

Martin Heidegger

Gesamtausgabe

II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944

Band 39

Hölderlins Hymnen

»Germanien« und »Der Rhein«



Vittorio Klostermann

Heideggers Vorlesung des Wintersemesters 1934/35 weist die Notwendigkeit einer denkerischen Aneignung von Hölderlins Dichtung auf und vollzieht diese Auseinandersetzung an den Gedichten »Germanien« und »Der Rhein«.

Der erste Teil nimmt eine grundsätzliche Besinnung auf Dichtung und Sprache vor und macht deren ursprüngliche Zugehörigkeit zur Geschichte des Menschen sichtbar. Die Grundstimmung von »Germanien« wird herausgearbeitet, ihr Grundgeschehnis als Zeitigung der ursprünglichen, geschichtlichen Zeit erkannt.

Der zweite Teil erörtert das dichterische Denken der Halbgötter in »Der Rhein« als Eröffnung des Bereichs, in dem die Frage nach dem Wesen der Götter und Menschen gestellt werden kann. Aus Hölderlins schöpferischem Entwurf des Seyns der Halbgötter wird die Berufung des Dichters erhellt. Das Wesen der Dichtung erschließt sich im Horizont des Ursprungsgedankens. Damit gewinnt die Untersuchung den metaphysischen Ort der Hölderlinschen Dichtung.



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 39

HÖLDERLINS HYMNEN
»GERMANIEN« UND »DER RHEIN«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

HÖLDERLINS HYMNEN
»GERMANIEN« UND »DER RHEIN«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35
herausgegeben von Susanne Ziegler

3., unveränderte Auflage 1999

2., durchgesehene Auflage 1989

© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1980

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  · Printed in Germany

ISBN 3-465-03028-1 kt · ISBN 3-465-03030-3 Ln

INHALT

Vorbemerkung	1
------------------------	---

EINLEITUNG

§ 1. Kennzeichnung von Beginn, Verfahrensweise und Vorgehen der Vorlesung	3
a) Über die Art des Beginns. Anfang und Beginn	3
b) Über die Verfahrensweise im allgemeinen. Dichten und Denken	4
c) Über das Vorgehen im besonderen. Das dichterische Dasein des Dichters	6

ERSTER TEIL

»Germanien«	9
-----------------------	---

Erstes Kapitel

<i>Vorbereitende Besinnung: Dichtung und Sprache</i>	14
§ 2. Vorläufiger Weg für eine Annäherung an das Gedicht als vorhandenes Lesestück	14
a) Das Schwingungsgefüge des Sagens als Ursprung für Wortwahl und Wortstellung	14
b) ›Inhalt und Form‹ des Gedichtes, ›bildliche Darstellung‹	15
c) Hölderlins ›Weltanschauung‹	17
§ 3. Einrücken in den Machtbereich der Dichtung	19
a) Das Walten der Dichtung im Dasein der Völker	20
b) Der arbeitende Durchgang durch das Gedicht als Kampf gegen uns selbst	22
c) Zwei Textfragen	24
§ 4. Über das Wesen der Dichtung	25
a) Die landläufige Vorstellung von Dichtung als Ausdruckserscheinung von Erlebnissen	25
b) Herkunft des Wortes ›dichten‹	29
c) Dichten als Sagen in der Art des weisenden Offenbar-machens	30
d) Dichten als Aufnahmen der Winke der Götter und Weiterwinken in das Volk	31

e)	Der alltägliche Anschein und das Sein der Dichtung . . .	33
f)	Dichtung kein Verdienst, sondern Ausgesetztheit dem Seyn	35
g)	Dichterisches und denkerisches Sagen	40
§ 5.	Die Frage nach dem ›Wir‹ im Wirbel des Gesprächs . . .	42
a)	Das ›Ich‹ in der Absage an die alten Götter	42
b)	Das ›Wir‹, der Mann und der Adler. Das Sprechen von der Sprache	43
c)	Die Strophenanfänge	46
d)	Der Bezug des heutigen Menschen zu den Griechen und ihren Göttern	47
e)	Die Frage ›wer sind wir?‹	48
§ 6.	Die Bestimmung des ›Wir‹ aus dem Horizont der Frage nach der Zeit	49
a)	Die berechenbare Zeit des Einzelnen und die ursprüngliche Zeit der Völker	49
b)	Die geschichtliche Zeit der Völker als die Zeit der Schaffenden	51
c)	Textfrage: verschiedene Fassungen von »Patmos«	53
d)	Zwei Begriffe der Ewigkeit	54
e)	Die wesenhaft lange Zeit	55
f)	Das Wissen der Schaffenden, wann die Zeit des Ereignisses des Wahren nicht ist	56
g)	Unterschied zwischen der Frage, was wir sind, und der Frage, wer wir sind	57
h)	Teilnehmen an der Dichtung	58
§ 7.	Der Sprachcharakter der Dichtung	59
a)	Die Sprache als der Güter Gefährlichstes	60
b)	Der Verfall der Sprache. Wesen und Unwesen der Sprache	62
c)	Die Sprache und die Grundstellungen des Menschen zum Seienden im Ganzen	65
d)	Die Sprache als Schutz des Menschen gegen den Gott . .	66
e)	Dichtung und Sprache als Grundgefüge des geschichtlichen Daseins	67
f)	Das Sein des Menschen als Gespräch. Hörenkönnen und Sprechen	68
g)	Die Ausgesetztheit in das Seiende, der Einzelne und die Gemeinschaft	72

h) Zusammenfassung	74
i) Die Sprachlosigkeit des Tieres und der ›Natur‹	75
j) Dichtung und Sprache in ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zur Geschichte des Menschen	76
<i>Zweites Kapitel</i>	
<i>Grundstimmung der Dichtung und Geschichtlichkeit des Daseins</i>	78
§ 8. Entfaltung der Grundstimmung	78
a) Herkunft des dichterischen Sagens aus der Grundstimmung	78
b) Verzicht auf das Rufen der alten Götter als Austragen eines Widerstreites. Die Grundstimmung der Trauer und ihre drei Hinsichten	81
c) Die Grundstimmung und das Heilige. Die dreifach reine Uneigennützigkeit	83
d) Die heilige Trauer ›mit‹ der Heimat als der Macht der Erde	87
e) Das Versetztsein des Menschen in eins mit dem Seienden in die Stimmung	89
f) Die Grundstimmung als Mittrauern mit den Strömen der heimatlichen Erde	90
g) Die eröffnende Gewalt der Grundstimmung: das Bewahren der Göttlichkeit der alten Götter im trauernden Verzicht auf sie	95
h) Die wesensgesetzliche Abfolge des Verfalls eines geschichtlichen Daseins in der Not der Götterlosigkeit	97
i) Das Ausdauern der Verlassenheit durch die Zweifelnden	100
j) Die Vollendung der waltenden Grundstimmung zu ihrem vollen Wesen: die heilig trauernde Bedrängnis als Bereitschaft	103
§ 9. Geschichtliche Zeit und Grundstimmung	104
a) Die Erfahrung der heimatlichen Erde in der Helle eines fragenden Wissens um die geschichtliche Sendung eines Volkes	104
b) Herkunft der Wendezeiten der Völker aus dem Abgrund	105
c) Ureigene Bewegtheit der Grundstimmung. Gewesenheit und Vergangenheit	107
d) Zeitigung der ursprünglichen Zeit als Grundgeschehnis der Grundstimmung	109
e) Die Entscheidung für die eigentliche Zeit der Dichtung als Entscheidung für das Einrücken in die Grundstimmung	110

§ 10. Der in »Germanien« gestiftete Ort des Daseins im Horizont des Heraklitischen Gedankens	113
a) Das dichterische Sagen der Grundstimmung im Innestehen und Austragen der wesentlichen Widerstreite . . .	113
α) Der Geschehenszusammenhang der Bilder und die stimmende Macht der Grundstimmung	113
β) Grundstimmung und »Innigkeit«. Das bewahrende Verhüllen der Grundstimmung durch den Bildzusammenhang der Dichtung	116
b) Der in »Germanien« gestiftete Ort des Daseins	120
α) Das »Vaterland« als das geschichtliche Seyn eines Volkes	120
β) Der Untergang des Vaterlandes als das Heraufkommen der neuen Einheit von Natur und Menschen . .	122
c) Zum Seinsverständnis Hölderlins. Die Macht des Heraklitischen Gedankens	123
α) Hölderlin und Heraklit	123
β) Hölderlin und Hegel	129
d) Stiftung der neu anfangenden Not unseres geschichtlichen Daseins in der metaphysischen Not des Abendlandes . .	134
§ 11. Zusammenfassende Zwischenbetrachtung: Rückgang in die bisher eröffneten Bereiche als verschärfte Bestimmung des Vorhabens der Vorlesung	137
a) Die vier Wesensstücke der Grundstimmung	139
b) Grundstimmung als Ausgesetztheit inmitten des offenbaren Seienden im Ganzen	141
c) Grundstimmung als Wahrheit eines Volkes. Die drei schöpferischen Gewalten des geschichtlichen Daseins . .	143
d) Geschichtliche und historische Wahrheit	144
e) Erwecken der Grundstimmung als Stiften des künftigen geschichtlichen Seyns	146
f) Widerstreit von Trauer und Freude in der Grundstimmung	147
g) Eintritt in den Umkreis der Stromdichtungen. Übergang von »Germanien« zu »Der Rhein«	148

ZWEITER TEIL

»Der Rhein«

155

Überleitende Vorbemerkung

Die Frage nach dem »Innersten« einer Dichtung als Frage nach der Eröffnung und Stiftung des Seyns im jeweils neuen Walten ihrer Grundstimmung 162

Erstes Kapitel

Die Halbgötter als vermittelnde Mitte zwischen Göttern und Menschen. Die Grundstimmung des Gedichtes. Das Seyn der Halbgötter und die Berufung des Dichters 163

§ 12. Das Wesensdenken der Halbgötter im stiftenden Entwurf des Dichters 163

a) Die in der Frage nach dem Wesen der Halbgötter eröffnete Unterscheidung von Menschen und Göttern als Stiftung des Bereichs des Seyns überhaupt 165

b) Die Nötigung des Dichters zum Denken der Halbgötter an der Grenze der Heimat als Rückfügung in das geschichtliche Dasein 167

c) Schicksal als Grundwort des Gedichtes. Vorgreifende Erörterung des Schicksals als des Seyns der Halbgötter . . . 171

d) Stiftung und Gründung des Seyns aus der Grundstimmung des Mit-leidens mit dem Leiden der Halbgötter . . 181

§ 13. Strophe I. Ausgang des Sagens und Haltung des Erfahrens. Vernehmen eines Schicksals 186

a) Dionysos als Zeuge für das göttliche und menschliche Seyn 187

b) Die Nähe des Alpengebirges als Nähe des Ursprungs . . . 191

§ 14. Strophen II und III. Der Rheinstrom als Schicksal. Hören seines Ursprungs und Übernehmen seiner Bestimmung . . . 194

a) Zum Unterschied von dichterischem Naturverstehen und wissenschaftlicher Naturvorstellung 195

b) Strophe II. Hören des Ursprungs 196

α) Geläufige Weisen des Hörens. Das erbarmende Hören der Götter und das Nichthörenwollen der Sterblichen . 197

β) Das standhaltende Hören (Leiden) des Dichters als Vernehmen des ursprünglichen Ursprungs in seinem Entspringen 199

c) Strophe III. Ursprung, Eigenwille, Schicksal. Übernehmen der Bestimmung	203
a) Aneignung des eigentlichen Seyns in der Umwendung der Stromrichtung	204
β) Die Blindheit der Halbgötter als Überfülle an Bestimmung	206
γ) Der Fehl der Halbgötter aus Reichtum	209
<i>Zweites Kapitel</i>	
<i>Vertiefende Wiederholung. Dichtung und geschichtliches Dasein</i>	213
§ 15. Die Aufgabe der Vorlesung: Einrücken in den Machtbereich der Dichtung und Eröffnung ihrer Wirklichkeit	213
a) Stiftung des Wesens der Dichtung und Gründung des Daseins auf sie. Dichtung als Ursprache eines Volkes	214
b) Hölderlin als Dichter des zukünftigen deutschen Seyns	220
§ 16. Der Grundzug der auslegenden Bewegung im Ausgang von »Germanien«	222
a) Das Wesen der Grundstimmung. Das Denken und Sinnen des Mannes in »Germanien« gestaltet in der Dichtung »Der Rhein«	222
b) Das Denken der Halbgötter	225
§ 17. Die Auslegung im einzelnen. Der Rheinstrom als Halbgott	228
a) Strophe I: Bezug auf Dionysos. Das Alpengebirge. Strophe II: Der Rheinstrom in seinem Ursprung	228
b) Strophe III. Die Halbgötter als die Blindesten. Der Fehl der Halbgötter	229
c) Er-leiden des Seyns durch den Einbruch eines Gegenwillens	234
§ 18. Zwischenbetrachtung zur Metaphysik der Dichtung	236
<i>Drittes Kapitel</i>	
<i>Das Reintensprungene als Streit in der Mitte des Seyns</i>	239
§ 19. Strophe IV. Das Rätsel des Reintensprungenen und der Ursprung der Dichtung	239
a) Die bestimmenden Mächte von Ursprung und Entsprungensein und ihre Feindseligkeit im Wesen des Reintensprungenen	240
α) Widerstreit der Mächte des reinen Ursprungs: Geburt und Lichtstrahl	242
β) Gegenstrebigkeit von Not und Zucht im Entsprungensein. Aufriß vom Wesensbau des Reintensprungenen	244

b) »Innigkeit« als ursprüngliche Einheit der Mächte des Reinentsprungenen und als Geheimnis dieses Seyns . . .	248
c) Dichtung als Stiftung des Seyns in der gründenden Eröffnung der Innigkeit	250
d) Strom und Dichter in ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zum Wesen des Seyns. Dichtung als Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses	259
§ 20. Strophen V bis IX. Entfaltung des Wesens des Reinentsprungenen im Widerstreit von Entspringen und Entsprungensein	261
a) Strophe V. Das Entsprungensein des Reinentsprungenen. Das Werden der ursprünglichen Landschaft aus dem Stromgeist	261
b) Strophe VI. Die Bändigung der Halbgötter und Schaffenden durch den Gott. Der Strom als Gründer der Wohnungen der Menschen	262
c) Strophe VII. Inständigkeit des Seyns im Ursprung als Bedingung für das schaffende Sichbeschränken. Die Widerwendigkeit im Seyn der Halbgötter	264
d) Strophe VIII. Die Seligkeit der Götter als verborgener Grund für die Feindseligkeit im Seyn der Halbgötter	268
e) Strophe IX. Begrenzung als Bleiben in der Unbändigkeit des Ursprungs	273
§ 21. Strophen X bis XIII. Das Denken des Seyns der Halbgötter von den Göttern und von den Menschen her	275
a) Strophe X. Die Frage nach dem Fremden, der im göttlichen Ursprung bleibt	276
b) Strophe XI. Das Seyn der Halbgötter in seinem Bezug zur Sorg-losigkeit der Menschen	279
c) Strophen XII und XIII. Das Brautfest der Menschen und Götter und das Unabwendbare der Nacht	282
§ 22. Strophe XIV. Behalten des Geheimnisses. Das Denken des Dichters gegründet im Dichten des Denkers	284
§ 23. Strophe XV. Der Dichter als der Andere	286
§ 24. Der metaphysische Ort der Hölderlinschen Dichtung	287
a) Die geschichtliche Bestimmung Germaniens	287
b) Der Wesensgegensatz des griechischen und des deutschen Daseins. Widerstreitende Innigkeit des Mitgegebenen und Aufgegebenen	290
Nachwort der Herausgeberin	295

VORBEMERKUNG

Hölderlin

Noch muß er lange Zeit verschwiegen werden, zumal jetzt, da das ›Interesse‹ für ihn sich regt und die ›Literaturhistorie‹ neue ›Themen‹ sucht. Man schreibt jetzt über ›Hölderlin und seine Götter‹. Das ist wohl die äußerste Mißdeutung, durch die man diesen den Deutschen erst noch bevorstehenden Dichter endgültig in die Wirkungslosigkeit abdrängt unter dem Schein, ihm nun endlich ›gerecht‹ zu werden. Als ob sein Werk dieses nötig hätte, zumal von seiten der schlechten Richter, die heute umgehen. Man nimmt Hölderlin ›historisch‹ und verkennet jenes einzig Wesentliche, daß sein noch zeit-raum-loses Werk unser historisches Getue schon überwunden und den Anfang einer anderen Geschichte gegründet hat, jener Geschichte, die anhebt mit dem Kampf um die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes.

EINLEITUNG

Was bleibet aber, stiften die Dichter.
(Andenken, IV, 63, V. 59)

Die Arbeit, die wir versuchen, fordert, daß Hölderlin selbst sie beginnt und bestimmt. Wir hören zuerst jenes Gedicht, das überschrieben ist: »Germanien«.

§ 1. *Kennzeichnung von Beginn, Verfahrensweise und Vorgehen der Vorlesung*

Zuvor ist kurz weniges zu bemerken, und zwar über drei Dinge: a) über die Art des Beginns der Vorlesung, b) über unsere Verfahrensweise im allgemeinen, c) über unser Vorgehen im besonderen.

a) Über die Art des Beginns. Anfang und Beginn

Was bedeutet dieser Beginn mit dem Gedicht »Germanien«, und was bedeutet er nicht? ›Beginn‹ — das ist etwas anderes als ›Anfang‹. Eine neue Wetterlage z. B. beginnt mit einem Sturm, ihr Anfang aber ist die vorauswirkende, völlige Umwandlung der Luftverhältnisse. Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt. Der Weltkrieg fing an vor Jahrhunderten in der geistig-politischen Geschichte des Abendlandes. Der Weltkrieg begann mit Vorpostengefechten. Der Beginn wird alsbald zurückgelassen, er verschwindet im Fortgang des Geschehens. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende. Wer vieles beginnt, kommt oft nie zum Anfang. Nun können wir Menschen freilich nie

mit dem Anfang anfangen — das kann nur ein Gott —, sondern müssen beginnen, d. h. mit etwas anheben, das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt. Dieser Art ist der Beginn dieser Vorlesung.

Wir stellen das Gedicht »Germanien« an den Beginn, um auf den Anfang vorzudeuten. Damit ist gesagt: Dieses Gedicht weist hin auf den Ursprung, das Fernste und Schwerste, was uns da zuletzt unter dem Namen Hölderlin begegnet. Aus einem Bruchstück zu einer späten Dichtung ist uns ein Wort Hölderlins überliefert, das uns sagt, wohin das Gedicht »Germanien« gehört, womit wir als einem Hinweis beginnen:

Vom Höchsten will ich schweigen.
Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, ist aber
Am meisten das Vaterland. Die aber kost'
Ein jeder zulezt.

