Unverfügbarkeit einer begrifflichen Fassung prinzipiell entzieht?

Es gilt, das Fehlen nicht allein als Mangel zu denken, dem wir mit vielfältigen Formen der Substitution antworten, sondern (auch) als *Offenheit*. Die Zielvorstellung ist klar, nicht jedoch sind es die ihr entsprechenden Strategien. Philosophisch gewendet, begegnet hier eine Frage, die sämtliche postmoderne Konzepte beschäftigt: Welche Gestalt kann ein nicht-intentionaler Gestus des Denkens und Schreibens annehmen, der den Machtstrukturen eines Ursprungs-Denkens, in welcher Gestalt auch immer es auftreten mag, entgeht? Ich möchte an dieser Stelle den Gestus einer *Verlangsamung* des Denkens vorschlagen, welche dort, wo unsere Einbildungskraft sofort mit Bildern in die Deutung einfällt, nach Wegen einer zögernden Annäherung sucht.

Im Sinne dieses retardierenden Momentes soll nun, bevor die Überlegungen einen systematischeren Zug annehmen, eine weitere Annäherung an die Thematik dieser Arbeit erfolgen. Herausgearbeitet wird eine Fragerichtung, an der sich die weiteren Überlegungen orientieren. Ich beziehe mich dazu in sechs Momentaufnahmen auf Stellen im Werk Giorgio Agambens¹⁶, der sich selbst – über eine nicht zu überbrückende Distanz hinweg – Hölderlin als Zeitgenossen verbunden fühlt.

¹⁶ Vgl. die ausführliche, aber nicht vollständige Aufzählung von Hölderlin-Bezügen im Werk Agambens: SALZANI, *Hölderlin*, in: MURRAY/WHYTE, *The Agamben Dictionary*, 93f.

1.4 Fragen: die Geburt der modernen Atheologie – Giorgio Agamben

1) Um 1800 zeigt sich im Denken Friedrich Hölderlins ein Umbruch. Während Christoph Jamme in der Einleitung zu seiner großen Studie über die Verbindung von Hegel und Hölderlin von einem „Neubeginn“¹⁷ spricht, betont Agamben die Motive von Abschied und Abbruch. An einer neuralgischen Stelle von *Die Zeit, die bleibt*, Agambens Buch über Paulus und die Hinterlassenschaft des paulinischen Denkens an die abendländische Kultur, begegnet unerwartet im letzten Absatz des vierten Kapitels (genauer: des vierten Tages) Hölderlin:

Als Hölderlin an der Schwelle des neuen Jahrhunderts, seine Lehre vom Abschied der Götter – und besonders des letzten Gottes, des Christus – ausarbeitet, genau an dem Punkt, als er diese neue Atheologie aufnimmt, bricht die metrische Form seiner Lyrik, bis sie in den letzten Hymnen jede erkennbare Identität verliert. Der Abschied von den Göttern ist eins mit dem Verschwinden der geschlossenen metrischen Form, die Atheologie ist unmittelbar Aprosodie.¹⁸

Diese Notiz, welche „die Geburt der modernen Atheologie“¹⁹ und den Zerfall von Sprache verbindet, bringt in wenigen Zeilen in großartiger Weise eine Veränderung in der Poesie Hölderlins zum Ausdruck, bleibt jedoch rätselhaft. Hat Hölderlin nicht erst nach 1800, also *nach dem Abschied der Götter (Atheologie)*, seine großen Hymnen über Gott bzw. die Götter geschrieben, etwa *Der Einzige, Friedensfeier* und *Patmos*? Und geht nicht Hölderlins Sprache *nach dem Sprachzerfall (Aprosodie)* weiter und bringt formal höchst ausgefeilt gestaltete Gedichte hervor, etwa *Heidelberg*, *Stuttgart* und *Brod und Wein*? Wenn Agambens Diagnose etwas Richtiges sieht, Hölderlins Dichtung aber *nach* jenem Abbruch, nach jenem Ende nicht aufhört, was kann dann die Bedeutung jenes *Danachs* sein, das sich hier ankündigt? Wäre Hölderlins Dichtung als *(post-)apokalyptisch* zu bezeichnen, d. h. als Dichtung, die einen Raum gestaltet, der sich *nach dem Ende* eröffnet?²⁰ Welche Zeit meint Agamben, wenn er von der Schwelle des *neuen* Jahrhunderts spricht? Ist damit bloß das anbrechende 19. Jahrhundert angesprochen oder nicht auch jene Zeit, in der wir noch heute stehen?

