

Eva Kocziszký *

Ohne Masora

Was heißt „ohne Masora lesen“?

„Worin besteht der Reiz und worin liegt der Sinn, schwierige literarische Texte verstehen zu wollen?“

Auf der Suche nach möglichen Gründen eines solchen Leserverhaltens wollen wir den Autor selbst befragen, der bewusst schwierige Texte schrieb: Johann Georg Hamann. Was sagt er, was veranlasst ihn, sich nahezu in Rätseln auszudrücken? Verlangt er vom Leser, sie verstehen zu wollen? Hatte er einfach einen Hang zum Irrationalismus, an dem wir uns heute aus spätmoderner Perspektive immer noch ergötzen können, wie etwa Isaiah Berlin behauptete?¹

Er, der den Beinamen „Magus in Norden“ erhielt, hatte eine ähnlich notorische Verhaltensweise wie einst Sokrates. Seinem Nichtwissen fügte er maniakisch seine stereotype Antwort hinzu: Alles, wonach wir fragen, hätte seinen Anfang und Grund in der Sprache selbst. Es gehöre nämlich zur Beschaffenheit der Sprache, dass sie zwar ein Werkzeug der Verständigung sei, in ihr selbst aber liege auch der Grund für das Nicht-Verstehen und Missverstehen. Warum?

In der weitverzweigten Debatte über den Ursprung der Sprache seit Mitte des 18. Jahrhunderts vertrat Hamann die Ansicht,² dass die Sprache eine sowohl göttliche wie auch menschliche Genese hätte. Die Sprache bzw. die Fähigkeit, eine Sprache zu haben, stamme von Gott, sie sei Adam mit seinem Atem (und Geist) eingeblasen³ und ursprünglich dazu bestimmt, dass sich der Schöpfer und sein Geschöpf, der Mensch, miteinander unterhalten könnten. Gott habe ein väterliches Verhältnis zu Adam und ihn deshalb beauftragt, die Kreaturen,

* Biobibliografische Information am Schluss des Textes.

¹ Isaiah Berlin: *Der Magus im Norden. J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus*, Berlin 1994.

² Zuerst hat Fritz Blanke Hamanns Sprachauffassung in dieser Hinsicht erörtert: Fritz Blanke: *Gottessprache und Menschensprache bei J. G. Hamann*, in: *Theol. Blätter*, 1933, Nr. 8.

³ Zitiert nach N II, S. 200, 5-7. Hamanns Werke werden nach den folgenden Ausgaben zitiert: Johann Georg Hamann: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. Josef Nadler, Bde. I-VI, Wien 1949-1957 (=N); Johann Georg Hamann: *Briefwechsel*, Bde. I-III, hg. v. Walther Ziesemer, Arthur Henkel, Wiesbaden 1955-1957 (=ZH); Johann Georg Hamann: *Briefwechsel*, hg. v. Arthur Henkel, Bde. IV-VII, Wiesbaden 1959, Frankfurt 1965-1979 (=H); Johann Georg Hamanns *Hauptschriften erklärt*, Bde. I-II, hrsg. v. Fritz Blanke und Lothar Schreiner, Bde. IV-VII, hrsg. v. Fritz Blanke und Karlfried Gründer, Gütersloh 1956-1963; sowie: Johann Georg Hamann: *Sokratische Denkwürdigkeiten, Aesthetica in nuce*, hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart 1968.

die Dinge der Schöpfung, so zu benennen, wie er wolle. Dieser zweifache Ursprung der Sprache soll uns erklären, warum sich in jeder Form des Redens, in jeder Kommunikation eine göttliche Dimension auftue, egal ob es um hohe oder um niedrigere Dinge geht, um Gott und die wissenschaftliche Erkundung des Kosmos oder eben nur um Freundschaft, Essen oder um die Verdauung.⁴