(Bruchstück 17, IV, 249, V. 4 ff.)

Das Vaterland, unser Vaterland Germanien — am meisten verboten, entzogen der Eile des Alltags und dem Lärmen des Betriebs. Das Höchste und daher Schwerste, das Letzte, weil im Grunde das Erste — der verschwiegene Ursprung. Damit ist auch schon gesagt, was unser Beginn mit »Germanien« nicht bedeutet. Es soll nicht etwas Griffiges und Gangbares für Tagesbedürfnisse angeboten und gar die Vorlesung damit in Empfehlung gebracht werden, so daß die verderbliche Meinung entstehen könnte, wir wollten Hölderlin eine billige Zeitgemäßheit verschaffen. Wir wollen nicht Hölderlin unserer Zeit gemäß machen, sondern im Gegenteil: wir wollen uns und die Kommenden unter das Maß des Dichters bringen.

b) Über die Verfahrensweise im allgemeinen.
Dichten und Denken

Wenn wir uns Hölderlin in einer Vorlesung zuwenden, dann bleibt es unvermeidlich, von diesem Dichter und seinem Dicht-

werk zu *sprechen*. Allein — ›über‹ Dichtung ›reden‹ ist allemal von Übel, denn zur Not sagt ja ein Gedicht schon selbst, was es zu sagen hat. Durch das Zerreden wird doch nur der ›Kunstgenuß‹ zerstört. So sagt man und meint dabei, das Grundverhältnis zum Kunstwerk sei der ›Genuß‹, das Schlürfen von ›Seelenbewegungen‹ und das Plätschern in netten Gefühlen. Aber falls das mit dem ›Kunstgenuß‹ ein Mißverständnis der Kunst ist und wir es bei der Dichtung nicht aufs Genießen absehen können, gibt es ja auch nichts, was dann durch das Reden ernstlich zerredet und gefährdet werden sollte. Abgesehen davon, daß es am Ende ein Reden von der Dichtung geben kann, das dieser nicht nur angemessen, sondern sogar von ihr gefordert ist. Vielleicht kann von der Dichtung *dichterisch* geredet werden, was freilich nicht heißt, in Versen und Reimen. So braucht also das Reden im Gefolge einer Dichtung nicht notwendig ein müßiges Herumreden ›um‹ und ›über‹ Gedichte zu sein.

Schwieriger und verdächtiger ist jedoch ein anderes: daß nun die *Philosophie* sich über eine Dichtung hermacht. Wehr und Waffe der Philosophie ist doch — oder soll es zum mindesten sein— die kalte Kühnheit des Begriffes. An die Stelle der Gefahr des Zerredens tritt jetzt die Gefahr des Zerdenkens, zumal es so aussieht, als würde das Denken demnächst überhaupt abgeschafft. Die Gefahr besteht, daß wir das dichterische Werk in Begriffe zersetzen, daß wir ein Gedicht nur absuchen nach philosophischen Meinungen des Dichters und nach Lehrsätzen, daß wir daraus das philosophische System Hölderlins zusammenbauen und von da die Dichtung ›erklären‹, was man so erklären nennt. Mit einem solchen Verfahren wollen wir uns verschonen, nicht weil wir meinen, die Philosophie müßte von der Dichtung Hölderlins ferngehalten werden, sondern weil jenes weithin übliche Verfahren mit Philosophie nichts zu tun hat.

Wenn aber überhaupt ein Dichter für seine Dichtung die *denkerische* Eroberung fordert, dann ist es Hölderlin, und das

keineswegs deshalb, weil er als Dichter beiläufig ›auch Philosoph‹ war und sogar einer, den wir ruhig neben Schelling und Hegel rücken dürfen, sondern: Hölderlin ist einer unserer größten, d. h. unser zukünftigster *Denker*, weil er unser größter *Dichter* ist. Die dichterische Zuwendung zu seiner Dichtung ist nur möglich als *denkerische* Auseinandersetzung mit der in dieser Dichtung errungenen *Offenbarung des Seyns*.

Trotzdem: Der Schein und auch die Gefahr des Zerredens und Zerdenkens der Dichtung werden unsere Arbeit ständig begleiten, um so mehr, je weniger wir noch wissen vom *Dichten, Denken und Sagen*, je weniger wir erfahren haben, wie und warum diese drei Mächte unserem ursprünglichen, geschichtlichen Dasein zuinnerst zugehören. Unser Verfahren im allgemeinen steht also ganz unter dem einmaligen Gesetz des Hölderlinschen Werkes.

c) Über das Vorgehen im besonderen.
Das dichterische Dasein des Dichters

Wir beginnen sogleich mit einem Gedicht und versäumen also zu erzählen: Hölderlin wurde geboren am 20. März 1770 zu Lauffen am Neckar als Sohn des . . . usf. Er veröffentlichte so etwas wie einen Roman und verfaßte außerdem das und das. Die Beurteilung seines dichterischen Werkes im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart geschah in der und der Weise. ›Leben und Werke‹ — wie man das nennt — und die Geschichte ihrer Bearbeitung wollen wir nicht geringachten, ganz im Gegenteil. Bei keinem Dichter ist das geschichtliche Dasein, die Not des Schaffens und das Geschick seines Werkes so innig *eines* wie für Hölderlin. Aber deshalb dürfen wir nicht Leben und Werk und Geschichte der Bewertung im voraus nur so berichtweise erledigen, um dann ausschließlich von der ›bloßen Dichtung‹ zu handeln. Zu seiner Zeit und je an seinem Ort wird uns das Dasein des Dichters begegnen, und zwar unmittelbar aus dem herrlichen Schatz seiner Briefe, dieses Dasein ohne

Amt, ohne Haus und Herd, ohne Erfolg und Ruhm, d. h. jene Summe von Mißverständnissen, die sich um einen Namen drängen; mit 35 Jahren ›geisteskrank‹, wie man sagt: *dementia praecox catatonica*, wie die schlaue Medizin feststellt. Wir werden ferner zu bedenken haben, daß der Dichter seine eigentlichen und größten Dichtungen selbst nie veröffentlichte. Wir müssen mit der Tatsache fertig werden, daß die Deutschen volle hundert Jahre Zeit brauchten, bis überhaupt das Werk Hölderlins in jener Gestalt vor uns kam, die uns zwingt einzugestehen, daß wir seiner Größe und zukünftigen Macht heute noch in keiner Weise gewachsen sind.

Was von alledem – Leben und Werke und Geschichte ihrer Bearbeitung – rein stofflich zur Kenntnis genommen, gelernt und erarbeitet werden muß, ist überall leicht zugänglich. Aber – das fleißigste Zusammentragen und Verrechnen der Umstände, Einflüsse, Vorbilder und Regeln, wodurch die Entstehung einer Dichtung verursacht wird, hilft uns nichts, wenn nicht zuvor die Dichtung selbst und das dichterische Dasein des Dichters in ihr und für sie von Grund aus begriffen sind. Dem gilt aber unser Bemühen.

Den Abschluß dieser Vorbemerkungen bilde ein Wort Hölderlins über das Wesen der Dichtung. Es ist eine Stelle aus jenem Brief an seinen Bruder, der am Neujahrstag 1799, dem letzten Jahr des ausgehenden 18. Jahrhunderts, geschrieben wurde (III, 368 f.):

»Man hat schon so viel gesagt über den Einfluss der schönen Künste auf die Bildung der Menschen, aber es kam immer heraus, als wär' es Keinem Ernst damit, und das war natürlich, denn sie dachten nicht, was die Kunst, und besonders die Poesie, ihrer Natur nach ist. Man hielt sich bloß an ihre anspruchlose Aussenseite, die freilich von ihrem Wesen unzertrennlich ist, aber nichts weniger als den ganzen Charakter derselben ausmacht; man nahm sie für Spiel, weil sie in der bescheidenen Gestalt des Spiels erscheint, und so konnte sich

auch vernünftiger Weise keine andere Wirkung von ihr ergeben, als die des Spiels, nemlich Zerstreung, beinahe gerade das Gegentheil von dem, was sie wirket, wo sie in ihrer wahren Natur vorhanden ist. Denn alsdann sammelt sich der Mensch bei ihr und sie giebt ihm Ruhe, nicht die leere, sondern die lebendige Ruhe, wo alle Kräfte regsam sind, und nur wegen ihrer innigen Harmonie nicht als thätig erkannt werden. Sie nähert die Menschen und bringt sie zusammen, nicht wie das Spiel, wo sie nur dadurch vereiniget sind, dass jeder sich vergisst und die lebendige Eigenthümlichkeit von keinem zum Vorschein kommt.«

Dichtung — kein Spiel, das Verhältnis zu ihr nicht die spielerische, sich selbst vergessen machende Entspannung, sondern die Erweckung und der Zusammenriß des eigensten Wesens des Einzelnen, wodurch er in den Grund seines Daseins zurückreicht. Kommt jeder Einzelne von dorthier, dann ist die wahrhafte Sammlung der Einzelnen in eine ursprüngliche Gemeinschaft schon im voraus geschehen. Die grobe Verschaltung der Allzuvielen in einer sogenannten Organisation ist nur eine behelfsmäßige Vorkehrung, aber nicht das Wesen.

Wenn wir jetzt versuchen, uns dem Machtbereich der Dichtung Hölderlins zu nähern und ihm uns gar auszusetzen, dann sollen wir wissen: Bei diesem Vorhaben hilft weder ein eiliger Scharfsinn noch eine blind überladene Gelehrsamkeit, noch die künstliche Wallung eingebildeter Urgefühle, noch geschwollene Redensarten, sondern nur jener *helle Ernst*, der der Größe der Aufgabe auf lange hinaus standhält.

ERSTER TEIL

»GERMANIEN«

Wir lesen und hören jetzt das Gedicht »Germanien«. Die maßgebende Ausgabe, nach der ich zitiere, ist die sechsbändige von Norbert v. Hellingrath und seinen Freunden.¹ In v. Hellingraths Ausgabe ist das ganze Werk Hölderlins nach der Zeitfolge der Entstehung der Dichtungen auf die einzelnen Bände verteilt. Die Briefe sind jeweils den verschiedenen Zeitabschnitten zugeordnet und so in die einzelnen Bände verteilt untergebracht. Das ist dem Charakter der Hölderlinschen Briefe, die ganz zum Werk gehören, völlig angemessen. — Vielleicht wird eines Tages die deutsche Jugend den Schöpfer ihrer Hölderlin-Ausgabe, Norbert v. Hellingrath, der 28jährig vor Verdun 1916 gefallen ist, in ihr Gedächtnis aufnehmen — vielleicht auch nicht.

Die andere kritische Ausgabe von Franz Zinkernagel², die bei der wirklichen Arbeit notwendig mitbenutzt werden muß, bringt alle Briefe Hölderlins zusammengefaßt in Band 4. Leider fehlt der Band mit den Lesarten.

¹ Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig v. Pigenot. Zweite Auflage, Berlin 1923.

Die römischen Ziffern nennen den Band, die arabischen die Seitenzahl.

² Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in 5 Bdn. Kritisch-historische Ausgabe v. Franz Zinkernagel. Leipzig 1914.

GERMANIEN³

- I Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber
Ihr heimatlichen Wasser! jezt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders
Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung liegt
Das Land und als in heissen Tagen
Herabgesenkt, umschattet heut
Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.
10 Voll ist er von Verheissungen und scheint
Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben,
Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn
Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.
Denn euer schönes Angesicht zu sehn,
Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödtlich ist
Und kaum erlaubt, Gestorbene zu weken.
- II Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals
Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten!
Nichts läugnen will ich hier und nichts erbitten.
20 Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen,
Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt
Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte
Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen.
Nur als von Grabesflammen, ziehet dann
Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber,
Und dämmert jezt uns Zweifelnden um das Haupt,
Und keiner weiss, wie ihm geschieht. Er fühlt
Die Schatten derer, so gewesen sind,
Die Alten, so die Erde neubesuchen.
30 Denn die da kommen sollen, drängen uns,
Und länger säumt von Göttermenschen
Die heilige Schaar nicht mehr im blauen Himmel.

³ IV, 181 ff.

- III Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
 Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
 Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind
 Weitoffen um prophetische Berge,
 Dass schauen mag bis in den Orient [bewegen.
 Der Mann und ihn von dort der Wandlungen viele
 Vom Äther aber fällt
 Das treue Bild und Göttersprüche reegen 40
 Unzählbare von ihm, und es tönt im innersten Haine.
 Und der Adler, der vom Indus kömmt,
 Und über des Parnassos
 Beschneite Gipfel fliegt, hoch über den Opferhügeln
 Italias, und frohe Beute sucht
 Dem Vater, nicht wie sonst, geübter im Fluge
 Der Alte, jauchzend überschwingt er
 Zuletzt die Alpen und sieht die vielgearteten Länder.
- IV Die Priesterin, die stillste Tochter Gottes,
 Sie, die zu gern in tiefer Einfalt schweigt, 50
 Sie suchet er, die offenen Auges schaute,
 Als wüsste sie es nicht, jüngst da ein Sturm
 Todtdrohend über ihrem Haupt ertönte;
 Es ahnete das Kind ein Besseres,
 Und endlich ward ein Staunen weit im Himmel
 Weil Eines gross an Glauben, wie sie selbst,
 Die seegnende, die Macht der Höhe sei;
 Drum sandten sie den Boten, der, sie schnell erkennend,
 Denkt lächelnd so: Dich, unzerbrechliche, muss
 Ein ander Wort erprüfen und ruft es laut, 60
 Der Jugendliche, nach Germania schauend:
 „Du bist es, auserwählt
 „Allliebend und ein schweres Glück
 „Bist du zu tragen stark geworden.
- V Seit damals, da im Walde versteckt und blühendem Mohn
 Voll süssen Schlummers, trunkene, meiner du

Nicht achtetest, lang, ehe noch auch Geringere fühlten
 Der Jungfrau Stolz, und staunten, wess du wärst und woher,
 Doch du es selbst nicht wusstest. Ich miskannte dich nicht,
 70 Und heimlich, da du träumtest, liess ich
 Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen,
 Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam.
 Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch [lich
 Glückseelige! mit den Strömen und sie quillen unerschöpf-
 In die Gegenden all. Denn fast, wie der heiligen,
 Die Mutter ist von allem, und den Abgrund trägt
 Die Verborgene sonst genannt von Menschen,
 So ist von Lieben und Leiden
 Und voll von Ahnungen dir
 80 Und voll von Frieden der Busen.

VI O trinke Morgenlüfte,
 Biss dass du offen bist,
 Und nenne, was vor Augen dir ist,
 Nicht länger darf Geheimniss mehr
 Das Ungesprochene bleiben,
 Nachdem es lange verhüllt ist;
 Denn Sterblichen geziemet die Schaam,
 Und so zu reden die meiste Zeit
 Ist weise auch von Göttern.
 90 Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen
 Das Gold und ernst geworden ist der Zorn an dem Himmel,
 Muss zwischen Tag und Nacht
 Einsmals ein Wahres erscheinen.
 Dreifach umschreibe du es,
 Doch ungesprochen auch, wie es da ist,
 Unschuldige, muss es bleiben.

VII O nenne Tochter du der heiligen Erd'!
 Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels
 Und Wetter im Wald und bei dem Nahmen derselben
 100 Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder.

Wie anders ists! und rechthin glänzt und spricht
Zukünftiges auch erfreulich aus den Fernen.
Doch in der Mitte der Zeit
Lebt ruhig mit geweihter
Jungfräulicher Erde der Äther
Und gerne, zur Erinnerung, sind
Die unbedürftigen sie
Gastfreundlich bei den unbedürftgen
Bei deinen Feiertagen
Germania, wo du Priesterin bist
Und wehrlos Rath giebst rings
Den Königen und den Völkern.

ERSTES KAPITEL

Vorbereitende Besinnung: Dichtung und Sprache

§ 2. *Vorläufiger Weg für eine Annäherung an das Gedicht als vorhandenes Lesestück*

a) Das Schwingungsgefüge des Sagens als Ursprung für Wortwahl und Wortstellung

Das Gedicht liegt vor uns, gedruckt, ein unmittelbar lesbares, sagbares und hörbares Wortgefüge. Als solches Sprachgebilde hat es einen ›Sinn‹. Dieser drückt sich aus einmal durch den unmittelbar faßbaren Bedeutungsgehalt der Worte (»Tempel« – »Grabesflammen« – »Thal und Ströme« – »Alpen«), dann durch Bilder (»Die Blume des Mundes«, V. 72, für Sprache), durch eigentümliche Wortfolgen, z. B. Strophe VI, V. 87 ff.:

Denn Sterblichen geziemet die Schaam,
Und so zu reden die meiste Zeit
Ist weise auch von Göttern.

Das bedeutet nicht: auch für die Götter, wenn sie weise sein wollen, ist es angebracht, die meiste Zeit so zu reden, sondern: so zu reden – nämlich *von den Göttern* – ist doch auch eigentlich weise. Durch dieses Auseinanderziehen der zusammengehörigen Worte bekommt hier der Hinweis auf das Reden von den Göttern eine eigentümliche und große Spannweite, und dadurch, daß das »auch von Göttern« hart an das Ende des Verses hinausgeschoben ist, eine scharf abgerissene Weghebung, auf die nichts Weiteres folgt; denn nachher beginnt ein anderes: »Wo aber überflüssiger . . .«. Neben der Wortwahl, Wortstellung und Wortfolge ist es dann vor allem das ganze Schwingungsgefüge des dichterischen Sagens, was den sogenannten Sinn ›ausdrückt‹. Dieses Schwingungsgefüge des Sagens aber ist nicht erst das Ergebnis der Wortstellung

und Verteilung der Verse, sondern umgekehrt: das Schwingungsgefüge des Sagens ist das erste, die Sprache erst ahnende schöpferische Schwingen, der ständig der Wortwendung schon vorausschwingende Ursprung nicht nur für Wortverteilung und -stellung, sondern auch für die Wortwahl. Das Schwingungsgefüge des Sagens jedoch ist von vornherein bestimmt durch die Grundstimmung der Dichtung, die sich im inneren Aufriß des Ganzen ihre Gestalt verschafft. Die Grundstimmung aber erwächst aus dem jeweiligen metaphysischen Ort der jeweiligen Dichtung.