2) Eine weitere Bestimmung von Hölderlins dichterischem Schaffen nach der Jahrhundertwende, genauerhin in der Zeit zwischen 1800 und 1805, gibt Agamben in einer Anmerkung in *Herrschaft und Herrlichkeit*. Zunächst ist der Kontext, innerhalb dessen sich Agamben auf Hölderlin bezieht, sodann seine überraschende Bestimmung der Dichtung.

¹⁷ JAMME, „*Ein ungelehrtes Buch*“, 11.

¹⁸ AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 100.

¹⁹ NERI, *Esodi del divino*, 45 (Übersetzung: J. D.).

²⁰ Den Terminus „(post-)apokalyptisch“ übernehme ich von Kurt Appel; vgl. dazu Kurt APPEL, *Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer. Geschichtstheologische Überlegungen nach Giorgio Agamben*, in: DERS./DIRSCHERL, *Das Testament der Zeit*, 77–111.

Agamben untersucht im letzten Kapitel seines Buches u. a. den Sprechakt von Doxologie und Akklamation in seiner Bedeutung für das Motiv der Herrlichkeit, das er in enger Verbundenheit mit dem der Herrschaft sieht. Agamben weist darauf hin, „daß in der Sphäre der Doxologien und Akklamationen der semantische Aspekt der Sprache deaktiviert wird und sie für einen Augenblick leerzulaufen scheint“²¹. In besonderer Weise zeige sich dies in der Gestalt der Hymne. Sie sei das „Leerlaufen der Sprache als höchste Form der Verherrlichung“ Gottes und als „radikale Deaktivierung der signifikativen Sprache“²², die nichts mehr bedeute und nichts mehr bedeuten könne, weil sie ganz in die Rühmung Gottes und seines Namens übergehe. In dieser Außerkraftsetzung der denotativen Funktion der Sprache werde diese jedoch nicht zerstört oder der Sinnlosigkeit anheim gegeben, vielmehr sei sie im liturgischen Vollzug bewahrt (vielleicht könnte man auch sagen: im dreifachen hegelschen Sinne aufgehoben, d. h. außer Kraft gesetzt, bewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben). Mit Blick auf Ausführungen aus *Idee der Prosa*, müsste man hinzufügen, dass für Agamben ein Wort erst verständlich wird, wenn der dauernde Sprachfluss eines Zeichenaustausches, wie er auch in der Natur statthat, außer Kraft gesetzt wird. Das Wort in seiner Singularität lebt von einer Unterbrechung des Kontinuums ineinander übergehender Bedeutungen.²³ Diese Deaktivierung, die für menschliche Sprache konstitutiv ist, wird in der Hymne in besonderer Weise erfahrbar.

In diesem Zusammenhang kommt Agamben auf Rilke und die *Duineser Elegien* zu sprechen und deutet diese vor dem zuvor explizierten Charakter der Hymnen.²⁴ Mit Rilke wird ein Dichter, dessen Schreiben ebenfalls einen fundamentalen Übergang der Zeiten begleitet, nämlich jenen Abbruch und Neubeginn, wie er sich rund um den Ersten Weltkrieg ereignet hat, präsent. Nach den Überlegungen zu Rilke kommt Agamben in einer ausführlichen erläuternden Anmerkung auf Hölderlins Hymnendichtung nach 1800 zu sprechen. Aus dem Kontext wird deutlich, dass er damit Entwicklungen zu verstehen versucht, die sich hundert Jahre später ereignen – und uns vielleicht noch heute prägen.²⁵ Mit Hölderlin soll die Geschichte *unserer* Zeit lesbar werden.

Was aber führt Agamben über die von Hölderlin in den Jahren nach 1800 verfassten Hymnen aus?

²¹ AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 278.

²² AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 283.

²³ Vgl. AGAMBEN, *Idee der Prosa*, 119.

²⁴ Vgl. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 283.

²⁵ Vgl. AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 283–285.