Seine Behauptung, nach der alles Reden ein Übersetzen sei, ist zum wohl bekanntesten Zitat Hamanns geworden: „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschengprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch, historisch, oder symbolisch oder hieroglyphisch – – und philosophisch oder charakteristisch seyn können.“⁵ Sprechen heißt also: die Engelsprache⁶ verstehen zu wollen, eine Sprache, die mit ihrer nicht menschlichen Dimension eo ipso über unseren Verstand hinausgeht. Sie berührt das Undenkbare, das Unfassbare, wofür es keine menschliche Sprache gibt und was kein Intellekt erfassen kann. Die Sprache, dieses Medium unserer Verständigung, sei göttlich und menschlich zugleich. So habe auch alle Kommunikation sowohl an ihrem göttlichen als auch an ihrem menschlichen Zug teil: „Diese *communicatio* göttlicher und menschlicher *idiomatum*, ist ein Grundgesetz und Hauptschlüssel aller menschlichen Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung“.⁷

Folgt daraus, dass wir alle *Texte* als eine Übersetzung aus der Engelsprache zu lesen hätten? Hamanns Antwort ist ein eindeutiges Ja: „Die Geschichte des Bettlers, der am Hofe zu Ithaka erschien, wißt ihr; denn hat sie nicht Homer in griechische und Pope in englische Verse übersetzt?“⁸ Hamann nennt sogar den ersten Dichter der Weltliteratur, Homer, einen „Übersetzer“! Der Abstand der Übersetzung vom Original sei desto größer, je mehr die Sprache als bloßes Instrument der Vernunft betrachtet werde. So ließe sich die charakteristische Übersetzung – unsere Alltagssprache bzw. alle bloß durch den Verstand bestimmten Diskurse – nur mit der verkehrten Seite eines Teppichs vergleichen, auf der die Muster kaum mehr zu erkennen sind: „Diese Art der Übersetzung

⁴ Bekanntlich eines der Lieblingsthemen Hamanns.

⁵ N II, 199. „Tapete“ ist hier im Sinne von „Teppich“ zu verstehen.

⁶ Der Sinn dieses Ausdrucks ist in der Fachliteratur durchaus umstritten. Wir können ihn in diesem Rahmen nicht diskutieren. Ich begnüge mich deshalb mit dem folgenden Hinweis: Die Engelsprache wurde zumeist mit der „Schöpfungssprache Gottes“ bzw. mit einer „Offenbarungssprache“ gleichgesetzt. Martin Seils: *Wirklichkeit und Wort bei J. G. Hamann*, Stuttgart 1961, 18-21; Wilhelm Koepp: *Der Magier unter Masken. Versuch eines neuen Hamann-Bildes*, Göttingen 1965, 76. Georg Baudler legte sie hingegen als „verbum mentis“ aus, das der Mensch aus der gottmenschlichen „Urkorrespondenz“ vernehme und für seinen „Lebensraum“ übersetze. Georg Baudler: „*Im Worte sehen.*“ *Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns*, Bonn 1970, 281f.

⁷ Hauptschriften 4, 173 f.

⁸ N II, 211.

(verstehe Reden) kommt mehr, als irgend eine andere, mit der verkehrten Seite von Tapeten überein.“⁹ Wir sind somit angeregt, uns selbst zu fragen, wie wir solche schwierigen Texte wie die von Hamann übersetzen. Welche Art von Übersetzung streben wir an?

Der Magus weist zugleich auf die Notwendigkeit hin, unsere Sprache innerhalb der Sprache zu reflektieren, Reden und Schreiben fortwährend in Frage zu stellen. Er reflektiert seine Schreibweise mit einer Metapher: Seine Texte seien aus kleinen „Inseln“ von „Broken, Fragmente(n), Grillen, Einfällen“¹⁰ zusammengesetzt, zwischen denen alle „Brücken und Fähren der Methode“ fehlten.¹¹ Es verwundert nicht, dass Wissenschaftler von einer beabsichtigten „obscuritas“ seiner Werke überzeugt waren!¹² Es sei allein der liebe Gott, der Hamann verstehen könne – wie er auch die einzige Inspirationsquelle Hamanns gewesen sei.