Doch dies alles muß uns künftig in seiner Einheit und Reinheit unmittelbar an den einzelnen Gedichten offenbar werden. Fürs erste suchen wir einen vorläufigen, wenn auch nur unsicheren Weg für eine Annäherung an das Wirkungsfeld dieses bestimmten Gedichtes.

b) ›Inhalt und Form‹ des Gedichtes, ›bildliche Darstellung‹

Man pflegt seit langem bei einem Gedicht, wie bei Kunstwerken überhaupt und auch sonst, ›Inhalt‹ und ›Form‹ zu unterscheiden. Die Unterscheidung ist abgegriffen und zu allem und jedem zu gebrauchen. Sie nimmt sich aus wie eine absolute, überzeitliche Bestimmung, und doch ist sie ganz griechisch und nur dem griechischen Dasein zugehörig und daher fragwürdig; wenn man auch meinen möchte, etwas so Eingebürgertes und Gangbares sei nicht mehr rückgängig zu machen. Am Leitfaden dieses Unterschiedes Inhalt – Form kann man sich zunächst bequem bei der Zergliederung des Gedichtes zurechtfinden. Der Inhalt ist verhältnismäßig einfach und leicht zu berichten: Die alten Götter sind tot, neue drängen herauf. Für ihre Ankunft hat Germanien eine besondere Sendung.

Auch die Form des Gedichtes bietet keine besonderen Schwierigkeiten. Es besteht aus sieben 16zeiligen Strophen. Ein Versmaß nach dem Vorbild irgendeiner der überlieferten

Gedichtgattungen fehlt. Reime hat das Gedicht auch nicht. Ein Gedicht ohne Versmaß und ohne Reime ist doch eigentlich kein ›Gedicht‹, keine Poesie, mehr Prosa. So nimmt es sich auch aus, zumal, wenn wir auf die ganz nüchternen Bindewörter achten, z. B. »Denn voll Erwartung . . .« (V. 6), »Denn wenn es aus ist . . .« (V. 20). »Denn« — sagt ein Dichter in einem Gedicht »Denn«? Und gar ›es ist aus‹! Und doch — dieses gemeine, abgegriffene, prosaische »Denn«, es klingt, als sei es zum ersten Mal gesprochen, und diese scheinbare Prosa des ganzen Gedichtes ist dichterischer als das glatteste Versgehüpfte und Reimgeklingel eines Goethischen Liedes oder eines anderen Singsangs.

Das Gedicht »Germanien« gewinnt ferner offenbar dadurch an dichterischer Ausdruckskraft, daß der Hauptinhalt — Ankündigung der Ankunft der neuen Götter — in Bildern dargestellt ist: der Götterbote im Bilde des Adlers, Germanien im Bilde des verträumten Kindes. Es ist ja ein bewährtes Mittel der Dichter, das eigentlich Wirkliche durch möglichst sinnliche Bilder von Unwirklichem zu versinnbildlichen. Diese Darstellungsweise bedarf daher besonderer Beachtung und ›Untersuchung‹.

Man könnte hier das Bild der Ankündigung der Götter etwa vergleichen mit der Verkündigung Mariä durch den Engel und dann weiter den Gebrauch dieses Motivs verfolgen hinsichtlich seiner Darstellung z. B. in der Malerei, und dieses wieder in verschiedenen Zeitaltern. Es wäre weiter zu untersuchen, wo bei anderen Dichtern, von Homer bis Stefan George, der Adler vorkommt und andere Vogelarten. Solche ›Forschungen‹ sind zeitweise eine beliebte Beschäftigung der Gelehrten nach dem Muster von Untersuchungen wie etwa der über das Kamel in der arabischen Literatur (nicht etwa erfunden). Die Erklärung von Dichtwerken wird immer umfangreicher; meist kommt dabei nichts heraus.

c) Hölderlins ›Weltanschauung‹

Wichtiger wäre schon eine beurteilende und wertende Stellungnahme zur Dichtung und ihrer jeweiligen Art, also hier zum Gebrauch der genannten Bilder. Wie steht es da mit unserem Gedicht? Z. B. das Bild für Germanien — ein verträumtes Mädchen »im Walde versteckt und blühendem Mohn« (V. 65). Das ist reichlich ›romantisch‹, verglichen etwa mit der Germania auf dem Niederwalddenkmal: einem Mordweib mit fliegenden Haaren und einem Riesenschwert. Dagegen ist dieses Hölderlinsche Germanien nach heute gangbarem Sprachgebrauch ›unheroisch‹. Aber darüber brauchen wir uns auch nicht zu verwundern, denn der Gebrauch dieses ›femininen‹ Bildes steht offensichtlich in gutem Einklang mit der ›Weltanschauung‹ des Dichters. Hölderlins ›Weltanschauung‹, wenn der Gebrauch dieses fatalen Wortes in Zusammenstellung mit dem Namen Hölderlin für einen Augenblick einmal verstattet ist, kommt ›inwendig‹ in den letzten Verszeilen unseres Gedichtes doch unmißverständlich zum Ausdruck. Da ist nämlich zu lesen, daß Germanien »wehrlos Rath« (V. 111) geben soll den Völkern. Hölderlin ist also offenbar ›Pazifist‹, tritt ein für die Wehrlosigkeit Germaniens und gar noch für einseitige Abrüstung. Das grenzt hart an Landesverrat. Aber das paßt ja auch gut zur Person des Dichters: er war lebensuntüchtig, konnte sich nirgends ›durchsetzen‹, ließ sich von einer Hauslehrerstelle in die andere stoßen, brachte es nicht einmal zum Privatdozenten der Philosophie, was er in Jena auch versuchte.

So erscheint dieses Gedicht »Germanien« mitsamt seinem Dichter im höchsten Grade unzeitgemäß für unsere harte Zeit, vorausgesetzt, daß die gegebene Auslegung wahr ist, vorausgesetzt, daß wir den ›Charakter‹ des Dichters wahr sehen, wenn wir ihn nur nach der Kraft seiner Ellenbogen abschätzen. Daß diese Beurteilung tief unwahr ist, dafür seien im voraus zwei Stellen aus seinen Briefen angeführt. 1. Der

Vgl. Bruchstück 17 (IV, 249, V. 18 ff.):

und Feuer und Rauchdampf blüht
Auf dürrer Rasen,
Doch ungemischt darunter
Aus guter Brust, das Labsaal
Der Schlacht, die Stimme quillet des Fürsten.

Also wird die Auslegung des »wehrlos« in unserem Gedicht nicht so einfach sein, wie es dem Wortlaut nach aussieht. Am Ende ist dieses Verfahren, nach einzelnen Worten und Sätzen die »Weltanschauung« festzustellen, überhaupt verderblich.

§ 3. Einrücken in den Machtbereich der Dichtung

Wir haben in den Hauptzügen berichtet, was im Gedicht gesagt wird, wir haben im rohen beschrieben, wie es gesagt wird. Wir haben das Gedicht, wenn auch nur im ersten Lesen und im groben Überschlag, kennengelernt. Aber — ein Gedicht kennenlernen, und geschähe das auch bis in die hintersten Einzelheiten, das heißt noch nicht: *im Machtbereich der Dichtung stehen*. Also müssen wir das Gedicht als nur vorhandenes Lesestück überwinden. Das Gedicht muß sich verwandeln und als Dichtung offenbar werden.

Zwar entspricht es einer gewohnten alltäglichen Stellung zum Gedicht, daß wir es etwa in trockenen und leeren Stunden als eine flüchtige geistige Nothilfe hervorholen und es dann wieder weglegen; oder daß wir Gedichte wie etwas Vorhandenes vornehmen, zergliedern und erklären, während andere sich mit mittelalterlichen Papsturkunden, andere mit dem Bürgerlichen Gesetzbuch, wieder andere mit Meerschweinchen und Regenwürmern beschäftigen. Allemal schalten und walten da *wir* mit dem Gedicht. Es soll aber im Gegenteil die Dichtung über uns walten, so daß unser Dasein zum Lebensträger der Macht der Dichtung wird.

Aber wie soll das geschehen? Wie kann heute noch ein Gedicht — ich rede nur von den Gedichten Hölderlins — eine Macht werden, wo ganz andere ›Realitäten‹ das Dasein bestimmen. Ein Gedicht, dünn, ohne Widerstand, verschwebend, abseitig und bestandlos, das gehört nirgendwo mehr hin. Denn ›Lyrik‹ auf japanisch Bütten, in Leder gebunden mit Goldschnitt kann zwar reizend und angenehm sein, aber das ist nicht der Raum für Dichtung. Doch vielleicht liegt es gar nicht am Gedicht, daß wir in ihm keine Macht mehr erfahren, wohl aber an uns, daß wir die Erfahrungskraft eingebüßt haben, daß unser Dasein in eine Alltäglichkeit verstrickt ist, durch die es aus jedem Machtbereich der Kunst ausgestoßen bleibt.

a) Das Walten der Dichtung im Dasein der Völker

Am Ende ist das ein Zustand, der rücksichtslose Prüfung verlangt. Zumal, wenn es wahr sein sollte, daß das Dasein der Völker je aus der Dichtung entspringt und daß auch an ihrem Untergang, wenn er ein großer sein soll und nicht ein bloßes Verkommen, noch die Dichtung waltet. Vgl. Aphorismus 9 (III, 246 f.):

»Meist haben sich Dichter zu Anfang oder zu Ende einer Weltperiode gebildet. Mit Gesang steigen die Völker aus dem Himmel ihrer Kindheit ins thätige Leben, ins Land der Cultur. Mit Gesang kehren sie von da zurück ins ursprüngliche Leben. Die Kunst ist der Übergang aus der Natur zur Bildung, und aus der Bildung zur Natur.«

Dazu gehört »Hyperion«, Ende erster Band, II, 186:

»Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter. Denn im Anfang war der Mensch und seine Götter

Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war. —
Ich spreche Mysterien, aber sie sind. —

Das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst. So war es bei den Athenern.

Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. 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. Auch so war's bei den Athenern. Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Geist, und alles Denken und Thun ein Baum ohne Gipfel, eine Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.«

187 f.:

»Gut! unterbrach mich einer, das begreif ich, aber, wie diess dichterische religiöse Volk [die Athener] nun auch ein philosophisch Volk seyn soll, das seh' ich nicht.

Sie wären sogar, sagt' ich, ohne Dichtung nie ein philosophisch Volk gewesen!

Was hat die Philosophie, erwiedert' er, was hat die kalte Erhabenheit dieser Wissenschaft mit Dichtung zu thun?

Die Dichtung, sagt' ich, meiner Sache gewiss, ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft. Wie Minerva aus Jupiters Haupt, entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seyns. Und so läuft am End' auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnissvollen Quelle der Dichtung zusammen.«

Und 191:

»Aus blosem Verstande kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte Erkenntniss des Vorhandnen.

Aus bloser Vernunft kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn blinde Forderung eines nie zu endigen-

den Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffs.

Leuchtet aber das Göttliche *εν διαφερον εαυτω*, das Ideal der Schönheit der strebenden Vernunft, so fodert sie nicht blind, und weiss, warum, wozu sie fodert.

Scheint, wie der Maitag in des Künstlers Werkstatt, dem Verstande die Sonne des Schönen zu seinem Geschäfte, so schwärmt er zwar nicht hinaus und lässt sein Nothwerk stehn, doch denkt er gerne des Festtags, wo er wandeln wird im verjüngenden Frühlingslichte.«

Wenn die Dichtung eine solche Macht ist, bedeutet die Frage, wie ein Volk zu ihr steht, einfach die Frage: Wie steht es mit diesem Volk selbst?

Wir wollen prüfen, ob wir noch im Machtbereich der Dichtung stehen, nicht durch allgemeine Erörterungen über Kunst und Kultur, sondern indem wir uns einer Dichtung und ihrer Macht aussetzen, nicht einer beliebigen Dichtung, sondern nur und gerade der Dichtung Hölderlins. Es kann sein, daß wir dann eines Tages aus unserer Alltäglichkeit herausrücken und in die Macht der Dichtung einrücken müssen, daß wir nie mehr so in die Alltäglichkeit zurückkehren, wie wir sie verlassen haben.

b) Der arbeitende Durchgang durch das Gedicht als Kampf gegen uns selbst

Aber nur so, wie der Dichter selbst der Dichtung Herr und Knecht wird, durch einen *Kampf*, nur so gewinnen wir über das vorhandene Gedicht hinaus den Raum der Dichtung. Der Kampf um die Dichtung im Gedicht ist der Kampf gegen uns, sofern wir in der Alltäglichkeit des Daseins aus der Dichtung ausgestoßen, blind, lahm und taub an den Strand gesetzt sind und den Wogengang des Meeres weder sehen noch hören noch spüren. Der Kampf gegen uns selbst aber meint keineswegs

eine neugierige, seelenzergliedernde Selbstbegaffung, auch nicht eine zerknirschte ›moralische‹ Zurechtweisung, sondern dieser Kampf gegen uns ist der arbeitende Durchgang durch das Gedicht. Denn dieses soll ja nicht in dem Sinne verschwinden, daß wir uns einen sogenannten geistigen Gehalt und Sinn des Gedichtes ausdenken, in eine ›abstrakte‹ Wahrheit zusammenziehen und dabei das Klang- und Schwingungsgefüge des Wortes wegstoßen. Im Gegenteil: Je mächtiger die Dichtung zur Macht kommt, um so bedrängender und hinreißender waltet das Sagen des Wortes. Nur ist das Gedicht dann nicht mehr das vorhandene les- und hörbare Ding, wie zunächst noch, wo uns Sprache als ein Ausdrucks- und Verständigungsmittel gilt, das wir gleichsam haben, wie das Automobil seine Hupe hat. — Nicht wir haben die Sprache, sondern die Sprache hat uns, im schlechten und rechten Sinne.

Dinge des Alltags werden durch den Gebrauch abgegriffen, stumpf, vernutzt und leer. Hölderlins Dichtungen werden von Jahr zu Jahr unerschöpflicher, größer, fremder — in einem letztgültigen Sinne nirgends einzureihen. Es fehlt ihnen noch der wirkliche geschichtlich-geistige Raum. Er kommt ihnen nicht von außen, sondern sie selbst werden ihn sich schaffen müssen. Wenn wir nicht gesonnen sind, künftig in den Wettern dieser Dichtung auszuharren, dann bleibt dieser Versuch in der Tat nur ein neugieriges Spiel.

Es bedarf keiner weitläufigen Zugeständnisse mehr, daß wir die Dichtung Hölderlins nicht meistern werden. Dazu sind wir alle miteinander zu wenig in unserem ganzen Dasein vorbereitet, und überdies fehlen noch alle denkerischen Waffen für diesen Kampf. Was wir geben, sind kaum auch nur unsichere Weisungen, jenes unscheinbare Hinzeigen, das alsbald wieder verschwunden sein soll, sobald Jenes sicher in Blick und Herz gefaßt wird, wohin der Hinweis weisen will. Was wir dazu tun, ist allenfalls so wie Baugerüste am Münster, die nur dazu da sind, wieder abgebrochen zu werden. Wir versuchen jetzt eine erneute Annäherung an die Dichtung des Gedichtes.

Dazu ist notwendig, daß wir zuvor noch zwei Textfragen in Ordnung bringen.

c) Zwei Textfragen

Wer bei der ersten Lesung des Gedichtes mitgelesen hat, dem müssen, wenn er nicht die v. Hellingrathsche Ausgabe gebraucht, zwei Abweichungen aufgefallen sein. 1. In Strophe V, V. 76, liest v. Hellingrath:

Die Mutter ist von allem, und den Abgrund trägt

Dieses »und den Abgrund trägt« fehlt bei Zinkernagel und in Ihrer Reclam-Ausgabe¹. 2. In Strophe VII, V. 101 f., liest v. Hellingrath:

Wie anders ists! und rechthin glänzt und spricht
Zukünftiges auch erfreulich aus den Fernen.

Allgemein ist zu sagen: Das Gedicht ist uns handschriftlich in zwei Reinschriften erhalten; es sind keine Entwürfe wie vielfach gerade aus dieser Zeit. v. Hellingrath zählt die Reinschriften a und b. Die Reinschrift b bricht mit V. 97 ab; in ihr fehlt also die ganze letzte Strophe (VII). Wo diese in einem gedruckten Text steht, ist sie aus a genommen.

Zu 1: Eben diese Reinschrift a, an die sich auch Zinkernagel und Vesper mit dem Abdruck der letzten Strophe halten, bringt auch in V. 76 »und den Abgrund trägt«. Es ist nicht ersichtlich, warum, wenn schon Strophe VII aus a gebracht wird, nicht auch der volle Vers 76 aus dieser Reinschrift. Weshalb das »und den Abgrund trägt« in b fehlt, ist ebensowenig erklärbar wie dieses, weshalb die Strophe VII fehlt. Wobei wir ganz absehen davon, daß dieses von der Erde gesagte »und den Abgrund trägt« so dichterisch richtig und Hölderlinisch gesagt ist, daß es nicht fehlen darf.

¹ Hölderlin, Gedichte. Gesamtausg. Besorgt v. Will Vesper. Leipzig 1921. Hölderlin, Werke. Ausgew. u. m. einer biograph. Einl. vers. v. Will Vesper. Leipzig 1928. (= Helios-Klassiker)

Zu 2: Statt »spricht« lesen die anderen »spielt«, eine Sache des Lesens, d. h. aber zugleich des Verstehens aus dem Ganzen. Ich kenne die Handschrift des Gedichtes nicht, stimme aber der v. Hellingrathschen Lesart zu. Das »spielt« scheint nahegelegt durch das »erfreulich«. Aber wenn dieses nur in der leichten Bedeutung des Angenehmen, Begrüßenswerten, Beachtlichen gemeint ist, wozu »spielt« dann paßt, dann ist es nicht Hölderlinisch verstanden. Hölderlin meint das »erfreulich« nicht in der Bedeutung, wie wir sagen: die Versuche mit dem neuen Rennwagen, der 240 km in der Stunde laufen soll, zeitigten bei der Probefahrt ganz »erfreuliche« Ergebnisse. Erfreulich heißt hier: Freude kündend, Freude aber nicht im Sinne von Vergnügen im Unterschied zur Verdrießlichkeit, sondern Freude in der großen Bedeutung des griechischen Wortes χάρις — Anmut, Zauber und darin unnahbare Würde. Doch diese Deutung von »erfreulich« sagt nur, warum nicht »spielt« gelesen werden kann, und begründet noch nicht, warum »spricht« gelesen werden muß. Das kann sich erst aus der weiteren Auslegung ergeben.