„Tatsächlich handelt es sich bei ihnen im technischen Sinn um Hymnen, weil sie im wesentlichen Götter und [...] Halbgötter zum Inhalt haben, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, daß sie nicht die Anwesenheit der Götter, sondern ihren Abschied feiern.“²⁶

Besingt die Hymne in traditioneller Gestalt die jede unmittelbare Bedeutungsgebung sistierende Ankunft der Götter im Lied, so ist Agamben zufolge in Hölderlins Hymnen die elegische Klage über den „Abschied der Götter“, mithin über die „Unmöglichkeit der Hymne“²⁷ der einzige Inhalt. *Hymne* und *Elegie* treten damit in einen Bereich der Ununterscheidbarkeit ein. Stellt sich hier ein offener Raum zwischen Ankunft und Abschied Gottes im Gesang ein, der an der Schwelle von Theologie und Atheologie steht?

Was Agamben über Hölderlin (und Rilke) ausführt, gibt auch einen Blick auf moderne Dichtung als solche frei. In deren Tendenz zur „Desemantisierung“, d. h. zur Außerkraftsetzung unmittelbarer Bedeutungsgebung bzw. zur Isolierung einzelner Worte, die gleichsam zu unabhängigen Einheiten werden, sieht Agamben sie in der Tradition der Hymnendichtung stehen. In dieser tendieren die einzelnen Nomen dazu, ihre eigentliche Bedeutung hinter sich zu lassen und zu Eigennamen Gottes zu werden. In einer kühnen Formulierung heißt es dazu: „Insofern setzt die Dichtung – wie weit sie auch von ihr entfernt sein mag – die Hymne voraus, sie ist nur auf dem Fundament oder vor dem Horizont der Namen Gottes möglich.“²⁸ Agamben schreibt in die Theorie von Dichtung – und dies ist wohl auch auf jene Formen moderner Lyrik bezogen, die mit religiöser Dichtung überhaupt nichts gemein zu haben scheinen – die Frage nach den Namen Gottes ein. Die Überlegungen überschreiten eine strenge Abgrenzung von Philosophie, Dichtung/Kunst und Theologie gegeneinander. Wird mit der Frage nach dem Abschied des Göttlichen eine Thematik sichtbar, welche deren methodischer Unterscheidung noch zuvorkommt und diese infrage stellt?

Die allgemeinen Betrachtungen zur Dichtung, die von Hölderlin (und Rilke) ihren Ausgangspunkt genommen haben, führen zum Gedanken, dass Dichtung stets von zwei Polen aufgespannt werde: „einerseits die Hymne, die den Namen preist, andererseits die Elegie, das heißt die Klage über die Unmöglichkeit, die Namen Gottes auszusprechen“²⁹. Mit einem lapidaren Satz, der nicht weiter an seiner Dichtung erläutert wird, kehrt Agamben daraufhin zu Hölderlin zurück und sieht in dessen Dichtung, die gerade noch dazu diente, allgemeine Strukturen von Dichtung überhaupt zu erläutern, deren Struktur als aufgelöst: „Indem er die Hymne sprengt, zertrümmert Hölderlin die Namen der Götter und verabschiedet

²⁶ AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 284.

²⁷ AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 284.

²⁸ AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 285.

²⁹ AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 285.

sie zugleich.“³⁰ Was kann die Spannung aus Zertrümmerung und Verabschiedung bedeuten, zwei Gesten, die kaum in einem „Zugleich“ nebeneinander bestehen können? Wie ist jene Verabschiedung zu verstehen, wenn sie etwas anders aussagen soll als den bloßen Verlust der Namen Gottes/der Götter?

3) Agamben gibt dem mit Hölderlin markierten Übergang zur Atheologie noch eine weitere Differenzierung. In seiner Einleitung zu dem 1991 posthum erschienen Band *Res amissa* des italienischen Dichters Giorgio Caproni (1912–1990) datiert er die Geburt der modernen Atheologie sehr präzise: „Das Geburtsdatum der poetischen Atheologie der Moderne kann mit ziemlicher Genauigkeit angegeben werden. Es fällt auf jenen Tag zu Beginn des 19. Jahrhunderts, an dem Hölderlin die beiden letzten Verse des Gedichtes *Dichterberuf* verbesserte.“³¹ An dieser Stelle wird deutlich, dass Agamben die Ausbildung der Atheologie nicht allein auf eine innere Entwicklung im Werk Hölderlins bezogen wissen will und dass die Rede von der *Schwelle zum neuen Jahrhundert* nicht bloß eine zeitliche Angabe meint, sondern dass damit eine allgemeine Bedeutung verbunden ist. Es geht um einen Epochenübergang, spricht er doch von der Geburt der poetischen Atheologie *der Moderne*. Wie aber kann eine kleine sprachliche Modifikation weniger Verse den Beginn einer neuen Epoche anzeigen? Betrachten wir vorerst die Änderungen in *Dichterberuf*, auf die sich Agamben bezieht. In der ersten Version des Gedichtes lautet die letzte Strophe:

Wohin sie gehn, die goldene Wolke folgt,
Erheitend, und befruchtend, beschirmend auch
Und keiner Würden brauchts, und keiner
Waffen, so lange der Gott nicht fehlet.
(*Dichterberuf* [1. Fassung], VV 61–64)

Zunächst änderte Hölderlin den letzten Vers zu: „[...] so lange der Gott uns nah bleibt“³², um dann die Strophe ganz umzuarbeiten:

Furchtlos bleibt aber, so er es muß, der Mann
Einsam vor Gott, es schüzet die Einfalt ihn,
Und keiner Waffen brauchts und keiner
Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.
(*Dichterberuf* [Druckfassung], VV 61–64)

Die letzte Version des Gedichtes hat Hölderlin gemeinsam mit *Heimkunft*, *Die Wanderung* und *Stimme des Volkes* im August 1802 in Druck gegeben.³³ Dem Wort

³⁰ AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit*, 285.

³¹ AGAMBEN, *Nymphae*, 96. Es handelt sich dabei um den Artikel *Entäußerte Manier* (*Disappropriata maniera*), der auf Italienisch dem Gedichtband *Res amissa* von Caproni vorangestellt ist, auf Deutsch jedoch als Anhang zu *Nymphae* publiziert ist.

³² Vgl. TL 770, 1697f.

³³ Vgl. BA IX, 209–221; TL 238–263.

vom *Fehl Gottes* an die Seite stellt sich die bereits erwähnte Wendung aus *Heimkunft*, wo es heißt: „es fehlen heilige Namen“ (*Heimkunft*, V 101). *Stimme des Volkes* hingegen schließt mit den Worten: „doch auch bedarf es / Eines, die heiligen auszulegen“ (*Stimme des Volkes*, VV 71f). Betrachtet man die drei jeweils am Ende der Gedichte angesiedelten Stellen, ergibt sich eine Spannung aus dem Fehlen der heiligen Namen bzw. Gottes und der Suche nach einer Möglichkeit, das Heilige auszulegen. Aber schon die unterschiedlichen Varianten von *Dichterberuf* können, wie noch zu zeigen ist, eine ähnliche Spannung zum Ausdruck bringen.

Zunächst gilt es genauer zu bestimmen, in welche Dynamik Agamben die Verse Hölderlins stellt. Er zitiert die Änderungen der letzten beiden Verse des Gedichtes, um auf den Übergang von einer Form der Präsenz Gottes in der ersten Fassung des Gedichtes und seiner Überarbeitung („so lange der Gott nicht fehlt“/„so lange der Gott uns nah bleibt“) zu dessen Fehl in der Druckfassung abzuheben. Von Dichter zu Dichter pflanze sich ab diesem Zeitpunkt etwas fort, was nicht mehr in den Kategorien negativer Theologie oder als atheistische Christologie zu denken sei, sondern als „ein nachtwandlerischer Niedergang des Göttlichen und des Menschlichen in eine ungewisse, subjektlose Zone, in der jegliche Transzendenz eingeebnet ist“³⁴. Diese Stelle erinnert an ein für Agambens Werk zentrales Motiv, das er in vielen anderen Schriften als Kennzeichen des 20. Jahrhunderts ausführt, nämlich einen Raum, in welchem der Mensch reduziert wird auf einen jeglicher Bedeutung und Teilhabe an sozialen Vollzügen entleerten Rest ohne ein Verweisen über sich selbst hinaus. Agamben spricht in diesem Zusammenhang in Anspielung an eine antike römische Figur vom *Homo sacer*, der getötet, aber – weil sein Leben jeder Bedeutung entleert war – nicht geopfert werden durfte. Diese grenzenlose Entwertung des Menschen kehre wieder in der mittelalterlichen Institution des Banns und im 20. Jahrhundert in den Konzentrationslagern in der Gestalt der Menschen, die gleichsam den Menschen überlebt haben, die, reduziert auf ihr biologisches Überleben, jeder sozialen Teilhabe entbehrten und an einer Schwelle der Unentscheidbarkeit zwischen Leben und Tod stünden.³⁵ Damit ist für Agamben – über die Lager des Nationalsozialismus hinaus – ein Paradigma der Gesellschaften des 20. Jahrhunderts angezeigt, das sich in der modernen Biopolitik äußert als Hervorbringung „der letzten im biologischen Kontinuum isolierbaren biopolitischen Substanz“³⁶ (in der modernen Intensivmedizin, in der Hervorbringung eines Volkskörpers, in den Lagersituationen ...). Die damit verbundene Frage lautet, wie für jenen Rest, der aus jeglicher sprachlichen und symbolischen Ordnung herausfällt, in der *Sprache* Zeugnis abgelegt werden könne.