Wenn nun in aller Kommunikation eine göttliche Dimension mitschwingt oder eben die Übersetzung einer Engelsprache, dann liegt es nahe, dass sich Hamann sowohl mit dem „mathematischen“ wie mit dem „historischen“ Typus des Verstehens kritisch auseinandersetzt. Das eine kennzeichnet den „Mathematiker“ der Texte, das andere den Historiker des Schrifttums. Im dritten Teil seines *Kleeblatts* bemerkt er über Pascal: „Ich habe im Pascal einen Einfall über die Sprachen gefunden, von dem ich mich wundere, daß er noch nicht belangt worden. Er hält alle Sprachen für möglich zu entziffern (...), weil sie sich nämlich wie eine verborgene Schrift zur andern verhalten. Daß ein in der Mathematick geübter Kopf einen so offenbaren Trugschluß begehen kann, ist leicht zu begreifen, wenn man nicht die Schwäche der menschlichen Erkenntnis zu einem bloßen loco communi oder Schlupfwinkel seiner Sophistereyen macht. Aus seinem Satz, falls ich ihn recht behalten oder verstanden habe, folgt gerade das Gegenteil.“¹³

Und zu dem historischen Philologen der Sprache, dem angesehenen Orientalisten Johann David Michaelis, der das *Alte Testament* nur noch mit den masoretischen Zeichen zu verstehen glaube, bemerkt Hamann: „Seht! Die große und kleine Masore der Weltweisheit hat den Text der Natur, gleich einer Sündfluth,

⁹ Ebd.

¹⁰ ZH I, 431. Zu Hamanns Schreibweise siehe u. a.: Max Baeumer: *Hamanns Verwendungstechnik von Centonen und Conzetti aus den antiken, jüdischen und christlichen Literatur*, in: Bernhard Gajek, Arthur Henkel (Hrsg.): *J. G. Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, Frankfurt/Main 1979, 117-132. Jürgen Trabant: *Der Gallische Hercules: Über Sprache und Politik in Frankreich und Deutschland*, Tübingen-Basel 2002, insbesondere 181f.

¹¹ N II, 61.

¹² Vgl. Eckhard Schumacher: *Die Ironie der Unverständlichkeit*, Frankfurt/Main 2000; Manfred Geier: *Die Schrift und die Tradition. Studien zur Intertextualität*, München 1985.

¹³ N II, 183.

überschwemmt.“¹⁴ Hamann verpönt die *Masora*, die erst im 8. Jahrhundert entstand, um den hebräischen Text des Alten Testaments verständlich zu machen. Die masoretischen Zeichen haben dessen Vokale und Akzente festgelegt, aber es finden sich auch Kommentare zum Text, aus denen sich eine ganze Tradition der Schriftauslegung entwickelte. Die Masora kann also metaphorisch für jedwede Lektüre stehen, die eine möglichst restlose Rationalisierbarkeit der Schrift bzw. eines zu verstehenden Textes behauptet und somit eine autoritäre, durch die Tradition sich rechtfertigende Interpretation anstrebt. Hamann weist damit auf zwei symptomatische Leserverhalten hin, die für uns im Zeitalter des Internet mit seiner Sintflut an Kommentaren, der Reduktion von Bildung auf Information, der Instrumentalisierung des Verstehens noch viel charakterischer sind als für Hamanns exzellente Zeitgenossen.

In den *Sokratische(n) Denkwürdigkeiten* hat sich Hamann Leser gewünscht, „welche schwimmen können“. Solche also, die weder die Brücken, die die Tradition gebaut hat, noch die Fähren der bloßen Logik brauchen, um sich zwischen den Inseln seiner „Broken“ bewegen zu können. Gibt es aber überhaupt einen Leser, der so gut schwimmen kann? Was heißt, die Schriften ohne Masora zu verstehen? Wie kann der Leser jenem Göttlichen in der Sprache Raum geben, auf das Hamann mit seinen Schriften hinweisen wollte?

Wie bereits die oben angeführten Beispiele zeigen, ist es einfacher zu sagen, welches Verstehen *nicht* empfohlen wird: eine Lektüre, die sich an traditionellen, gängigen Lesarten orientiert. Hamanns Vorschlag, ohne Masora zu lesen, könnte als Metapher für die Lektüren solcher Leser stehen, die nicht auf eine Tradition oder den common sense zurückgreifen, wenn sie mit der Unlesbarkeit eines Textes konfrontiert sind. Sie haben den Mut, den Hiatus im Lesen, jenen Bruch, jene Öffnung, die uns so sehr in Verwirrung bringt, zu akzeptieren. In einer kleinen Streitschrift (*Kleine Apologie des Buchstaben H*) fand Hamann für diesen Hiatus ein sinnliches Beispiel im Buchstaben H, dem manchmal kein Laut entspricht: Dieses stumme H sei mitunter zwar bloß ein funktionsloser, stummer Laut, quasi ein Nichts, in diesem aber wehe Gottes Atem, sein Wind. Der rationalistische Vorschlag einiger Rechtschreibreformer, das Zeichen wegen seiner Funktionslosigkeit aus der Orthographie zu tilgen, sei damit identisch, das Göttliche in der Sprache zu ignorieren.¹⁵