§ 4. Über das Wesen der Dichtung

- a) Die landläufige Vorstellung von Dichtung als
Ausdruckserscheinung von Erlebnissen

Wir mühen uns um die Dichtung im Gedicht. Äußerlich gesehen ist das ein Übergang vom einen, dem vorhandenen Lestück, das einen Inhalt hat und eine Form, wobei beide nach Möglichkeit mit Schönheiten behaftet sind, von diesem weg zum anderen, zur Dichtung hin. Was ist da mit Dichtung gemeint? In irgendeiner Weise müssen wir das doch wissen, wenn wir nicht blindlings vom Gedicht in die Dichtung ge-

stoßen werden sollen. Denn offenbar sollen wir die Dichtung verstehen, begreifen, also wissend in ihr stehen. So müssen wir um sie wissen, schon allein um sie vom Gedicht gehörig zu unterscheiden. Falls überhaupt uns irgendeine Vorstellung von ›Dichtung‹ dabei leitet, müssen wir sie als eine solche kennen, zumal wenn es eine landläufige und uns alle wie natürlich beherrschende Vorstellung ist. In dieser Hinsicht können wir in einer bewußt vergrößernden Darstellung folgendes sagen: Dichtung ist dort, wo gedichtet wird. Und das Dichten — das vollzieht sich vor allem mit Hilfe der Einbildungskraft. Der Dichter bildet sich etwas ein, und zwar nichts Beliebigen, sondern was er in der Außenwelt oder drinnen bei sich ›erlebt‹ hat, ein sogenanntes Erlebnis. Dieses wird dann weiter ausgedacht und vor allem in sinnbildlicher Darstellung ausgemalt und ausgestaltet, eben gedichtet. Das Erlebnis verdichtet sich so in der Dichtung und schlägt sich äußerlich faßbar nieder, z. B. bei der Lyrik als Gedicht. Man kann nun diese Vorgänge und Erlebnisse in der ›Dichterseele‹ etwa mit Hilfe der modernen ›Tiefenpsychologie‹ noch tiefer beschreiben. Man wird vor allem verschiedene Dichter der verschiedenen Dichtungsgattungen, Epiker, Lyriker, Dramatiker, als Typen vergleichen, die Tiefenpsychologie wird dann Typenforschung, und man wird diese Typen verfolgen nach ihren verschiedenen Ausprägungen je nach ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur eines bestimmten Zeitalters.

Wie ist bei alledem Dichtung, in der sich die Erlebnisse verdichten, gemeint? Sie wird vorgestellt als *Ausdruck von Erlebnissen*, von welchem Erlebnis-Ausdruck das Gedicht dann der Niederschlag ist. Diese Erlebnisse kann man auffassen als die Erlebnisse eines einzelnen Individuums — ›individualistisch‹ — oder als Ausdruck einer Massenseele — ›kollektivistisch‹ — oder mit Spengler als Ausdruck einer Kulturseele oder mit Rosenberg als Ausdruck einer Rassenseele oder als Ausdruck einer Volksseele. Alle diese zum Teil noch durcheinander gemischten Auffassungen von Dichtung bewegen sich in

ein und derselben Denkweise. Ob statt der Einzelnen die Masse, statt der Masse Kultur oder statt Kultur Rasse oder Welt gesetzt wird, verschlägt für die leitende Grundvorstellung gar nichts. Entscheidend bleibt immer, daß Dichtung aufgefaßt wird als *Ausdruckserscheinung von Seele, Erlebnis*. Das Merkwürdige ist nun, daß alle diese Auffassungen jederzeit als richtig beansprucht und sogar bewiesen werden können. Aber was richtig ist, ist damit noch nicht wahr. Diese ganze Denkweise in jeder ihrer Formen ist tief unwahr und wesenlos. Das wird mit einem Schlag deutlich, wenn wir uns etwa eine heutige Auffassung von Dichtung vorlegen, die dieser Denkweise entspringt und sogar einen wissenschaftlichen und philosophischen Anstrich hat. Der Schriftsteller Kolbenheyer sagt: »Dichtung ist eine biologisch notwendige Funktion des Volkes¹. Es braucht nicht viel Verstand, um zu merken: das gilt auch von der Verdauung, auch sie ist eine biologisch notwendige Funktion eines Volkes, zumal eines gesunden. Wenn Spengler die Dichtung als Ausdruck der jeweiligen Kulturseele faßt, dann gilt dies auch von der Herstellung von Fahrrädern und Automobilen. Das gilt von allem, d. h. es gilt gar nicht. Diese Bestimmung bringt den Begriff der Dichtung schon durch den Ansatz in einen Bereich, wo die leiseste Möglichkeit einer Wesensauffassung hoffnungslos dahin ist. Das alles ist so trostlos flach, daß wir nur mit Widerwillen davon reden. Aber wir müssen darauf hinzeigen. Denn erstens betrifft diese Denkweise nicht nur die Dichtung, sondern alle Geschehnisse und Seinsweisen des menschlichen Daseins, weshalb mit diesem Leitfaden leicht kulturphilosophische und Weltanschauungsgebäude errichtet werden. Zweitens beruht diese Denkweise nicht auf der zufälligen Flachheit und dem Unvermögen des Denkens Einzelner, sondern sie hat ihre we-

¹ Lebenswert und Lebenswirkung der Dichtkunst in einem Volke, 1932. Unser Befreiungskampf und die deutsche Dichtkunst. Rede gehalten an deutschen Hochschulen im Frühjahr 1932. In: E. G. Kolbenheyer, Vorträge, Aufsätze, Reden. Darmstadt 1966.

sentlichen Gründe in der Seinsart des Menschen des 19. Jahrhunderts und der Neuzeit überhaupt. Wenn etwas mit dem viel mißbrauchten Titel ›liberalistisch‹ belegt werden kann und muß, dann ist es diese Denkweise. Denn sie stellt sich grundsätzlich und im Vorhinein aus dem, was sie meint und denkt, heraus, macht es zum bloßen Gegenstand ihres Meinens. Dichtung ist so eine unmittelbar antreffbare Erscheinung, die es unter anderem gibt und welche Erscheinung, wie jede andere, dann durch die ebenso gleichgültige Bestimmung als ›Ausdruckserscheinung‹ der dahinter brodelnden Seele aufgefaßt wird. Erscheinungen sind uns Ausdruck. Ausdruck ist auch das Bellen des Hundes. Diese Denkweise ist in sich der Vollzug einer ganz bestimmten Seinsweise des ›liberalen‹ Menschen. Sie hat sich bis auf den heutigen Tag in einer Unzahl von Abwandlungen und Gestalten in der Vorherrschaft gehalten, zumal sie leicht eingeht, niemanden angeht und bequem überall zu gebrauchen ist. So hat diese Vorstellungsweise z. B. bei den Kunsthistorikern und der Historie der Geistesgeschichte wahre Orgien gefeiert. Daß das Werk Nietzsches auch heute noch ganz der Mißdeutung anheimfällt, hat seinen wesentlichen Grund mit in der Herrschaft dieser Denkweise, um so mehr, als Nietzsches eigene Kraft und Kunst der kritischen Zergliederung von Kulturercheinungen solchem Denken Vorschub leistete und es scheinbar bestätigte. Es ist daher fast schon wie ein natürlicher Hang, dem folgend wir immer wieder in diese Denkweise zurückfallen. Weshalb auch unsere Bemühung nach Möglichkeit im voraus davor gesichert werden muß, im Sinne der genannten Denkweise mißdeutet zu werden.

Aber bis jetzt sagen wir nur immer verneinend, abweisend:
 1. Das Gedicht ist nicht das nur vorhandene sinn- und schönheitsbehaftete Sprachgebilde. 2. Dichtung ist nicht der seelische Vorgang der Anfertigung von Gedichten. 3. Dichtung ist nicht der sprachliche ›Ausdruck‹ seelischer Erlebnisse. Gedicht und Dichtung sind wohl all das eben Genannte auch, und doch

verfehlt diese Auffassung grundsätzlich das Wesen. Aber worin besteht nun das Wesen der Dichtung? Wann sagen wir das endlich positiv? Sagen läßt es sich nicht in einer Definition. Es muß erst erfahren werden. Aber diese Erfahrung freilich bedarf einer Anweisung.

b) Herkunft des Wortes ›dichten‹

›Dichten‹ – was meint das Wort eigentlich? Es kommt von ahd. *tihtôn*, und das hängt zusammen mit dem lateinischen *dictare*, welches eine verstärkte Form von *dicere* = sagen ist. *Dictare*: etwas wiederholt sagen, vorsagen, ›diktieren‹, etwas sprachlich aufsetzen, abfassen, sei es einen Aufsatz, einen Bericht, eine Abhandlung, eine Klage- oder Bittschrift, ein Lied oder was immer. All das heißt ›dichten‹, sprachlich abfassen. Erst seit dem 17. Jahrhundert ist das Wort ›dichten‹ eingeschränkt auf die Abfassung sprachlicher Gebilde, die wir ›poetische‹ nennen und seitdem ›Dichtungen‹. Zunächst hat das Dichten zu dem ›Poetischen‹ keinen ausgezeichneten Bezug. Wir können aus diesem Sprachgebrauch also nicht viel entnehmen. Wir kommen auch nicht weiter, wenn wir etwa fragen, was ›poetisch‹ heiße, um das poetische Dichten gegen das prosaische Dichten (Abfassen) auszugrenzen. ›Poetisch‹ kommt vom griechischen *ποιεῖν, ποίησις* – machen, herstellen von etwas. Es liegt in derselben Bedeutungsrichtung wie *tihtôn*, nur ist die Wortbedeutung noch allgemeiner. Auf diesem Wege kommen wir nicht zum Wissen um das Wesen des ›Dichterischen‹ und des ›Poetischen‹.

Trotzdem können wir uns einen Fingerzeig zunutze machen, der in der ursprünglichen Wortbedeutung von *tihtôn* – *dicere* liegt. Dieses Wort ist stammesgleich mit dem griechischen *δείκνυμι*. Das heißt zeigen, etwas sichtbar, etwas offenbar machen, und zwar nicht überhaupt, sondern auf dem Wege eines eigenen Weisens.

c) Dichten als Sagen in der Art des weisenden
Offenbarmachens

Dichten: ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens. Das sei keine ›Definition‹, sondern nur eine Hilfe, um das zu verstehen, was Hölderlin vom Dichten und vom Dichter sagt. Hölderlin sagt das in der größten Zeit seines eigentlichen Schaffens, in die unser Gedicht gehört, 1799 und in den folgenden Jahren, oft und vielfältig, ja ständig. Fast möchte man sagen: Die Dichtung und der Dichter ist die einzige Sorge seines Dichtens. Hölderlin ist da der *Dichter des Dichters*, so wie der dem Dichter zuinnerst verwandte Denker in seinem höchsten Schaffen denken und wissen will, ja wissen wollen muß, was Denken und wer der Denker sei. Solches Dichten über den Dichter und Denken über das Denken kann allerdings leere, unfruchtbare und unschöpferische Zergliederung seiner selbst sein, es kann aber auch der äußerste Gegensatz dazu sein. Das ist es bei Hölderlin. Was Hölderlin vom Dichter sagt, können wir jetzt nur erst von außen zur Kenntnis nehmen. Es sei nur behelfsmäßig und mit allen Vorbehalten auf einige Stellen hingewiesen, deren Auswahl ganz bestimmt wird von der Auslegung unseres Gedichtes »Germanien«. Die erste Stelle ist aus dem Gedicht »Wie wenn am Feiertage . . .« (IV, 153, V. 56 ff.):

Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblösstem Haupte zu stehen,
Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen.

Der Dichter zwingt und bannt die Blitze des Gottes ins Wort und stellt dieses blitzgeladene Wort in die Sprache seines Volkes. Der Dichter bearbeitet nicht seine seelischen Erlebnisse, sondern steht »unter Gottes Gewittern« – »mit entblösstem Haupte«, schutzlos preis- und von sich weggegeben. Dasein ist

nichts anderes als die *Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*. Wenn Hölderlin von der »Seele des Dichters«² spricht, dann ist das kein Sichumhertreiben in den eigenen seelischen Erlebnissen, nicht ein Erlebniszusammenhang irgendwo drinnen, sondern das äußerste Draußen der nackten Ausgesetztheit den Gewittern. Dazu hören wir die Stelle aus dem Brief an seinen Freund Böhlendorff vom 4. Dezember 1801, kurz vor der Abreise nach Bordeaux, von wo er ein halbes Jahr später als ein ›Geschlagener‹ in die Heimat zurückkehrte (V, 321):

»O Freund! Die Welt liegt heller vor mir, als sonst, und ernster da! es gefällt mir, wie es zugeht, es gefällt mir, wie wenn im Sommer ›der alte heilige Vater mit gelassener Hand aus röthlichen Wolken seegnende Blize schüttelt‹. Denn unter allem, was ich schauen kann von Gott, ist dieses Zeichen mir das auserkorene geworden. Sonst konnt ich jauchzen über eine neue Wahrheit, eine bessere Ansicht dess, das über uns und um uns ist, jezt fürcht ich, dass es mir nicht geh am Ende, wie dem alten Tantalus, dem mehr von den Göttern ward, als er verdauen konnte. Aber ich thue, was ich kann, und denke, wenn ich sehe, wenn ich auf meinem Wege auch dahin muss wie die andern, dass es gottlos ist und rasend, einen Weg zu suchen, der vor allem Anfall sicher wäre, und dass für den Tod kein Kraut gewachsen ist.«

d) Dichten als Aufnehmen der Winke der Götter und Weiterwinken in das Volk

Gewitter und Blitz sind die Sprache der Götter, und der Dichter ist der, der diese Sprache ohne Ausweichen auszuhalten, aufzufangen und in das Dasein des Volkes zu stellen hat. Wir bestimmten das Dichten in Anlehnung an die Grundbedeutung des Wortstammes als *ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens*. Das entspricht dem Charakter der Sprache

² Wie wenn am Feiertage . . . IV, 152, V. 44.

der Götter, wie Hölderlin sie im Wissen um eine alte Weisheit (vgl. S. 127) versteht. So sagt er im Gedicht »Rousseau« (IV, 135, V. 39 f.):

... und Winke sind
Von Alters her die Sprache der Götter.

Die Dichtung ist das Weiterwinken dieser Winke in das Volk, oder von diesem her gesehen, Dichtung ist: das Dasein des Volkes in den Bereich dieser Winke stellen, d. h. ein Zeigen, ein Weisen, in welcher Weisung die Götter offenbar werden, nicht als irgendetwas Gemeintes und Betrachtbares, sondern in ihrem Winken.

Schon im Alltäglichen ist der Wink ein anderes als das Zeichen, das Winken ein anderes als das Hinzeigen auf etwas, als das bloße Bemerkbarmachen von etwas. Der Winkende macht auch nicht bloß »sich« bemerkbar, etwa daß er an der und der Stelle steht und dort zu erreichen ist, sondern Winken ist z. B. beim Abschied das Festhalten in der Nähe bei wachsender Entfernung und ist umgekehrt bei der Ankunft das Offenbarmachen der noch waltenden Entfernung in der beglückenden Nähe. Die Götter winken aber einfach, indem sie *sind*. Aus der Entsprechung zu diesem Wesen des Winkens und seiner wesentlichen Abwandlungen müssen wir das Winken als Sprache der Götter verstehen und demzufolge die Dichtung als das in das Wort gehüllte Winken. Da ist nichts mehr vom »Ausdruck seelischer Erlebnisse«, sowenig wie von der anderen Mißdeutung der Dichtung. Danach ist der Gegenstand der Dichtung eben das irgendwie Gedichtete, sei es, daß das Wirkliche in der Einbildungskraft überflogen, sei es, daß das Wirkliche in dichterischer Verarbeitung wiedergegeben wird. Immer aber ist da die Dichtung gemeint als das Nicht-Wirkliche. Hölderlin sagt jedoch im letzten Vers des Gedichtes »Andenken« (IV, 63, V. 59):

Was bleibt aber, stiften die Dichter.