³⁴ AGAMBEN, *Nymphae*, 97.

³⁵ Vgl. AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, 72, 116.

³⁶ AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, 75.

Die vielfältigen Analysen Agambens dazu können hier nicht wiedergegeben werden. Hervorzuheben ist jedoch, dass Agamben angibt, die Dichtung habe eine ähnliche Struktur wie jenes Zeugnis und nehme selbst die Position des Restes ein.³⁷ Dies bedeutet, dass Dichtung weder gänzlich in einer sprachlichen Ordnung aufgeht, als wäre sie bloß ein Teil dieser, noch außerhalb der Sprache steht. Sie setzt auch nicht eine neue sprachliche Ordnung an die Stelle der alten, sondern schreibt sich ihr als Bruch unmittelbarer Bezeichnung und Bedeutungsgebung, d. h. mechanischer Verwendung von Sprache, ein. Im poetischen Akt bleibt ein Rest, der sich nicht auf Sprechakte eines Subjektes zurückführen lässt, sondern „etwas wie eine Entsubjektivierung einschließt“³⁸. Dies meint das Zerbrechen des Phantasmas gänzlicher Kontrolle der Sprache durch ein souveränes Ich. Die Analogie zwischen Dichtung und Zeugnis liegt wohl genau an dieser Stelle: Zeugnis ablegen bedeutet, Zeugnis ablegen von einer Entsubjektivierung, die kein handlungsmächtiges Subjekt mehr bestehen lässt.³⁹

In der oben zitierten Interpretation von *Dichterberuf* scheint es jedoch stärker noch als in dem mit Hilfe anderer Werke Agambens rekonstruierten Zusammenhang um einen Übergang in eine Epoche zu gehen, in welcher das Göttliche und Menschliche nicht mehr in der Konstellation subjekthafter Begegnung zu denken seien. Agamben entfaltet diesen Gedanken nicht im Sinne einer eigenen Position weiter, sondern in Referenz auf Caproni. Bei diesem zeige sich ein „Abschiednehmen vom Abschied selber, um in Bereiche immer größerer Entfremdung von Mensch und Gott vorzudringen“⁴⁰. Dieser Akt sei radikaler zu denken als bei Hölderlin, dessen atheologisches Pathos sich vom Gedächtnis der Götter und der Menschen nicht gelöst habe, wohingegen es bei Caproni darum gehe, „einer nunmehr von jeder Gestalt befreiten Landschaft das Feld zu räumen.“⁴¹ Wie auch immer diese Landschaften zu deuten sein mögen, es handelt sich hierbei nicht um den Weg, welchen Agamben selbst verfolgt. Er stellt vielmehr der totalen Entfremdung moderner Entmenschlichung die Utopie der Öffnung auf messianische Spuren einer kommenden Gesellschaft gegenüber.⁴²

Diese durch Hölderlin angestoßenen Überlegungen reichen tief in die Deutung von Agambens Werk hinein und können hier nicht weiterverfolgt werden. Hervorzuheben ist jedoch, dass in Agambens Bezugnahme auf Hölderlins *Dichterberuf*, die zu Fragen führt, welche für sein Denken von zentraler Bedeutung sind, lediglich die Modifikation der letzten beiden Verse der letzten Strophe Erwäh-

³⁷ AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, 141.

³⁸ AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, 99.

³⁹ Vgl. AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, 105.

⁴⁰ AGAMBEN, *Nymphae*, 99.

⁴¹ AGAMBEN, *Nymphae*, 98.

⁴² Vgl. APPEL, *Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer*, in: DERS./DIRSCHERL, *Das Testament der Zeit*, 77–111.