Solche erratischen und doch gezielten Äußerungen des Magus laden uns eher nicht ein, sie zu rationalisieren. Eher nehmen wir einen Umweg, den er selbst

¹⁴ AeN, Jørgensen, 119.

¹⁵ Die Forschungsliteratur hat überzeugend darauf hingewiesen, dass Hamann die Schrift nicht als bloße Abbildung der Sprache betrachtete. Siehe die oben angeführten Studien von J. Trabant, M. Geier, E. Schumacher.

auch manchmal geht, und zwar über die Poesie, um mehr von diesem dunklen Aspekt unserer Verständigung zu verstehen.

Der Magus und der Dichter der Dichter

Der Magus hielt die Poesie für die Urform der Sprache. Er sprach mit Vorliebe durch Zitate aus der europäischen Dichtung und schätzte unter seinen Zeitgenossen wohl Klopstock am meisten. Im Dialog, den seine Texte mit der Poesie führten, lag ein elementares Anliegen verborgen: der Wunsch, das Wesen der Sprache darin hervorzurufen. Es liegt deshalb nahe, in unsere Überlegungen den Dichter einzubeziehen, dessen Gedichte bis heute als besonders schwer verständlich gelten: Friedrich Hölderlin. Gerade er reflektiert als Dichter der Dichter in seinem Werk das Wie des Sprechens und damit auch die Schwierigkeiten, die er dem Leser bereitet. Bei aller Diskrepanz, die diese zwei Genies des Schreibens und Dichtens voneinander trennt, gibt es m.E. zwei Berührungspunkte: der erste betrifft die Natur der Sprache bzw. auch die Sprache der Natur, die uns in den Bereich des Göttlichen hinauf- bzw. hinabziehen; außerdem geht bei beiden Autoren in die Apologie der vermeintlichen Unverständlichkeit ihrer Texte die Überzeugung ein, dass jedes Verstehen der Kairos-Momente bedürfe, eine besondere Zeitlichkeit erfordere.

In der Elegie *Brod und Wein* heißt es:

So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaaben
Selber ein Gott für ihn, kennet und seht er es nicht.
Tragen muß er zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes,
Nun müssen dafür Worte, wie Blumen entstehn.¹⁶

In der triadischen Struktur der Elegie gehören diese Distichen zur Schilderung des griechischen Göttertages. Das schnelle Ende der griechischen Parusie hat die Ferne der Götter und die Notwendigkeit, sie zu ertragen, zur Konsequenz, was als Bürde der Moderne bedacht wird. In solchen Zeiten, in denen sich das Göttliche entziehe, zeige sich aber etwas Wichtiges im Hinblick auf das Wesen der Sprache: Sie vermag ihren Mangel, ihre Unfähigkeit, das Göttliche zu bewahren, in Erinnerung zu halten und zu reflektieren. Aus dieser Gedächtnistiefe der Sprache geht jene Wende hervor, dass „nun“, also in Hölderlins Gegenwart, der Mensch „sein Liebstes“, nämlich Gott oder die Götter, wieder nennen kann; dafür müssten nun „Worte wie Blumen entstehn“.

¹⁶ Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Michael Knaupp, München 1992 (= MHA), I, 376.

Das Nennen des Göttlichen vergleicht Hölderlin mit dem Wachsen der Blumen aus der Erde und stellt damit die Worte in den organischen Prozess der Natur: Sie werden nicht bloß metaphorisch, sondern auch real zwischen Erde und Himmel verortet.¹⁷ In diesem poetischen Bild kann man zwar einen Hinweis auf eine ursprüngliche natürliche Fülle der Sprache, auf die Urpoesie Hamanns spüren, der Vergleich deutet aber eher eine neue Sprache der Dichtung an, welche die Moderne erringen muss.¹⁸ Die Blumen erinnern uns nicht nur an die natürliche Schönheit der Worte, sie evozieren auch den dunklen, erdhaften Grund der Sprache, den sie als ihr Grundelement mit dem aus Lehm geformten Irdischen teilen. Diese Lesart wird durch eine neue Fassung der Elegie bestätigt, in der Hölderlin den Blumenvergleich löschte und von den Dichtern sagte:

.... Diener der Himmlischen sind
Aber, kundig der Erd, ihr Schritt ist gegen den Abgrund
(Verse 88-89)

Vom Abgrund der Sprache, gegen den der Schritt des Dichters gerichtet ist, wusste auch der Magus. Er nannte die Sinne „Ceres“ und die Leidenschaften „Bacchus“¹⁹ und mit diesen mythischen Namen für Brot und Wein erinnerte er seine Leser an die Worte der Schrift, die dem getöteten Leib und dem Blut Christi wie eine köstliche Nahrung entspringen: Sie seien so sinnlich, so natürlich gewachsen wie Blumen, sie sprössen jedoch aus dem Abgrund des Leidens, aus Tod und Auferstehung hervor. Die Erfahrung des Dichters und die des Magus zielen, bei aller Unterschiedlichkeit, auf die gemeinsame Erkenntnis: Das Verstehen des dichterischen oder poetischen Wortes Gottes sei ein sinnliches Ereignis, eine leibhafte Kommunion, in der das rein kognitive Verstehen aufgegeben werden müsse. Es führe in die erdhaften Tiefen der Sprache hinab, in der sich Bewusstes und Unbewusstes nicht voneinander trennen ließen.²⁰ In einem Brief an Herder benutzt Hamann das Bild des Abgrunds, um das Unergründliche seines unablässigen Nachdenkens über die Sprache zu bezeichnen: „Wenn ich so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als

¹⁷ Anke Bennholdt-Thomsen, Alfredo Guzzoni: *Analecta Hölderliniana III. Hesperische Verbeißungen*, Würzburg 2007, 37.

¹⁸ Robert Habeck: *Die Natur der Literatur. Zur gattungstheoretischen Begründung literarischer Ästhetizität*, Würzburg 2001, 134f. Ulrich Wergin: *Einzelnes und Allgemeines. Die ästhetische Virulenz eines geschichtsphilosophischen Problems*, Arlesheim 2010, 172.

¹⁹ N II, 201. Auf eine Beziehung zwischen der Hamannschen und der Hölderlinschen Dionnysik haben unter anderen Max Baeumer und Maria Behre hingewiesen. Max L. Baeumer: *Hamann metaphorisch beim Wort nehmen*, in: *Johann Georg Hamann und Frankreich. Acta des 3. Internationalen Hamann-Colloquiums*, hrsg. von Bernhard Gajek, Frankfurt am Main, 1987; Maria Behre: *Dionysos oder die Begierde. Deutung der ‚Weisheit der Alten‘ bei Bacon, Hamann und Hölderlin*. Hölderlin Jahrbuch Bd. 27 (1990-1991), 77-99.

²⁰ Siehe Habeck, 173.

ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.“²¹

Eine weitere Parallele zwischen dem Magus und dem Dichter der Dichter besteht in der Erkenntnis, dass das Verstehen erdhafter Worte der Kairos-Momente bedürfe. Vor die Hymne *Friedensfeier* stellte Hölderlin eine Apologie der nicht-konventionellen Sprache und somit der unterstellbaren Unverständlichkeit des Gedichts: „Ich bitte dieses Blatt nur guthmütig zu lesen. So wird es sicher nicht unfaßlich, noch weniger anstößig seyn. Sollten aber dennoch einige eine solche Sprache zu wenig konventionell finden, so muß ich ihnen gestehen: ich kann nicht anders. An einem schönen Tage läßt sich ja fast jede Sangart hören, und die Natur, wovon es her ist, nimmts auch wieder.“²²

Der philologische Streit um die Auslegung des Gedichts, der seiner Erstveröffentlichung (1954) Jahrzehnte lang folgte, hat die Befürchtung des Dichters durchaus bestätigt. Die Debatte kann hier nicht resümiert werden. Ich begnüge mich mit dem folgenden Hinweis.²³ Der „schöne Tag“, an dem „fast jede Sangart“, so auch die Hölderlinsche, zu hören sei, weist auf das Thema des Gedichts, die „Friedensfeier“, hin. Deren politischer Kontext und die extrem theologische Sprache wurden in der Forschung ausreichend erörtert. Weniger wissen wir aber, warum der Dichter diese nahe, ankommende Festzeit so beschreibt, dass sie unsere Sprache grundsätzlich zu verändern hat. Wie soll die Sprache als Medium unserer Verständigung verwandelt werden, welche neue Gestalt soll sie in einer erfüllten Kairos-Zeit des Festes nehmen?

Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.

²¹ An Herder am 10. August 1784. Dieser Brief gab auch Martin Heidegger einen Wink, über die Sprache nachzudenken. Um auf diese Wirkungsgeschichte hinzuweisen, zitiere ich hier Hamann aus Heideggers Text: Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1975, 13.

²² MHA I, 361.

²³ Die Debatte startete mit einer Kritik an der Deutung Paul Böckmanns, der die Hymne als ein Christus-Gedicht las. Zu den Kritikern gehörte neben Eduard Lachmann und Ludwig Pigenot auch Karl Kerényi, der als erster den „Fürst des Festes“ mit Napoleon identifizierte. Seine Interpretation wurde dann von Beda Allemann weitergeführt. Gegen beide Interpretationen hat sich später Wolfgang Binder behauptet: Die Hauptfigur des Gedichts sei weder Christus noch Napoleon, sondern der personifizierte, vergöttlichte Frieden selbst, eine Figur wie der antike Saturn. Bibliographische Hinweise siehe u. a. bei Jost Schillemeit: *Studien zur Goethezeit*, Göttingen 2006, 97-99.

Seit dem Morgen unserer Kultur, seit dem griechischen Göttertag, sind wir ein Gespräch. Die ungewöhnliche Formulierung „seit ein Gespräch wir sind“ benennt unsere Fähigkeit zur sprachlichen Verständigung; sie dürfte jedoch zugleich das Griechische in uns, das heißt das Dialogische unseres kulturellen Wesens, semantisch einbeziehen. Mit Recht hat man nämlich behauptet, dass das Dialogische als Denkform und als soziales Phänomen durch hierarchische Formen des Christentums weitgehend zurückgedrängt wurde.²⁴ Und es ist eben das Verdienst Hamanns und seiner Epoche, das dialogische Element der Kultur wiederhergestellt zu haben. Aber es gibt noch mehr, wovon der Dichter träumt: „Gesang“, Dichtung werden. Wir können zunächst an Hamanns Formulierung denken, nach der „Gesang“, also das gesungene Lied, die ursprüngliche und wahre Gestalt der Poesie sei; sie sei älter als die „Deklamation“, sie weise auf die eigentliche, wesenhafte Gestalt der Sprache hin, die er „Poesie“ nennt. Im Gesang gehen die Worte in einer höheren musikalischen Einheit auf, in der Dichtung kommen die sinnlichen, materiellen Elemente der Sprache, Klang und Ton, vollkommen zur Geltung.

Während man das Gespräch versteht, während man der Deklamation mehr mit dem Verstand folgt, singt man im Gesang mit. Und vor allem ist der einzelne Singende nicht mehr nur auf sich selbst angewiesen, er geht in der höheren Gemeinschaft eines „himmlischen“ Chors auf:

... Wo Himmlische nicht
Im Wunder offenbar, noch ungesehn im Wetter,
Wo aber bei Gesang gastfreundlich untereinander
In Chören gegenwärtig, eine heilige Zahl
Der Seeligen in jeglicher Weise
Beisammen sind, und Geliebtestes auch,
An dem sie hängen, nicht fehlt.²⁵

Im Kairos des Feiertags bilden die Menschen und die Himmlischen einen einzigen Chor. Wir Menschen werden „Gesang“, wenn sich die „Himmlische(n)“ nicht mehr durch „Wunder“ und Zeichen (wie in der antiken Mythologie „im Wetter“) mitteilen, sondern „in Chören“ mit den „Seeligen“ beisammen sind. In keinem anderen Gedicht verlieh Hölderlin der Sprache der Dichtung so klar göttliche Züge, welche die Sprache der Lyrik so überfordern – wie hier. Als ob hier eine vollkommene Übersetzung der Hamannschen „Engelsprache“ angestrebt wäre oder diese selbst ohne Vermittlung in der Göttlichkeit der erd-

²⁴ Simon Goldhill (ed.): *End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge- New York 2008. Sowie vorher: B. Voss: *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970.