Dichtung ist Stiftung, erwirkende Gründung des Bleibenden. Der Dichter ist der Begründer des Seyns. Was wir so im Alltag das Wirkliche nennen, ist am Ende das Unwirkliche. Indem der Wink der Götter gleichsam in die Grundmauern der Sprache eines Volkes durch den Dichter hineingebaut wird, ohne daß vielleicht zunächst das Volk dies ahnt, wird im geschichtlichen Dasein des Volkes das Seyn gestiftet, in dieses Seyn eine Weisung und Angewiesenheit gelegt und in ihm hinterlegt. Dichtung — Ausdruck seelischer Erlebnisse? Wie weit weg ist das alles! Dichtung — Aushalten der Winke der Götter — Stiftung des Seyns.

e) Der alltägliche Anschein und das Sein der Dichtung

Und doch — was ist es schon, dieses Dichten und dieses Dasein eines Dichters, wenn wir es mit den handlichen Maßstäben des Alltags messen, mit seinen Anforderungen und Aufmachungen, seinem Streit und Hader, seiner Härte und Ungeduld, seiner Halbheit und Berechnung, ohne welches alles er nie sein kann, was er sein muß. Was ist dagegen das Dichten! Hölderlin wußte es und nennt es »diss unschuldigste aller Geschäfte« in einem Brief an die Mutter. Der Brief stammt nicht aus der Gymnasiastenzzeit, sondern aus den Tagen, in denen seine große Zeit begann. In diesem Brief vom Januar 1799, der fast gleichzeitig ist mit dem schon angeführten Brief an den Bruder, steht (III, 376 f.):

»Ich stimme ganz mit Ihnen darinn überein, liebste Mutter! dass es gut für mich seyn wird, wenn ich künftig das anspruchloseste Amt, das es für mich geben kann, mir zu eigen zu machen suche, vorzüglich auch darum, weil nun einmal die vielleicht unglückliche Neigung zur Poësie, der ich von Jugend auf mit redlichem Bemühn durch sogenannt gründlichere Beschäftigungen immer entgegen strebte, noch immer in mir ist und nach allen Erfahrungen, die ich an mir selber gemacht

habe, in mir bleiben wird, so lange ich lebe. Ich will nicht entscheiden, ob es Einbildung oder wahrer Naturtrieb ist. Aber ich weiss jetzt so viel, dass ich tiefen Unfrieden und Missmuth unter anderm auch dadurch in mich gebracht habe, dass ich Beschäftigungen, die meiner Natur weniger angemessen zu seyn schienen, z. B. die Philosophie, mit überwiegender Aufmerksamkeit und Anstrengung betrieb und das aus gutem Willen, weil ich vor dem Nahmen eines leeren Poëten mich fürchtete. Ich wusste lange nicht, warum das Studium der Philosophie, das sonst den hartnäckigen Fleiss, den es erfordert, mit Ruhe belohnt, warum es mich, je uneingeschränkter ich mich ihm hingab, nur immer um so friedensloser und selbst leidenschaftlich machte; und ich erkläre mir es jetzt daraus, dass ich mich in höherm Grade, als es nöthig war, von meiner eigenthümlichen Neigung entfernte, und mein Herz seufzte bei der unnatürlichen Arbeit, nach seinem lieben Geschäfte, wie die Schweizerhirten im Soldatenleben nach ihrem Thal und ihrer Heerde sich sehnen. Nennen Sie das keine Schwärmerie! Denn warum bin ich denn friedlich und gut, wie ein Kind, wenn ich ungestört mit süsser Musse diss unschuldigste aller Geschäfte treibe, das man freilich, und diss mit Recht, nur dann ehrt, wenn es meisterhaft ist, was das meine vielleicht auch aus dem Grunde noch lange nicht ist, weil ichs vom Knabenalter an niemals in eben dem Grade zu treiben wagte, wie manches andre, was ich vielleicht zu gutmüthig gewissenhaft meinen Verhältnissen und der Meinung der Menschen zu lieb trieb. Und doch erfordert jede Kunst ein ganzes Menschenleben, und der Schüler muss alles, was er lernt, in Beziehung auf sie lernen, wenn er die Anlage zu ihr entwickeln und nicht am Ende gar ersticken will.«

Hölderlins Briefe an die Mutter gehören noch mehr als seine anderen Briefe zu seinem Werk, obwohl er, ja weil er darin von diesem eigentlich schweigt und in liebender Scheu die Mutter schont. Auch da, wo er eigens von sich und seinem Tun

schreibt, spricht er immer in der Weise, wie es der Mutter zugänglich und verständlich ist. Ja, Hölderlin entfaltet gerade dort die größte Innigkeit, wo er aus dem ungeheuren Abstand seiner furchtbaren Berufung heraus zu ihr spricht. Wo er mit einer in den jeweiligen Grenzen jeweilig echten Zustimmung der Mutter folgt, versagt er sich doch zugleich im Letzten mit einer zarten Härte. Unsere Briefstelle ist in ihrem Anfang und Ende dafür ein deutlicher Beleg. So künden gerade diese Briefe an die Mutter in ihrer klaren Innigkeit die ungeheure Not seiner Berufung und das wahrhaft Heldische seines Daseins, weil sie es in einer einzigen Zartheit verhüllen.

Dichtung — »diss unschuldigste aller Geschäfte«, vom Alltag her gesehen. Dichtung — ein das Seyn stiftendes Stehen »unter Gottes Gewittern«, aus dem ursprünglichen Begreifen des Daseins des Dichters erfahren. Dichtung — sie ist beides: jener Anschein und dieses Sein. Jener alltägliche Anschein gehört zu ihr wie das Tal zum Berg. Hölderlins Dasein hat diesen äußersten Gegensatz des Scheins und des Seins in seiner weitesten Spannung auseinander- und das heißt mit der größten Innigkeit zusammen- und ausgehalten. Das zu wissen ist die allererste Vorbedingung, um überhaupt etwas von seinem — wie wir sagen — äußeren ›Lebensgang‹ zu begreifen, von seiner sogenannten Geisteskrankheit noch ganz zu schweigen. Weil dieser Anschein und dieses Sein zusammengehen, deshalb gibt es dem Anschein nach sehr viele Dichter, in Wahrheit aber nur ganz wenige. Es gibt beides: viele und wenige; entscheidend ist nur, daß wir unterscheiden können und um die rechten Maße für den eigentlichen Unterschied wissen, dessen sicher sind, wo die Grenzscheide verläuft.

f) Dichtung kein Verdienst, sondern Ausgesetztheit dem Seyn

Wenn Dichtung nicht als Ausdruckserscheinung von Kulturseelen und anderen Seelen zu verstehen ist, dann auch nicht als Kulturleistung des Menschen. Man kann sie zwar so auf-

fassen, so wie Sport und Industrie auch dergleichen Ausdruckserscheinungen und Leistungen sind und als solche beschrieben werden können. Faßt man Dichtung in erster Linie so und nur so, dann nimmt man sie als eines der Gemächte des Menschen, um deren Herstellung er sich verdient gemacht hat. Aber dahin, zu den Verdiensten und Kulturfortschritten, gehört die Dichtung für Hölderlin nicht, denn er sagt:

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt
Der Mensch auf dieser Erde.

(In lieblicher Bläue . . . , VI, 25, V. 32 f.)

Alles, was der Mensch werkt und wirkt, hat seine Notwendigkeit und ist »Voll Verdienst«. Doch — in herber Entgegensetzung dazu — das trifft alles nicht *sein Wohnen auf dieser Erde*, sein eigentliches Da-sein, denn dieses Seyn ist »dichterisch« und hat mit »Verdienst« und Kulturleistung und seelischen Ausdruckserscheinungen nichts zu tun. »dichterisch«, dichtungshaft — das ist hier Jenes, was das Seinsgefüge des Menschen als eines geschichtlichen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen von Grund aus trägt. »dichterisch« — das ist nicht so eine ›Façon‹, sich das Leben auch auszuschmücken, sondern ist Ausgesetztheit dem Seyn und als diese das Grundgeschehen des geschichtlichen Daseins des Menschen. Aus diesem dichterischen Wohnen können die Menschen und kann ein Volk allerdings ausgestoßen sein, aber auch dann noch *sind* die Menschen, *ist* ein Volk. Das deutet darauf hin, daß das geschichtliche Sein des Menschen von Zweideutigkeit durchsetzt wird, und zwar wesenhaft. Der Mensch ist und ist doch nicht. Es sieht so aus wie Seyn und ist es nicht. Und so auch die Dichtung.

»Voll Verdienst . . .« Hier muß allerdings noch verraten und zugestanden werden: Das Gedicht, daraus diese Stelle entnommen ist, stammt nicht etwa aus der Spätzeit des Schaffens des Dichters, sondern aus der Zeit, als er schon durch die Tübinger Nervenlinik hindurchgegangen war und als unheilbar bei

Schreinermeister Zimmer in Tübingen sein Stübchen bewohnte, aus der Zeit der ›Umnachtung‹. Also zählt das Gedicht nicht, so schließt der Normal- und Konfektionsmensch. Aber das ist hier ein Fehlschluß. Wir müssen andersherum sagen: Also ist das mit der Geisteskrankheit des Dichters eine eigene Sache. Masern sind Masern, und Magenkrebs ist Magenkrebs, wenn es da auch gewiß verschiedene Weisen gibt, wie einzelne Menschen damit fertig werden; aber die Krankheit als solche ist davon in wesentlichen Grenzen unabhängig. Das gilt auch von gewissen Arten der sogenannten Geisteskrankheit, aber nicht überall. Hier kann es darauf ankommen, wer der ist, der geisteskrank ist. Ein solcher Fall ist der ›Fall‹ Hölderlin. Wir hören jetzt das Gedicht »In lieblicher Bläue . . .« aus der Zeit der ›Umnachtung‹ (VI, 24 ff.):

In lieblicher Bläue blühet mit dem
 Metallenen Dache der Kirchthurm. Den
 Umschwebet Geschrei von Schwalben, den
 Umgiebt die rührendste Bläue. Die Sonne
 Gehet hoch darüber und färbet das Blech,
 Im Winde aber oben stille
 Krähet die Fahne. Wenn einer
 Unter der Gloke dann herabgeht, jene Treppen,
 Ein stilles Leben ist es, weil,
 Wenn abgesondert so sehr die Gestalt ist, die 10
 Bildsamkeit herauskommt dann des Menschen.
 Die Fenster, daraus die Glocken tönen, sind
 Wie Thore an Schönheit. Nemlich, weil
 Noch der Natur nach sind die Thore, haben diese
 Die Ähnlichkeit von Bäumen des Walds. Reinheit
 Aber ist auch Schönheit.
 Innen aus Verschiedenem entsteht ein ernster Geist.
 So sehr einfältig aber die Bilder, so sehr
 Heilig sind die, dass man wirklich
 Oft fürchtet, die zu beschreiben. Die Himmlischen aber, 20

Die immer gut sind, alles zumal, wie Reiche,
 Haben diese Tugend und Freude. Der Mensch
 Darf das nachahmen.
 Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch
 Aufschauen, und sagen: so
 Will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch
 Am Herzen, die Reine, dauert, misset
 Nicht unglücklich der Mensch sich
 Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott?
 30 Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses
 Glaub' ich eher. Der Menschen Maas ist's.
 Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt
 Der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner
 Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,
 Wenn ich so sagen könnte, als
 Der Mensch, der heisset ein Bild der Gottheit.

Giebt es auf Erden ein Maas? Es giebt [Welten
 Keines. Nemlich es hemmen den Donnergang nie die
 Des Schöpfers. Auch eine Blume ist schön, weil
 40 Sie blühet unter der Sonne. Es findet
 Das Aug' oft im Leben Wesen, die
 Viel schöner noch zu nennen wären
 Als die Blumen. O! ich weiss das wohl! Denn
 Zu bluten an Gestalt und Herz und ganz
 Nicht mehr zu seyn, gefällt das Gott?
 Die Seele aber, wie ich glaube, muss
 Rein bleiben, sonst reicht an das Mächtige
 Mit Fittigen der Adler mit lobendem Gesange
 Und der Stimme so vieler Vögel. Es ist
 50 Die Wesenheit, die Gestalt ist's.
 Du schönes Bächlein, du scheinst rührend,
 Indem du rollest so klar, wie das
 Auge der Gottheit, durch die Milchstrasse.
 Ich kenne dich wohl, aber Thränen quillen

Aus dem Auge. Ein heiteres Leben seh' ich
 In den Gestalten mich umblühen der Schöpfung, weil
 Ich es nicht unbillig vergleiche den einsamen Tauben
 Auf dem Kirchhof. Das Lachen aber
 Scheint mich zu grämen der Menschen,
 Nemlich ich hab' ein Herz. 60
 Möcht' ich ein Komet seyn? Ich glaube. Denn sie haben
 Die Schnelligkeit der Vögel; sie blühen an Feuer
 Und sind wie Kinder an Reinheit. Grösseres zu wünschen,
 Kann nicht des Menschen Natur sich vermessen.
 Der Tugend Heiterkeit verdient auch gelobt zu werden
 Vom ernstesten Geiste, der zwischen
 Den drei Säulen wehet des Gartens.
 Eine schöne Jungfrau muss das Haupt umkränzen
 Mit Myrthenblumen, weil sie einfach ist
 Ihrem Wesen nach und ihrem Gefühl. 70
 Myrthen aber giebt es in Griechenland.

Wenn einer in den Spiegel siehet, ein Mann, und
 Siehet darinn sein Bild, wie abgemahlt; es gleicht
 Dem Manne, Augen hat des Menschen Bild, hingegen
 Licht der Mond. Der König Oedipus hat ein
 Auge zuviel vielleicht. Diese Leiden dieses
 Mannes, sie scheinen unbeschreiblich,
 Unausprechlich, unausdrücklich. Wenn das Schauspiel
 Ein solches darstellt, kommt's daher. Wie
 Ist mir's aber, gedenk' ich deiner jezt? 80
 Wie Bäche reissst das Ende von Etwas mich dahin,
 Welches sich wie Asien ausdehnet. Natürlich
 Dieses Leiden, das hat Oedipus. Natürlich ist's darum.
 Hat auch Herkules gelitten?
 Wohl. die Dioskuren in ihrer Freundschaft haben die
 Nicht Leiden auch getragen? Nemlich
 Wie Hercules mit Gott zu streiten, das ist Leiden. Und
 Die Unsterblichkeit im Neide dieses Lebens,

90 Diese zu theilen, ist ein Leiden auch.
 Doch das ist auch ein Leiden, wenn
 Mit Sommerfleken ist bedekt ein Mensch,
 Mit manchen Fleken ganz überdekt zu seyn! Das
 Thut die schöne Sonne: nemlich
 Die ziehet alles auf. Die Jünglinge führt die Bahn sie
 Mit Reizen ihrer Stralen wie mit Rosen.
 Die Leiden scheinen so, die Oedipus getragen, als wie
 Ein armer Mann klagt, dass ihm etwas fehle.
 Sohn Laios, armer Fremdling in Griechenland!
 Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.

Vgl. Hölderlins »Anmerkungen zum Ödipus« (V, 180):

»Weil solche Menschen in gewaltsamen Verhältnissen stehn, spricht auch ihre Sprache, beinahe nach Furienart, in gewalt-samerem Zusammenhange.«

Dieses Wort ersetzt alles, was bis heute zur Erklärung über die Tragödie des Sophokles geschrieben wurde, sofern es die eigentliche Auslegung angehen soll. Wir gehen auf diese Stelle später ein (S. 65 f.).

g) Dichterisches und denkerisches Sagen

Wenn aber so die Dichtung und das Dichterische mit dem Grundgeschehen des geschichtlichen Daseins des Menschen dasselbe ist — harmlos und furchtbar in einem — und wenn Dichtung ein *Sagen* — *Sprache* ist, wie steht es dann mit der Sprache? Wir können diese Frage hier noch nicht aufnehmen. Aber das eine ist gewiß: Wenn Dichtung das Harmloseste und das Furchtbare zumal ist, mithin zweideutig und mehrdeutig, dann muß auch das dichterische Sagen so sein. Der Mensch kann diese Harmlosigkeit für das einzig Ernste nehmen. Er kann aber auch das Furchtbare nur als Spiel seelischer Exzesse mißbrauchen. Das dichterische Sagen nimmt sich aus wie ein

Hersagen, das wir nachsagen. Unmittelbar in derselben Art und aus derselben Ebene, wie wir eben mit dem Nachbarn sprechen, so sagen und hören wir das Gedicht mit. Und doch ist dieses Sagen am Ende und im Grunde ein ganz anderes.

Wie mit dem *dichterischen* Sagen ist es entsprechend — nicht gleich — auch mit dem *denkerischen* Sagen der Philosophie. In einer wirklichen philosophischen Vorlesung z. B. kommt es nicht eigentlich darauf an, was unmittelbar gesagt wird, sondern auf das, was in diesem Sagen erschwiegen wird. Deshalb kann man zwar philosophische Vorlesungen ohne weiteres hören und nachschreiben und kann sich dabei doch ständig *verhören* — und das nicht in dem zufälligen Sinne, daß einzelne Worte und Begriffe unrichtig aufgefaßt werden, sondern in dem grundsätzlichen Sinne eines wesentlichen Verhörens, daß einer nie merkt, wovon und zu wem eigentlich gesprochen wird.

In den Wissenschaften dagegen und sonst kommt es auf das unmittelbare Auffassen des Gesagten an. Freilich, um im Sagen zugleich das Wesentliche zu erschweigen, dazu kann man nicht Beliebiges verworren daherreden, sondern dieses Sagen verlangt von der Philosophie eine Strenge des Denkens und des Begriffes, wie sie die Wissenschaften nie erreichen und auch nicht brauchen. So kann z. B. irgendwo und irgendwann die vielleicht philosophische Aussage gemacht werden: Das Entscheidende in der Philosophie und der Wissenschaft — der nur angewandten Philosophie — besteht im Fragen, im Standhalten in der Frage. Darauf erwidert ›man‹: Das Fragen? Nicht doch! Das Entscheidende ist doch die Antwort. Das versteht jeder Spießbürger, und weil er es versteht, deshalb ist es richtig, und das Ganze nennt sich dann ›volksverbundene Wissenschaft‹. Wenn eine solche Verwüstung alles eigentlichen Denkens keine Weiterungen hätte, wäre alles in der Ordnung. Denn über jenes Mißverständnis und seine Unvermeidlichkeit kann sich nur der wundern und gar aufregen, der das Eigentliche nicht versteht. Verwunderung und gar Entsetzen ist hier

genausowenig am Platze, wie wenn etwa jemand angesichts eines stattlichen Bauernhofes sich darüber aufhalten wollte, daß der Hof auch eine ganz ansehnliche Mistgrube neben sich hat. Was wäre er ohne den Mist!

Sagen und Sagen ist nicht dasselbe. Ein Gedicht nachsprechen und sogar auswendig hersagen können, heißt noch nicht, die Dichtung dichterisch mitsagen. So werden wir gut daran tun, das Gedicht »Germanien« noch einmal und noch öfter zu sagen.

§ 5. Die Frage nach dem ›Wir‹ im Wirbel des Gesprächs

a) Das ›Ich‹ in der Absage an die alten Götter

Also sagen wir das Gedicht »Germanien« wieder:

Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,

Wer spricht denn da? Das ist eigentlich eine höchst überflüssige Frage, denn wer soll in einem Gedicht anders sprechen als sein sogenannter Verfasser? Überdies heißt es doch gleich:

Sie darf ich ja nicht rufen mehr, (V. 3)

. . . doch will ich bei ihm bleiben, (V. 11)

Nichts läugnen will ich hier und nichts erbitten. (V. 19)

Wer ist dieses ›ich‹? Hölderlin? Als Verfasser des Gedichtes — ja, sofern der Verfasser das ganze Gedicht als Sprachgebilde zur Sprache bringt. Das Gedicht als Ganzes ist Sprache und spricht. Gewiß, — das gilt von jedem Gedicht, und doch sind hier Unterschiede. Das große Gedicht »Brod und Wein«, 1801, beginnt (IV, 119):

Rings um ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete Gasse,

Hier spricht auch das Gedicht und in gewissem Sinne Hölderlin als Verfasser. Aber eigentlich spricht da niemand, sondern:

die Stadt ruhet ringsum, und die erleuchtete Gasse wird still. Hier ist alles ruhig und still. In unserem Gedicht »Germanien« aber läßt die Sprache des Gedichtes eigens jemanden sprechen, und zwar in der Ichrede. Aber das nicht so, als würde das ganze Gedicht von diesem ›ich‹ in der Ichrede gesprochen, im Gegenteil: mit V. 19 spricht das Ich zum letzten Mal. Dieses Ich hat in seinem Sagen den alten Göttern abgesagt, und nur die Sage von ihnen »dämmert jezt uns Zweifelnden um das Haupt« (V. 26).

b) Das ›Wir‹, der Mann und der Adler.
Das Sprechen von der Sprache

Und keiner weiss, wie ihm geschieht. Er fühlt
Die Schatten derer, so gewesen sind,

(V. 27 f.)

Das Ich ist zum Wir geworden. Keiner von uns weiß, — jeder fühlt den Schatten.

Denn die da kommen sollen, drängen uns,

(V. 30)

Das Gedicht, das in der Ichrede begann, bringt jetzt, nicht mehr in der Ichrede sprechend, *uns zur Sprache*, wie wir das Heraufdämmern der neuen, uns drängenden Götter erwarten. Aber alsbald sind wir auch schon nicht mehr in der Sprache, sondern (V. 33 ff.):

Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind
Weitoffen um prophetische Berge,
Dass schauen mag bis in den Orient
Der Mann . . .

»Der Mann«. Wer ist dieser Mann? Er schaut bis in den Orient, und von dorthier bis zu ihm begeben der Wandlung

gen viele: Indus, Parnassos, Italia, Alpen. An unsere Stelle ist erwartend, schauend »Der Mann« getreten. Der Mann schaut den Adler und hört ihn laut rufen (V. 60) und sagen (V. 62 ff.):

„Du bist es, auserwählt
 „Allliebend und ein schweres Glück
 „Bist du zu tragen stark geworden.

Von hier ab bis zum Ende des Gedichtes spricht der Adler, und der Mann hört. Wovon spricht der Adler? Von der Sprache (V. 69 ff.):

... Ich miskannte dich nicht,
 Und heimlich, da du träumtest, liess ich
 Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen,
 Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam.
 Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch
 Glückseelige! mit den Strömen und sie quillen unerschöpflich
 In die Gegenden all.

Der Adler spricht vom einsamen Sprechen des Mädchens und von der »Fülle der goldenen Worte«, die es in solcher einsamen Rede aussandte. Aber er spricht zu ihr nicht nur von der ihr geschenkten Sprache und deren einsamer Rede, sondern ruft sie auf zum Reden (V. 81 ff.):

O trinke Morgenlüfte,
 Biss dass du offen bist,
 Und nenne, was vor Augen dir ist,
 Nicht länger darf Geheimniss mehr
 Das Ungesprochene bleiben,

Allein – (V. 95 f.) »... ungesprochen auch ... muss es [das Wahre] bleiben«. Also nennen soll sie und doch ungesprochen lassen. Schliesslich sagt der Adler noch, wen das Mädchen nennen soll (V. 97 f.):

O nenne Tochter du der heiligen Erd'!
Einmal die Mutter.

und wie es die Mutter nennen soll. Das Gedicht ist Sprache. Aber wer spricht nun eigentlich im Gedicht? Der Verfasser, das Ich, wir, der Mann, der Adler. Sie sprechen von der Sprache, die nennen (sprechen) soll und im Nennen doch ungesprochen lassen soll.

Wenn wir den eben gegebenen Hinweisen auch nur ungefähr gefolgt sind, ohne bereits den eigentlichen Zusammenhang des Gewiesenen zu ›begreifen‹, dann wird klar, wie weit wir jetzt schon davon abgekommen sind, hier den Inhalt eines Gesagten zu berichten. Denn dieses Sagen ist ein vielfältiges. Es verwandelt sich das Sagende in ein Gesagtes und umgekehrt dieses in jenes, ein Sagen vom Sagen. Es dreht sich alles, so daß »keiner weiss, wie ihm geschieht« (V. 27). Das Gedicht ist jetzt schon kein ebener Text mehr, mit einem ebenso platten ›Sinn‹ behaftet, sondern dieses Sprachgefüge ist in sich ein *Wirbel*, der uns irgendwohin reißt. Nicht allmählich, sondern der Fortriß setzt mit dem Beginn hart und plötzlich ein: »Nicht sie . . .« und kommt zu einer geheimnisvollen Ruhe am Ende in dem:

Und wehrlos Rath giebst rings
Den Königen und den Völkern.

Doch wohin reißt uns dieser Wirbel? In das Sprechen, dessen Sprachgefüge das Gedicht ist. Was ist das für ein Sprechen, wer spricht zu wem mit wem worüber? In ein Gespräch sind wir hineingerissen, das die Sprache zur Sprache bringt, und zwar nicht als etwas Beliebiges und Beiläufiges, sondern als den Auftrag an das Mädchen, an Germanien, »O nenne Tochter du . . .«; eigentlicher: um das Nennen und Sagen geht es. Ist dieser Wirbel, der uns in das Gespräch reißt, etwas anderes als das Gespräch selbst oder dasselbe? Ist dieser Wirbel die Dichtung, die wir suchen? Dann ist diese überhaupt nichts,

was wir finden, indem wir es antreffen als Vorhandenes. Wir fassen den Wirbel des Gesprächs nicht, wenn wir ihn nur begafften, statt in seine Bewegung einzugehen. Aber wie das? Nun, das erste wird sein, daß wir überhaupt zu gehen beginnen, daß wir aus unserer geruhsamen Lage des Betrachters heraustreten. Diese Lage muß erschüttert werden, damit unser Lesen gar nicht mehr die Ruhelage eines gleichmäßigen Ablesens eines Textes behalten kann. Diese Haltung ist bereits erschüttert, wenn wir jetzt im Sinne der gegebenen Hinweise lesen und die verschiedenen Strophenanfänge beachten.

c) Die Strophenanfänge

Jeder Strophenanfang ist ein anderer, nicht etwa nur inhaltlich, daß es je andere Worte sind, die etwas anderes bedeuten, sondern die Weise und die Stufe des Sagens und des Sagers ist anders.

I. »Nicht sie . . . / Sie darf ich ja nicht rufen mehr,« Absage in der Ichrede.

II. »Entflohene Götter!« Vorher Absage, jetzt wieder Anruf und zugleich Zurücktreten des ›ich‹ im Wechsel zum ›wir‹.

III. »Schon grünet ja . . .« Gesagt ist, was wir schauen, aber in dieser Strophe der Wandel zum »Mann« als dem, der schaut, dem Adler folgt und ihn hört.

IV. »Die Priesterin, die stillste Tochter Gottes,« sieht er den Adler suchen. Zugleich in der Strophe der Wandel zum Rufen des Adlers.

V. »Seit damals, da im Walde versteckt . . .« Das Sagen des Adlers, und zwar von der Sprache und der schweigenden Rede des Mädchens.

VI. »O trinke Morgenlüfte . . . / Und nenne . . .« Jetzt der sagende Aufruf zum Sagen, aber zu solchem, das ungesprochen lassen soll.

VII. »O nenne Tochter du . . .« Das weisende Vorsagen dessen, was ungesagt gesagt werden soll.

Dieser Hinweis auf die Strophenanfänge gibt fürs erste scheinbar nur eine äußere Leitfadenweisung zum veränderten Lesen bzw. Hören, ein Hinzeigen darauf, wie jede Strophe im Wirbel der Dichtung sich an einer anderen Stelle des Wirbels dreht. Genauer: Da der Wirbel nicht vorher, an sich ist, schafft jede Strophe in dieser Wandlung, in dieser Drehung den Wirbel erst und seine verschiedenen Stellen, wenn man überhaupt von ›Stellen‹ in einem Wirbel sprechen kann.

d) Der Bezug des heutigen Menschen zu den
Griechen und ihren Göttern

Zwar wird auch jetzt noch – und in gewissem Sinne ständig und unaufhebbar – die anfängliche Begegnungsweise des Gedichtes als eines vorhandenen Lesestücks sich durchhalten. Aber andererseits können wir dem Beginn des Gedichtes und seinem Fortriß jetzt auch nicht mehr bedingungslos ausweichen. »Nicht sie, die Seeligen . . .« Dieses »Nicht« reißt uns an einen bestimmten Standort, von dem aus wir zugleich ein Nein, eine Abwendung vollziehen sollen. Warum sollen wir aber diesem »Nicht sie . . .« nicht ausweichen können? Warum sollen wir uns dem Mitsagen dieses »Nicht« nicht versagen können? Nicht sie, die alten Götter . . . Müssen wir überhaupt erst noch ausweichen? Dieses Wort spricht ja an uns vorbei, trifft uns gar nicht mehr, paßt nicht mehr auf uns. Mit den alten Göttern sind wir doch längst fertig. Was gehen uns etwa noch die Griechen an? Der alte und echte Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts ist ohnedies tot. Der zweite, der Neuhumanismus von Winckelmann und Herder, von Goethe und Schiller, ist nur noch Bildungssache und kaum dieses. Was dann in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts noch folgte, hat Nietzsche schon um das Jahr 1870 in seinen Basler Vorträgen über die Zukunft unserer Bildungsanstalten in seiner Bodenlosigkeit und Leere entlarvt. Was jetzt noch als dritter Humanismus da und dort aufflackern möchte, ist kraftlose Lieb-

haberei Einzelner und Flucht vor dem Heutigen. Was sollen uns noch die Griechen, wo wir dabei sind, künftig auch ihre ohnehin praktisch nutzlose Sprache nicht mehr zu lernen!

Für uns kommt also diese Absage Hölderlins zu spät. Für seine Zeit mag sie einen Sinn gehabt haben. Man denke an die damalige Wiederbelebung des klassischen Altertums. Für Hölderlin im besonderen mag diese Absage von großer Tragweite und Schwere gewesen sein. Man denke an die ›Griechenschwärmerei‹, von der der ganze »Hyperion« getragen und geleitet ist. Man denke vollends an die harten Worte über die Deutschen gegen Ende des »Hyperion« (II, 282 ff.). So mag Hölderlin jetzt – es sind kaum anderthalb Jahre später – sich besonders gedrängt fühlen, jene Strafrede gegen die Deutschen wieder gutzumachen. Zu den Deutschen zurück und von den Griechen weg! Das aber ist seine persönliche Sache. Für uns Heutige jedoch bleibt dieses »Nicht sie, die Seeligen . . .« ohne Gehalt, und womit wir nicht mehr beladen sind, das brauchen wir auch nicht erst abzuschütteln. Dieses »Nicht sie . . .« spricht bei uns nicht mehr an. Wie soll dann aber von da noch ein Fortriß in den Wirbel der Dichtung des Gedichtes ausgehen? Ja, bleibt am Ende nicht das ganze Gedicht ohne ›Leben‹ für uns? Und für Hölderlin nur ein Zeichen seiner Ruhelosigkeit, jener Unbeständigkeit, die ja, wie bekannt, für nervös überreizte Menschen kennzeichnend ist?

Diese Fragen sind offenbar gerade dann nicht gleichgültig für uns, wenn uns da zugemutet wird, über das Gedicht hinaus zu seiner Dichtung als dem Wesentlichen vorzudringen.

e) Die Frage ›wer sind wir?‹

Doch wenn wir so nachdrücklich zu verstehen geben, daß dieses »Nicht sie . . .« für uns nicht mehr paßt, dann muß die Zwischenfrage gestellt werden: Mit welchem Recht machen wir uns zum Maßstab dessen, was das Gedicht zu sagen hat? Antwort: Weil wir doch in den Machtbereich der Dichtung

eingehen sollen. Aber wissen wir denn, *wer wir sind*? Wenn wir das nicht wissen, wissen wir zum mindesten, woher wir für uns die begründete Antwort auf diese Frage, wer wir sind, nehmen? Wenn wir auch das nicht einmal wissen, wissen wir dann doch, wie wir diese Frage, wer wir sind, zu fragen haben, damit sie uns in den Umkreis einer zureichenden Antwort führt? Doch wenn wir sogar nicht einmal für das Fragen dieser Frage ein Leitseil und ein Richtmaß haben, wie wollen wir dann so kurzerhand entscheiden, daß jenes »Nicht sie . . .« für uns nicht mehr passe?

§ 6. Die Bestimmung des ›Wir‹ aus dem
Horizont der Frage nach der Zeit

a) Die berechenbare Zeit des Einzelnen und die
ursprüngliche Zeit der Völker

Da ist es doch ratsamer, zunächst einmal auf den Dichter zu hören, was er von uns sagt: » . . . keiner [von uns] weiss, wie ihm geschieht« (V. 27). Aber dieses ›uns‹ und dieses ›wir‹, von denen da der Dichter spricht, das sind doch die Damaligen, die Deutschen um 1801. Oder gehören die von 1934 auch dazu? Oder meint Hölderlin die Deutschen von 1980? Oder gar jene, die ohne Jahreszahl sind? Nach welcher Zeitrechnung wird denn hier gerechnet, und welche Zeit ist in der Dichtung? In jenem anderen Gedicht, das nicht viel früher entstand als »Germanien« und das überschrieben ist »An die Deutschen«, sagt der Dichter (IV, 133, V. 41 ff.):

Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,
Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
Doch die Jahre der Völker,
Sah ein sterbliches Auge sie?

Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit
 Sich die sehrende schwingt, trauernd verweilest du
 Dann am kalten Gestade
 Bei den Deinen und kennst sie nie.

Vgl. den Beginn des Gedichtes »Rousseau« (IV, 134):

Zu eng begrenzt ist unsere Tageszeit
 Wir sind und sehn und staunen, schon Abend ists,
 Wir schlafen und vorüberziehn wie
 Sterne die Jahre der Völker alle.

Die Zeit der Jahreszahlen des kurzen Daseins des Einzelnen ist übersehbar. Wir können diese Zeit berechnen und zwischen die Zahlen des Geburts- und Todesdatums stecken. Aber die Zeit der Jahre der Völker ist uns verborgen. Wenn aber einer sich über die eigene Zeit und ihr berechenbares Heutiges hinausschwingt, hinausschwingen und ins Freie kommen muß wie der Dichter, dann muß er andererseits sich wieder denen entfremden, denen er in seiner Lebenszeit zugehört. Er kennt die Seinen nie und ist selbst ihnen ein Ärgernis. Für die eigene Zeit die wahre Zeit erfragend, stellt er sich aus der Zeit des jeweils Heutigen heraus.

Unsere eigentliche geschichtliche Zeit kennen wir nicht. Die Weltstunde unseres Volkes ist uns verborgen. Wir wissen nicht, wer wir sind, wenn wir nach unserem Sein, dem eigentlich zeitlichen, fragen. Dann erweist es sich aber als eine eitle Voreiligkeit, wenn wir stracks erklären: Der Absage an die ›alten Götter‹ sind wir längst enthoben. Denn die feststellbare Tatsache, daß wir Heutigen den Humanismus bejahen oder auch nicht mehr bejahen, ist schon deshalb, auf die eigentliche Weltzeit gesehen, gleichgültig, weil ja auch, gesetzt daß wir den antiken Humanismus in irgendeiner Weise pflegten, damit noch nicht im geringsten verbürgt ist, daß wir uns an die alten Götter binden. Diese können dabei ruhig Gegenstände gelehrter Beschäftigung bleiben. Umgekehrt kann aber auch,

selbst wenn wir die Griechen nicht im gelehrten und bildungs-
haften Gedächtnis haben, eine Bindung an die alten Götter da
sein. Die Entscheidung darüber fällt jedoch nicht durch eine
wissenschaftliche Feststellung über den Stand des Nachlebens
der Antike in der heutigen Gegenwart oder gar durch die Be-
urteilung des Zustandes unserer heutigen Gymnasien. Dann
haben wir auch nicht die Befugnis, lediglich aufgrund unseres
vermeintlichen Besserwissens und unserer kleinen Schlauheit
uns dem Mitsagen des Wortes des Dichters zu versagen. Dann
reißt uns dieses abgerissene, harte »Nicht sie . . .« eben doch
in den Wirbel eines Gesprächs, in dem die Weltzeit der Völker
und unsere Weltstunde zur Sprache kommt. Dieses »Nicht
sie . . .«, womit unser Gedicht anhebt, ist eine Zeitentschei-
dung im Sinne der *ursprünglichen Zeit* der Völker.

b) Die geschichtliche Zeit der Völker als
die Zeit der Schaffenden

Wenn wir daher dieses »Nicht sie . . .« und alles Folgende, das
mit ihm eröffnet wird, auch nur ahnend mitsagen wollen,
müssen wir einiges von dem ahnen, was der Dichter von dieser
Zeit sagt. Hier zu Beginn kann es sich aber nur um einige
scheinbar verstreute Hinweise handeln, die wir wiederum be-
helfsmäßig geben und mit allen Vorbehalten, denen ein sol-
ches Verfahren nach früher Gesagtem (Einleitung) unterste-
hen muß.

Wir hörten schon (S. 20 ff.), daß das geschichtliche Dasein
der Völker, Aufgang, Höhe und Untergang, aus der Dichtung
entspringt und aus dieser das eigentliche Wissen im Sinne der
Philosophie und aus beiden die Erwirkung des Daseins eines
Volkes als eines Volkes durch den Staat — die Politik. Diese
ursprüngliche, geschichtliche Zeit der Völker ist daher die Zeit
der Dichter, Denker und Staatsschöpfer, d. h. derer, die eigent-
lich das geschichtliche Dasein eines Volkes gründen und be-
gründen. Sie sind die eigentlich Schaffenden. Von dieser Zeit

sagt der Dichter in dem Gedicht »Der Mutter Erde« (IV, 156, V. 63 ff.):

Und die Zeiten des Schaffenden sind
Wie Gebirg, das hochaufwoogend
Von Meer zu Meer
Hinziehet über die Erde,

Die Zeiten der Schaffenden – hochaufwogendes Gebirg, die Gipfel der Berge, die einsam hineinstehen in den Äther, und das heißt in den Bereich des Göttlichen. Diese Zeiten der Schaffenden ragen heraus über das bloße Nacheinander der eiligen Tage in der Flachheit des Alltäglichen und sind doch kein starres, zeitloses Darüberhinaus, sondern Zeiten aufwogend über die Erde hin, eigenes Fluten und eigenes Gesetz. In einem anderen großen Gedicht, das mit »Germanien« innig zusammengehört, »Patmos« (drei Fassungen, IV, erste 190, zweite 199, dritte 227), spricht der Dichter ausdrücklich von den »Gipfeln der Zeit« (V. 9 ff.):

Drum, da gehäuft sind rings [um Klarheit⁸]
Die Gipfel der Zeit
Und die Liebsten nahe wohnen [ermattend²] auf
Getrenntesten Bergen . . .