²⁵ MHA I, 364.

haften Menschensprache vernommen werden könnte. Im Chorgesang des Festes wird die Zeit aufgehoben, in ihm zeigt sich das „Bild Gottes“ als vollendet (Verse 87ff).²⁶ Die Warnung für den Leser war wohl begründet, das Blatt des Manuskripts „gutmüthig“, mit gewisser Scheu oder Ehrfurcht zu lesen, damit es wegen seiner extremen antizipatorischen Potenz nicht „anstößig“ sei.

Diesen antizipatorischen Zug wahrer Poesie hob auch Hamann in der *Aesthetica* hervor: Die Poesie habe den erhabenen Zweck, die zerrissene Natur „in Geschick“ zu „bringen“, indem sie die Natur prophetisch wiederherstellt, aus ihrer Zerrissenheit in einen neuen Zustand der Einheit führt: „Das poetische Genie äußert seine Macht dadurch, dass es, vermitteltst der Fiktion, die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtigen Darstellungen verklärt.“²⁷ Es huldigt – wie die Dichter der Weltnacht Edward Young, Klopstock oder Matthias Claudius – dem kommenden König und harrt auf die Morgendämmerung, indem es mit seinem Wort „aus einer Rippe dieses Endymions“ – d. h. aus der Rippe der schlafenden Menschheit der Weltnacht – „die neueste Ausgabe der menschlichen Seele“ baut.²⁸ Hamann blieb aber dahingehend skeptisch, dass ein solches Kairos-Moment politisch vorweggenommen oder dichterisch herbeigeführt werden könnte. In einer nachträglichen Notiz zu seiner *Aesthetica* sagt er unter der Sprechmaske des Themistokles: „Themistokles sagte dem König der Perser: ‚O König, des Menschen Rede ist dem bunten Teppich zu vergleichen. Breitest du diesen aus, so sind seine Muster deutlich zu erkennen, rollst du ihn zusammen, siehst du sie verzerrt oder überhaupt nicht mehr.‘“²⁹ Sollte der Teppich eine Metapher für das zeitliche Nacheinander der Rede sein, ist es wohl wahr, dass man den ganzen Teppich nicht ausgerollt sieht, solange es die Zeit gibt, sie nicht aufgehoben ist. Ebenso verhält es sich mit der Rede Gottes in Schrift, Natur und Geschichte, insofern sie sich nicht ausbreiten, nicht simultan vernehmen lässt. Man sieht zwar rätselhafte bunte Flecken auf der Kehrseite der Textgewebe, die Muster aber sind noch nicht zu erkennen.

Die schwer verständlichen Texte dieser Autoren temporalisieren das Göttliche der Sprache und besitzen somit ein besonders hohes Maß an Antizipation, die durch die Rezeptionsgeschichte bestätigt wird. Hölderlins späte Dichtung wurde erst Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckt. Bei Hamann neigt man zwar leicht zur Ansicht, der damalige Leser hätte vielleicht den Magus wegen seiner

²⁶ Siehe Friedrich Voßkuhler: *Kunst als Mythos der Moderne. Kulturphilosophische Vorlesungen*, Würzburg 2004, 85.

²⁷ N II, 382.

²⁸ AeN, Jørgensen, 94.

²⁹ Ich zitiere nach: Plutarch: *Große Griechen und Römer*, übers. v. Konrat Ziegler, Zürich, München 1979, 399.

zahlreichen aktuellen Anspielungen besser verstanden als wir ihn verstehen können. Diese Vermutung lässt sich jedoch durch die Quellen nicht bestätigen. Herder und selbst Jacobi, „der Herzensbruder“, verstanden wenig von Hamann, sie haben bloß einiges auf ihre Art „fruchtbar“ „missverstanden“. Erst mit dem sogenannten *linguistic turn* der Philosophie haben Denker, Wissenschaftler und Bibelleser (z. B. Walter Benjamin, Franz Rosenzweig oder Isaiah Berlin) in einem fruchtbaren Augenblick des Verstehens die Originalität seines Sprachdenkens und die antimetaphysischen Züge seiner Philosophie der Leiblichkeit entdeckt, wodurch der Magus plötzlich zu unserem Zeitgenossen wurde. Sie waren Leser, wie sie Hamann sich gewünscht hat, als er dem Autor und dem Leser den gleichen Wert beimaß. Schreiben und Lesen sind nämlich Hamann zufolge gleichrangige Handlungen. Die neuen Hölderlin-Ausgaben erwarten vom Leser auch mehr, als bloß ein Liebhaber der Poesie zu sein: Die Frankfurter Ausgabe von D. E. Sattler stellt sich einen Leser vor, der selbst einigermaßen ‚Wissenschaftler‘ ist, der es sogar meistert zu lesen, ohne einen vorgegebenen Text zu haben. In beiden Fällen lässt sich fragen, ob wir zu jener Generation gehören, die mit ihrer Lektüre den Dichter und Denker zu ihrem Zeitgenossen machen konnte.

Ein Fazit für Leser

Unten den skizzierten Umständen wäre es einerseits vernünftig, wenn wir Leser von heute auf die Lektüre eines Hamann oder eines Hölderlin verzichten. Denn das Zeitalter des technischen Rationalismus weiß mit dem Göttlichen kaum etwas anzufangen, selbst dann nicht, wenn es bloß in seiner metaphorischen Negativität zu denken wäre. Andererseits aber faszinieren uns schwierige Lektüren immer noch: Sie ziehen uns mit ihren rätselhaften Ambivalenzen hinauf in die Höhe und zugleich hinab in erdhafte Tiefen. Es herrscht hier keine Pflicht zum Studium, nicht die Autorität eines literarischen Kanons, auch treibt uns das Streben nach Bildung nicht, sie besser verstehen zu wollen. In der Vorliebe für solch schwierige Texte, in der Liebe zu ihnen, waltet vielmehr das Rätselhafte der Sprache selbst, es zieht uns an und verleiht dem Lesen wahre Leidenschaft. Wollten wir dem Magus noch zuhören, könnte er uns einen Hinweis geben, wie er selbst zum leidenschaftlichen Leser wurde und wie er extremen Lesern zu folgen versuchte. Ihr Beispiel kann für uns in einem Zeitalter, das oft durch das Ende der Buchkultur und somit des klassischen Lesens charakterisiert wird, eine neue Aktualität gewinnen. Der erste extreme Leser war Sokrates, der selbst zwar nichts geschrieben hat, aber Platon zufolge belesen war. Er wurde zu einem Fragenden, der seine Zeitgenossen mit der unablässigen Demonstration seines Nichtwissens ärgerte. Der zweite ex-

treme Leser, von dem Hamann lernte, war der ‚punische‘ Gelehrte Augustin, ein dionysischer Leser, der nicht aufhören konnte, sich in die Schriften zu vertiefen, bis er von ihnen trunken war:

Lege libros propheticos non intellecto CHRISTO, sagt der punische Kirchenvater, quid tam insipidum & fatuum inuenies? Intellige ibi CHRISTUM, non solum sapit, quod legis, sed etiam inebriat.³⁰

Prof. Dr. Eva Kocziszky (*1953)

Professorin für Neue Deutsche Literatur an der Westungarischen Universität Szombathely, seit 2013 an der Eötvös-Lorand-Universität Budapest

Forschungsschwerpunkte: Aufklärung, Klassik, Hölderlin, Lyrik, Antikerezeption. Neuere Publikationen: *Hölderlins Orient*. Würzburg 2009; Hg: *Ruinen in der Moderne. Archäologie und die Künste*. Berlin 2011; E.K. und Jörn Lang (Hg): *Tiefenwärts. Archäologische Imaginationen von Dichtern*. Darmstadt 2013

Ausführliches bei:

<http://www.univ-metz.fr/recherche/labos/cegil/membres/Kocziszky1.pdf>

³⁰ AeN, Jørgensen, 133. Er übersetzt (ebd. 130): „Lies die prophetischen Bücher, ohne Christus (darin) verstanden zu haben, was findest du ebenso Fades und Albernes. Verstehe Christus darin, dann schmeckt nicht allein, was du liest, es berauscht auch (Augustinus‘ *Comment. in Joannem*, tract. IX 3).“