»Drum, da gehäuft sind rings / Die Gipfel der Zeit . . .« Diese Gipfel sind sich ganz nahe und so auch die Schaffenden, die auf ihnen wohnen müssen, wo jeder je seine Bestimmung zum Austrag bringt und von daher die Anderen auf den anderen Gipfeln von Grund aus versteht. Und doch – in dieser Nähe sind sie gerade am getrenntesten durch die Abgründe zwischen den Bergen, an denen jeder steht. Ihre Nähe ist der Abgrund, während dagegen im Flachen und Platten alles weit auseinanderlaufen und zerstreut sein mag; es braucht sich nicht nahe zu sein und findet sich doch leicht und immer zusammen, jeder zu jedem und viele zueinander. Die Zeit der Schaffenden und Völker ist abgründig zerklüftet, nicht die allgemeine

Fahrstraße, über die jeder hinweg- und alle aneinander vorbeirasen können. Jene Zeit der Gipfel aber, jenes Wogen der getrenntesten Nähe der abgründigen Höhen ahnt nur, wer ist wie der Hirt, der nichts kennt als den steinigen Pfad und den Quell, die Matten und die Wolken, die Sonne und das Gewitter.

c) Textfrage: verschiedene Fassungen von »Patmos«

Hier ist erneut Gelegenheit, auf die Textfrage hinzuweisen und auf die Änderungen in den verschiedenen Fassungen einzugehen. Man nennt das sonst ›philologischen Kleinkram‹. Das gibt es, aber nicht bei einem Werk wie dem Hölderlinschen, und vor allem dann nicht, wenn wir nicht bei einer bloßen Verzeichnung der Änderungen stehen bleiben. Hier ist das Ringen um jedes Wort ein Fingerzeig für das Verstehen der Dichtung. Jedes neu gestaltete und gesetzte Wort hebt oft das ganze Werk in eine neue Stufe seiner inneren Gediegenheit, noch ganz anders als ein entscheidender Meißelhieb des Bildhauers. ›Ästhetische Feinheiten‹? Auch damit hat der Hinweis auf solche Änderungen nichts zu tun, sowenig wie mit einer leeren Neugier, die dem Dichter in die Werkstatt schauen möchte, um zu erfahren, wie es gemacht wird.

Achten wir auf die Änderungen im einzelnen. Die zweite Fassung bringt das »ermattend«. Die Schaffenden sind auf die Gipfel gestellt, mit ihrer Bestimmung begnadet und mit den Kräften des Schaffens – und doch »ermattend« auf getrenntesten Bergen. Sie bleiben zurück in höchster Einsamkeit, nicht im Sinne des bloßen Nichtkönnens einer mittleren Begabung, sondern im Sinne des Scheiterns im Vollzug der allein zu übernehmenden höchsten Bestimmung. Durch die Einführung dieses Gegensatzes – oben auf den Gipfeln sich nahe und doch ermattend ohne Hilfe – steigert der Dichter die Einzigartigkeit der Schaffenden und ihrer Zeiten; und dieser gesteigerte Gegensatz wird in der dritten Fassung noch einmal gesteigert

durch die Einfügung von »um Klarheit«. Trotz der höchsten Klarheit und der reinsten Sicht ein ermattendes Wohnen, ein scheiterndes Seyn. Gerade die Unterschiede der drei Fassungen bringen die Richtung des dichterischen Sagens zur Abhebung und sind daher für die Bewältigung der Dichtung von unschätzbare Bedeutung. Wir werden in dieser Hinsicht noch ganze Dichtungen zu verfolgen haben. Vgl. auch den Anfang von »Patmos« (IV, 190, 199, 227):

Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
(1. und 2. Fassung)

Voll Güt' ist; keiner aber fasset
Allein Gott.
(3. Fassung)

d) Zwei Begriffe der Ewigkeit

Dieses einsame vertrauteste Aufgipfeln der Zeiten der Völker und jener Schaffenden ist aber für Hölderlin gleichwohl nicht ein unmittelbares Hinüberwogen in ein Zeitloses oder Überzeitliches, ein Ewiges in diesem Sinne. Zwar sind die da oben auf den fernsten, höchsten Gipfeln der Zeit am härtesten ausgesetzt den Blitzen der Götter, aber der Gott selbst ist »Zeit«. Hölderlin spricht in den »Anmerkungen zum Ödipus« vom Gott, der »nichts als Zeit ist« (V, 181).

Sonst pflegt man die Götter und das Göttliche außerhalb der Zeit zu setzen und als das Ewige anzusprechen. Auch Hölderlin spricht von der »Ewigkeit«¹. Allein, die Bestimmung der Ewigkeit ist nichts an sich, sondern die Vorstellung von dem, was wir Ewigkeit nennen, und der Begriff bestimmen sich je nach der leitenden Vorstellung von der Zeit. Allgemein bekannt sind zwei Begriffe der Ewigkeit: 1. als sempiternitas

¹ Bruchstück 4, O Mutter Erde! IV, 239.

– das fortgesetzte Weitergehen der Zeit, unaufhörliches Und-sowweiter, nie ein letztes Jetzt; 2. als aeternitas – das nunc stans, das stehende Jetzt, immerwährende Gegenwart. Beide Begriffe entspringen dem antiken bzw. christlichen Denken und finden sich dort wieder, wo seitdem die Ewigkeit am reichsten und tiefsten gedacht wurde, in der Philosophie Hegels. Was dann noch nachfolgt, ist schlechte Nachahmung.

Aber diese beiden Ewigkeitsbegriffe entspringen auch einer bestimmten Erfahrung der Zeit, nämlich der Zeit als des *reinen Vergehens des Jetzt im Nacheinander*. Erstens ist Zeit das Nie-Aufhören des Nacheinander des Jetzt. Zweitens ist sie das vorgängige Stehenbleiben eines umfassenden Jetzt. Jener Zeitbegriff aber faßt weder das Wesen der Zeit, noch trifft der von ihm ganz abhängige Ewigkeitsbegriff das Wesen der Ewigkeit, soweit wir das überhaupt zu denken vermögen. Vollends sind diese Vorstellungen unzureichend, um Hölderlins dichterische Erfahrung der Zeit denkerisch zu bewältigen.

e) Die wesenhaft lange Zeit

Für Hölderlin sind die Götter »nichts als Zeit«, und »das Himmlische ist schnell vergänglich«². In diese Zeit der Götter ragen hinein die Gipfel der Zeit als die Zeiten der Völker. Diese Zeiten haben ihre eigenen Maße.

... Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.

(Mnemosyne, IV, 225, V. 17 ff.)

Welche Zeit ist lang? »Die Zeit« des Alltags und die Zeit auf den Gipfeln, aber je in verschiedener Weise. Die alltägliche Zeit ist »Lang« in der Langeweile, wo die Zeit uns hinhält und dabei leer läßt, wo wir hastig und wahllos solches beizer-

² Versöhnender, der du nimmergeglaubt . . . , IV, 163 f., V. 49 f.

ren, was die lange Zeit vertreibt oder kurzweilig macht. Die Zeit der Gipfel ist lang, weil auf den Gipfeln ein unausgesetztes Warten und Harren *auf das Ereignis* herrscht, keine Langeweile und keine Kurzweil. Die Zeit wird da nicht vertrieben oder gar totgeschlagen, sondern ihre Dauer und Fülle wird erkämpft und erharrend bewahrt. Die Zeit der Gipfel ist *wesenhaft* lang, denn die Vorbereitung des Wahren, das einstmals sich ereignen soll, geschieht nicht über Nacht und auf Bestellung, sondern verbraucht viele Menschenleben und selbst ›Generationen‹. Diese ›lange Zeit‹ bleibt allen denen verschlossen, die von der Langeweile überfallen werden und ihre eigene Langweiligkeit nicht ahnen. Diese lange Zeit läßt aber »Einsmals« das Wahre — das Offenbarwerden des Seyns — sich ereignen. (Vgl. Germanien, V. 92 f.: »Muss . . . / Einsmals ein Wahres erscheinen.«)

f) Das Wissen der Schaffenden, wann die Zeit
des Ereignisses des Wahren nicht ist

Wer wir sind, wissen wir nicht, solange wir nicht unsere Zeit wissen. Unsere Zeit ist aber die des Volkes zwischen den Völkern. Wer weiß diese Zeit? Keiner weiß sie so, daß er sie angeben, ›datieren‹ könnte. Selbst jene Schaffenden, die auf den Gipfeln der Zeit wohnen, wissen sie nicht. Nur das eine wissen sie, wann nämlich die Zeit des Ereignisses des Wahren *nicht* ist. Hölderlin sagt es im Beginn des Gedichtes »Die Titanen« (IV, 208):

Nicht ist es aber
Die Zeit. Noch sind sie
Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende nicht.

Also die Zeit ist noch nicht. Dann müssen wir doch jene Zeitentscheidung noch verschieben, als welche wir den Beginn von »Germanien« faßten, denn hier soll ja in der Absage zwischen alten und neuen Göttern entschieden werden. Einmal »Nicht

sie . . .« als Zeitentscheidung, dann wieder »Nicht ist es aber / Die Zeit«, und dieses Gedicht später! Also hat der Dichter jene Entscheidung wieder verschoben. Jedenfalls widerspricht er sich. Es ist allerdings ein Widerspruch, wenn wir mit unserem allzuverständigen Verstand Worte und Sache gegeneinanderschieben und Meinungen des Dichters gegeneinander ausspielen.

- g) Unterschied zwischen der Frage, *was* wir sind,
und der Frage, *wer* wir sind

Doch was sagt der Beginn von »Die Titanen«? An dieser Stelle wird scheinbar nur gesagt, wann es die Zeit nicht ist. Aber es wird mehr gesagt: wie lange die Zeit nicht ist, wie lange wir nie erfahren können, wer wir sind. Solange wir nämlich nicht ›Teilnehmende‹, solange wir »Unangebunden« sind. Teilnahme und Angebundensein machen demnach die notwendige Bedingung dafür aus, daß es überhaupt die Zeit für uns wird. Aber woran teilnehmen? Wohin angebunden? Das ist freilich nicht gesagt. Mithin bleibt das offen und beliebig, so daß es nur an dem liegt, daß wir eben überhaupt teilnehmen — am Dasein —, nicht abseits stehen von den drängenden Aufgaben, daß wir unmittelbar zugreifen und das Nächste ergreifen und das Dringliche betreiben. So scheint es. Denn das, was einer betreibt, woran er wirklich und ständig teilnimmt und nicht nur so gelegentlich, das, worin jedeeiner und wir je unsere Beschäftigung haben, das ist es ja, wonach wir bestimmen, was einer und was wir je sind. Dieser macht Schuhe und *ist* so eben Schuster. Jener betreibt das Unterrichten und Erziehen und *ist* gemäß dem, was er macht, Lehrer. Dieser übt das Waffenhandwerk und *ist* daher Soldat. Jener beschäftigt sich mit der Herstellung von Büchern, die im öffentlichen Bücherverzeichnis der Buchhändler in der ›Rubrik‹ ›Philosophie‹ erscheinen und *ist* deshalb ein Philosoph. Woran einer jeweils ständig teilnimmt, *was* er betreibt, das bestimmt, *was* er *ist*.

Aber wenn wir wissen, *was* wir sind, wissen wir dann, *wer* wir sind? Nein. Zwar bleibt es unumgänglich, daß wir das und das sind, und in gewissen Grenzen ist das nicht beliebig und gleichgültig. Doch entscheidet das nicht darüber, wer wir sind, und zwar deshalb nicht, weil das, was wir betreiben, darüber nicht zu entscheiden vermag. So kann das ›Teilnehmen‹, wovon der Dichter spricht, auch nicht im Sinne des Betreibens einer Beschäftigung, des Dabeiseins bei dem gerade Vorhandenen gemeint sein. Dieses, daß nicht gesagt ist, woran wir teilnehmen sollen, muß anders gedeutet werden.

h) Teilnehmen an der Dichtung

Das Teilnehmen ist unbestimmt, insofern es nicht dieses oder jenes betrifft, insofern das Teilnehmen nicht als irgendein Verhalten unter anderen auch zu unserem Dasein gehört. Das Teilnehmen, das der Dichter meint, macht unser Dasein als ein solches aus, es ist jene Weise unseres Daseins, in der es überhaupt um das Seyn und Nichtsein geht. In diesem Teilnehmen entscheidet sich im voraus und ständig, wie wir das sind, was wir betreiben. Wenn nicht gesagt ist, woran wir da teilnehmen sollen und wohin wir angebunden sein sollen, wenn nur gesprochen wird von Teilnahme schlechthin oder von ›der Sorge‹, so wird damit gerade ›gesagt‹, daß dieses eine notwendige Bedingung dafür ist, daß es *die* Zeit wird, da uns »Göttliches trifft«, da der Blitz schlägt.

Wenn es nun aber Auftrag der Dichtung ist, diesen Blitz ins Wort gehüllt in das Dasein des Volkes zu bringen, dann spricht uns dieses Wort nur an, wenn wir an der Dichtung, d. h. am Gespräch, teilnehmen. Zwar schien es so, als könnten wir uns in selbstgefälliger Selbstgewißheit davon entbinden, jenes »Nicht sie, die Seeligen . . .« noch mitzusagen, da es ja auf uns nicht mehr paßt. Jetzt zeigt sich: Wir wissen nicht nur nicht, wer wir sind, wir müssen am Ende sogar erst und gerade teilnehmen an der Dichtung, um allererst die not-

wendige Bedingung dafür zu schaffen, daß es die Zeit wird, in der wir dann überhaupt erfahren können, wer wir sind. Wir verstehen die Dichtung nicht, wenn wir sie an unserem zufälligen Besserwissen messen und damit meistern wollen. Wir schließen uns aus vom Dichterischen als dem Grundgefüge des geschichtlichen Daseins, wenn wir nicht durch die Dichtung allererst die Frage, wer wir sind, in unserem Dasein zu einer *Frage* werden lassen, die wir wirklich fragen, d. h. die ganze kurze Lebenszeit aushalten.

§ 7. Der Sprachcharakter der Dichtung

So müssen wir immer mehr von der anfänglichen Haltung eines beliebigen, eben so herzugerateten und unvorbereiteten Lesens von Gedichten aufgeben. Der Anspruch und die Macht der Dichtung eröffnen sich immer befremdlicher. Aber — unsere Zweifel und unser Widerstand steigern sich ebenso. Denn: Mag auch in Wahrheit das Wesen der Dichtung darin beruhen, daß sie das geschichtliche Dasein des Menschen dem Seienden im Ganzen aussetzt, so bleibt doch fraglich, inwiefern gerade ein Sprachgebilde, ein bloßes Gespräch, dergleichen in so ursprünglicher Weise soll noch leisten können. Unmittelbare Wirklichkeiten können uns doch ganz anders umwerfen, wirkliche Geschehnisse reißen uns ganz anders in das Dasein, unmittelbares Handeln bringt ganz andere Zusammenstöße mit dem Seienden als dieses bloße Sagen einer Dichtung. So hoch man den Beruf der Dichtung nehmen mag, ihr bloßer Rede- und Sagenscharakter macht sie doch ohnmächtig. Gerade weil Dichtung nur Sprache ist und wesensnotwendig nur Sprache, vermag sie keine Stiftung des Seyns zu erwirken.

Wie steht es mit dem Sprachcharakter der Dichtung? Wie steht es mit der Sprache selbst? Wie verhält sie sich zum ge-

schichtlichen Dasein des Menschen? Wie erfährt und versteht vor allem Hölderlin selbst die Sprache? Erst wenn wir dieses wissen, wird unsere noch zweifelnde Stellung zur Dichtung mindestens klarer, vielleicht hinreichend klar für eine Entscheidung. Wir müssen aber auch schon deshalb davon wissen, wie Hölderlin das Verhältnis von geschichtlichem Dasein des Menschen und Sprache begreift, weil im besonderen unser Gedicht in seinem Dichtungscharakter als eigentümlich sich wandelndes Sagen von der Sprache sich uns enthüllte. Auch hier müssen erst hinführende Andeutungen genügen. Es sei auf fünf verschiedene Stellen verwiesen, deren innere Einheit alsbald von selbst aufleuchten wird.

a) Die Sprache als der Güter Gefährlichstes

»Aber in Hütten wohnt der Mensch, und hüllet sich ins verschämte Gewand, denn inniger ist achtsamer auch und dass er bewahre den Geist, wie die Priesterin die himmlische Flamme, diss ist sein Verstand. Und darum ist die Willkür ihm und höhere Macht zu befehlen und zu vollbringen dem Götterähnlichen, und darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben, damit er schaffend, zerstörend, und unterg(eh)end, und wiederkehrend zur ewiglebenden, zur Meisterin und Mutter, damit er zeuge, was er sei geerbt zu haben, gelernt von ihr, ihr Göttlichstes, die allerhaltende Liebe.«

(Bruchstück 13, IV, 246)

Hier ist die Sprache begriffen als »der Güter Gefährlichstes«, das dem Menschen zu eigen ist. Noch ermessen wir nicht, was das sagen will. Wohl aber tritt sogleich heraus, in welchem Zusammenhang hier von der Sprache eine so befremdliche Bestimmung gegeben wird. Wieder ist die Rede vom Menschen, und zwar im Hinblick auf seine Grundstellung inmitten des Seienden, von seiner Freiheit und von der Macht des Befehls und des Vollbringens; von seinem Schaffen und Zerstören, sei-

nem Untergang und seiner Wiederkehr zur Meisterin und Mutter — der Erde. Der Mensch — nicht als etwas unter dem anderen, was auf der Erde auch krecht und fleucht, sondern als der Sinn der Erde, wenn das heißen soll, daß mit seinem Dasein und durch es alljegliches Seiende als ein solches erst heraufsteigt, sich verschließt (unter Befehl kommt), gelingt und scheitert und wieder zurückkehrt in den Ursprung. Der Mensch freilich nicht in der blöden Vergötzung eines hemmungslosen Wesens, das an seinen sogenannten Fortschritten zum Narren wird, sondern der Mensch als der *Zeuge des Seyns*, ausgesetzt in die Mitte der äußersten Widerstreite und wesend im Umgriff einfachster Innigkeit.

Dieses Bruchstück ist geladen mit noch nicht zu Ende gedachter Metaphysik, weil nämlich der Anfang dieser Metaphysik nicht einmal ›gedacht‹, d. h. denkerisch in unser geschichtliches Dasein hineingestellt ist.

Unser Bemühen ist zunächst nur ein Tasten, und auch dieses bleibt unsicher, solange wir nicht beachten, wo unser Bruchstück handschriftlich steht. Es findet sich im Stuttgarter Folio-buch, Blatt 17 b, dessen Inhalt nach v. Hellingrath im wesentlichen in die Jahre 1800 und 1801 zu gehören scheint (IV, 271). Auf diesem Blatt steht das am meisten bekannte Gedicht der Hölderlinschen Spätzeit, »Hälfte des Lebens« (IV, 60). Auf demselben Blatt steht ein größerer Entwurf, aus dem dieses Gedicht für eine Almanachveröffentlichung 1805 herausgenommen wurde. Der eigentliche Entwurf aber handelt vom Wesen des Menschen inmitten des Seienden, zumal der Natur (Leitworte wie die Rose, die Schwäne, der Hirsch werden genannt), vom Beruf des Dichters im geschichtlichen Dasein des Menschen. Wohl nicht zufällig steht in der Handschriftenfolge unmittelbar vorher das Gedicht »Wie wenn am Feiertage . . .« (vgl. S. 30). In diesem Zusammenhang fällt das Wort von der Sprache, sie sei »der Güter Gefährlichstes«. In ihr erreicht oder besser: hat von Grund aus das Dasein des Menschen seine höchste Gefahr. Denn in der Sprache wagt sich der Mensch

am weitesten vor, er wagt sich mit ihr als solcher überhaupt erst hinaus in das Sein. In der Sprache geschieht die Offenbarung des Seienden, nicht erst ein nachdrücklicher Ausdruck des Enthüllten, sondern die ursprüngliche Enthüllung selbst, aber eben deshalb auch die Verhüllung und deren vorherrschende Abart, *der Schein*.

Kraft der Sprache ist der Mensch der Zeuge des Seyns. Er steht für dieses ein, hält ihm stand und fällt ihm anheim. Wo keine Sprache, wie bei Tier und Pflanze, da ist trotz allen Lebens keine Offenbarkeit des Seyns und daher auch kein Nichtsein und keine Leere des Nichts. Pflanze und Tier stehen diesseits von all dem, hier herrscht nur blinde Sucht und dumpfe Flucht. Nur wo Sprache, da waltet Welt. Nur wo Welt, d. h. wo Sprache, da ist höchste Gefahr, *die* Gefahr überhaupt, d. h. die Bedrohung des Seins als solchen durch das Nichtsein. Die Sprache ist nicht nur gefährlich, weil sie den Menschen in eine Gefahr bringt, sondern das *Gefährlichste*, die Gefahr der Gefahren, weil sie die Möglichkeit der Seynsbedrohung überhaupt erst schafft und allein offenhält. Weil der Mensch in der Sprache *ist*, deshalb schafft er diese Gefahr und bringt die in ihr lauernde Zerstörung. Als das Gefährlichste ist die Sprache das Zweischneidigste und Zweideutigste. Sie stellt den Menschen in die Zone höchsten Erringens und hält ihn zugleich im Bereich abgründigen Verfalls. Wie das zu verstehen ist, wird aus einer zweiten Stelle über die Sprache deutlich.

b) Der Verfall der Sprache.
Wesen und Unwesen der Sprache

»Aber die Sprache —

Im Gewitter spricht der Gott.

Öfters hab' ich die Sprache

sie sagte der Zorn sei genug und gelte für den Apollo —

Hast du Liebe genug so zürn aus Liebe mit immer

Öfters hab ich Gesang versucht, aber sie hörten dich nicht.
Denn so wollte die heilige Natur du sangest du für sie in deiner
Jugend nicht singend

Du sprachest zur Gottheit, aber diss habt ihr all vergessen, dass
immer die Erstlinge Sterblichen nicht, dass sie den Göttern ge-
hören. Gemeiner muss, alltäglicher muss die Frucht erst wer-
den, dann wird sie den Sterblichen eigen. «

(Bruchstück 3, IV, 237 f.)

Dieser Text ist weniger durchsichtig. Das »Aber« deutet auf das Schwere und Geheimnisvolle und Fragwürdige der Sprache. »Im Gewitter« nennt das Verhältnis zum Gott und seiner Sprache. Wesentlich ist für unseren Zusammenhang das letzte Stück und hier die Unterscheidung zwischen den »Erstlingen« der Sprache, d. h. dem schöpferischen, stiftenden Sagen des Dichters, und dem »Gemeiner«- und Alltäglicherwerden des Gesagten als einer Unentrinnbarkeit im Bereich des menschlichen Daseins. Die höchste Beglückung des ersten stiftenden Sagens ist zugleich der tiefste Schmerz des Verlustes; denn Erstlinge werden geopfert. Die ursprünglich das *Seyn* begründende Sprache steht im Verhängnis des notwendigen Verfalls, der Verflachung in das abgegriffene Gerede, dem sich nichts zu entziehen vermag, eben weil es den Schein erweckt, als sei in seiner Art des Sagens, wenn es nur ein Sagen sei, das Seiende getroffen und gefaßt. Ein wesentliches Wort sagen, heißt in sich, dieses Wort auch schon ausliefern in den Bereich der Mißdeutung, des Mißbrauchs und der Täuschung, in die Gefährlichkeit der unmittelbarsten gegenteiligen Auswirkung seiner Bestimmung. Jegliches, das Reinste und Verborgenste wie das Gemeinste und Platteste, kann abgefangen werden in eine gangbare Redensart.

Die Gefährlichkeit der Sprache ist so eine wesentlich gedoppelte, in sich wieder grundverschieden: einmal die Gefahr der höchsten Nähe zu den Göttern und damit zur übermäßigen Vernichtung durch sie, zugleich aber die Gefahr der

flachsten Abkehr und Verstrickung in das vernutzte Gerede und seinen Schein. Das innige Beieinander dieser beiden widerstreitenden Gefahren, der Gefahr des schwer auszuhaltenden Wesens und der Gefahr des spielerischen Unwesens, erhöht die Gefährlichkeit der Sprache bis aufs höchste. Die Gefährlichkeit der Sprache ist ihre *ursprünglichste Wesensbestimmung*. Ihr reinstes Wesen entfaltet sich anfänglich in der Dichtung. Sie ist *Ursprache eines Volkes* (vgl. S. 217 f.). Das dichterische Sagen aber verfällt, wird zur echten und dann zur schlechten ›Prosa‹ und diese schließlich zum Gerede. Von diesem alltäglichen Wortgebrauch, der Verfallsform also, geht die wissenschaftliche Besinnung auf die Sprache und die Sprachphilosophie aus und betrachtet dann die ›Dichtung‹ als Ausnahme von der Regel. So ist alles auf den Kopf gestellt. Auch dann, wenn die Sprache als künstlerisches Gestaltungsmittel gefaßt wird, bleibt es im Grunde bei der werkzeuglichen Auffassung der Sprache als Ausdruck. Sie so zu nehmen ist alte Gewohnheit, weil einleuchtend. Das scheinbar am nächsten Faßbare an ihr, Laut und Schrift, ist Zeichen für Bedeutung und diese Zeichen für die Sache. So möchte man es fast für hoffnungslos ansehen, je eine wesentliche Wandlung der Erfahrung des Wesens der Sprache im geschichtlichen Dasein eines Volkes zur Durchsetzung zu bringen. Und doch muß das geschehen, wenn anders überhaupt noch ein Wandel des Daseins zurück in die Urbereiche des Seyns erwirkt werden soll.

Das Unwesen der Sprache kann allerdings nie beseitigt werden. Aber es läßt sich in seiner notwendigen Herrschaft eigens hinnehmen. Das Unwesen der Sprache kann so als Gefahr und Widerstand ergriffen werden, als Zwang zur ständig neuen Bewährung des Wesens gegen das Unwesen. In diesen Bereich des notwendigen Unwesens der Sprache und des damit gegebenen Scheins gehört auch jener Tatbestand, auf den wir beim ersten Versuch der Erfassung des Gedichtes gestoßen sind. Das Gedicht läßt sich, und zwar richtig, in der

Weise einer Inhaltsangabe weitersagen, berichten. Die mögliche Umstellung auf das Berichtmäßige gilt von allem Sagen. Z. B. ein betender Anruf der Götter kann satzmäßig berichtet werden: der Mann sprach zu Gott, und seine Bitte hat den und den Inhalt. Desgleichen kann ein fragendes Sagen wiedergegeben werden durch den Bericht über den Frageinhalt. Solches Berichten hat den Schein der Wiedergabe bei sich, und doch ist dieses Sagen das Gegenteil von einem echten Wiedergeben, Wiederholen, Widersagen in der Weise des Bittens etwa oder des Fragens. Die unbeschränkte Möglichkeit der berichtmäßigen Abwandlung alles ursprünglichen Sagens bringt es mit sich, daß die Sprache selbst ständig ihr eigenes Wesen gefährdet und so in sich selbst gefährlich bleibt, und zwar um so unbedingter, je wesentlicher gerade das Sagen ist.

c) Die Sprache und die Grundstellungen des Menschen zum Seienden im Ganzen

Wo freilich die Gefährlichkeit der Sprache als Wesensgrund geahnt oder gar begriffen ist, da fehlt auch nicht die Einsicht, daß Sprache und Sprache keineswegs dasselbe sind, sondern daß grundverschiedene ›Verhältnisse‹ des Daseins je ihre Sprache fordern, weil sie durch diese Sprache jeweils allererst sind, wie sie sind. Das deutet Hölderlin in den »Anmerkungen zum Ödipus« an, die er für seine Sophoklesübersetzung ausgearbeitet hat. Ödipus »hat ein / Auge zuviel vielleicht«, so hörten wir aus jenem ganz späten Gedicht »In lieblicher Bläue . . .« (VI, 26, V. 75 f.). Das faßt Hölderlin in den genannten Anmerkungen dahin: Ödipus ›deutet den Orakelspruch zu unendlich‹ (V, 177). In einer wunderbar zornigen Neugier durchreißt sein Wissenwollen alle Schranken und verlangt mehr zu wissen, als er tragen und fassen kann. (Vgl. das Gespräch zwischen Ödipus, Jokasta und dem Boten, V, 141, V. 928 ff.) Mit Bezug hierauf sagt nun Hölderlin (V, 180):

»Eben diss Allessuchende, Allesdeutende ists auch, dass sein Geist am Ende der rohen und einfältigen Sprache seiner Diener unterliegt.

Weil solche Menschen in gewaltsamen Verhältnissen stehn, spricht auch ihre Sprache, beinahe nach Furienart, in gewaltsamerem Zusammenhange.«

Mit diesen »gewaltsamen Verhältnissen« sind nicht beliebige Umstände gemeint, zwischen die ein Mensch geraten kann, sondern einzigartige, unabänderliche Grundstellungen, in denen der Mensch zum Seienden im Ganzen steht, in denen sein Geschick sich entfaltet. Die Sprache aber ist davon nicht lediglich der Ausdruck, die »Formulierung« und die Mitteilung an die Öffentlichkeit, sondern sie trägt und führt die Auseinandersetzung mit dem gewaltsam Gewaltigen. Sie hat selbst diesen Charakter des *Seins*, den sie dem Menschen eröffnet und zubringt. In der Sprache als solcher geschieht die Auseinandersetzung des Seyns und Nichtseins, das Gegeneinander-Auftreten der Gewalten und das Standhalten und Erliegen in diesem Kampfe, aber auch die Verödung in die Gleichgültigkeit des Alleswissens und Alleskönnens. Wie weit weg das alles ist von der Kennzeichnung der Sprache nach ihrer gewöhnlichen Ausdrucksleistung und Rolle als Verkehrsmittel bei der Verständigung! Das soll eine vierte Stelle andeuten.

d) Die Sprache als Schutz des Menschen gegen den Gott

In den »Anmerkungen zur Antigonä« sieht Hölderlin die Sprache fast in der Gegenrichtung zu jener Bestimmung, gemäß der sie die Blitze der Götter ins Wort faßt: daß der Mensch in ihr sich gegen den Gott wendet, in ihr sich gegen ihn schützt, um vor ihm nicht zu erliegen und damit dieses Grundverhältnis zum Seienden nicht zu zerstören. Der volle Gehalt der Stelle könnte nur im Eingehen auf den weiteren Zusammenhang ausgeschöpft werden. Hier soll lediglich dar-

auf hingezeigt sein, wohin der Mensch in der Sprache sein Dasein hinaussetzt und wohin die Sprache sein Sein trägt. V, 255:

»Es ist ein grosser Behelf der geheimararbeitenden Seele, dass sie auf dem höchsten Bewusstseyn dem Bewusstseyn ausweicht, und ehe sie wirklich der gegenwärtige Gott ergreift, mit kühnem oft sogar blasphemischem Worte diesem begegnet und so die heilige lebende Möglichkeit des Geistes erhält.«

e) Dichtung und Sprache als Grundgefüge
des geschichtlichen Daseins

Aus all dem Angeführten muß deutlich werden: Die Sprache ist nichts, was der Mensch unter anderen Vermögen und Werkzeugen auch hat, sondern Jenes, was den Menschen hat, so oder so sein Dasein als solches von Grund aus fügt und bestimmt.

Der Sprachcharakter der Dichtung, wonach wir fragen, zeigt sich uns jetzt ganz anders. Die Sprache ist nicht die bloße äußere Verlautbarung innerer poetischer Erlebnisse, etwa die Verpackung zu ihrer Weiterbeförderung an andere Personen. Wenn Hölderlin in der schon angeführten letzten Strophe von »Wie wenn am Feiertage . . . « davon sagt, die Dichter müßten die Blitze der Götter »ins Lied / Gehüllt« (IV, 153, V. 59 f.) dem Volke reichen, dann hat dieses Wort von der Hülle und Verhüllung einen ganz anderen Sinn. Die Dichtung selbst ist nur das ausgezeichnete Geschehen im Sprachgeschehnis, in dessen Macht der Mensch als geschichtlicher steht. Das Dichterische ist das Grundgefüge des geschichtlichen Daseins, und das heißt jetzt: die Sprache als solche macht das ursprüngliche Wesen des geschichtlichen Seins des Menschen aus. Wir können nicht zuerst das Wesen des Seins des Menschen bestimmen und dann außerdem und hinterher ihm noch die Sprache als Angebinde zuteilen, sondern das ursprüngliche Wesen

seines Seyns ist die Sprache selbst. Jetzt begreifen wir schon eher, daß es kein Zufall ist, wenn wir beim Fragen der Frage, wer wir sind, darauf verwiesen werden, uns allererst in das Gespräch der Dichtung einzulassen. Dichtung und Sprache sind da nicht zweierlei, sie sind beide dasselbe Grundgefüge des geschichtlichen Seins.

f) Das Sein des Menschen als Gespräch.
Hörenkönnen und Sprechen

Wie weit Hölderlin dichterisch in diesen Urbereich des dichterischen Sagens vorgedrungen ist, das möge jetzt noch durch ein Wort bezeugt werden, das uns zugleich alles bisher zur Vorbereitung über Dichtung und Sprache Gesagte aus einer ursprünglichen Einheit zusammenschließt. (Vgl. Romvortrag 2. 4. 1936: Hölderlin und das Wesen der Dichtung¹) Der Dichter sagt:

Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander.

Dies stammt aus einem Bruchstück, das zur Ausarbeitung eines großen Gedichtes gehört, welches ohne Titel geblieben ist und beginnt: »Versöhnender, der du nimmergeglaubt..« (IV, 162 ff.). v. Hellingrath bringt den Text des genannten Bruchstücks im Anhang zu IV, 343.

Wir sind ein Gespräch. Was soll das heißen? Daß die Sprache unser Sein ausmacht, bestimmt. So können wir sagen. Aber wir geraten zugleich in den Bereich der höchsten Gefährlichkeit der Sprache. Denn wenn wir sagen, wir sind ein Gespräch, so klingt das wie eine glatte Antwort auf die Frage: wer sind wir? Diese Aussage rückt in die Nähe von Sätzen

¹ Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1971⁴. S. 33 ff.

wie: ›Die Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten‹. Dort ›wie wir sind‹, hier: ›die Gerade ist . . .‹. Das sind zwei Definitionen: über die Gerade als solche, über uns als Menschen, den Menschen als solchen. Aber so wird alles grundschief und bedenklich. Nicht nur, daß wir den Satz überhaupt aus dem dichterischen Wortzusammenhang herausgerissen haben; wir ließen uns in der Absicht, den Hauptinhalt der Verse sogleich herauszuheben, verleiten, ein wesentliches Wort zu übersehen. Der Dichter sagt: »Seit ein Gespräch wir sind«. »Seit« — ›seit der Zeit, da . . .‹ Wenn wir hier schon eine sogenannte ›Definition‹ des Menschen sehen wollen, dann ist es eine geschichtliche, auf die Zeit bezogene und nach früher Gesagtem (S. 49 ff.) offenbar auf die Zeit der Völker, die keiner weiß, jene Zeit, von der wir hörten, daß sie nur erst wird, wenn wir selbst ›Teilnehmende‹ werden, teilnehmend am Gespräch, wenn wir uns entscheiden zu dem, was wir geschichtlich sein können. Wir verstehen das Wort des Dichters erst und nur so lange, als wir selbst in diese Entscheidung treten und in ihr stehen. Mit diesem Vorbehalt können wir nun allerdings, ja müssen wir fragen, was das heißt: wir sind ein zeitlich bestimmtes, geschichtlich anhebendes Gespräch. Es hieße, alle folgende Bemühung um die Dichtung Hölderlins vorwegnehmen, wollten wir dieses Wort des Dichters über unser Seyn rein denkerisch bewältigen und ausschöpfen. Wir dürfen jetzt nur Richtpunkte unseres kommenden Fragens andeuten.

Wir sind ein Gespräch. Wie stehen Gespräch und Sprache zueinander? Im Gespräch geschieht die Sprache, und dieses Geschehen ist eigentlich ihr Seyn. Wir sind — ein Sprachgeschehnis, und dieses Geschehen ist zeitlich, aber nicht nur in dem äußerlichen Sinne, daß es in der Zeit abläuft, nach Beginn, Dauer und Aufhören jeweils zeitlich meßbar ist, sondern das Sprachgeschehnis ist der Anfang und Grund der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschen. Dieses Gespräch hebt nicht irgendwann innerhalb eines Ablaufs ›geschichtlicher‹ Vorgänge an, sondern: seit solches Gespräch geschieht, *ist*

überhaupt erst Zeit und Geschichte. Dieses anfangende Gespräch aber ist die Dichtung, und »dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde«². Sein Da-sein als geschichtliches hat im Gespräch der Dichtung seinen ständigen Grund.

Doch was wir da sagen, läßt immer noch vieles im dunkeln. Wir sind ein »Gespräch«. Wir sprechen doch nicht fortgesetzt. Auch erschöpft sich unser Dasein doch nicht im Reden. Gespräch — das ist immer etwas Vorübergehendes, worauf wir uns zeitweilig einlassen, was wir pflegen. Wir sind ja außerdem noch anderes. Wir sind allenfalls *im* Gespräch begriffen, aber doch nicht *das Gespräch selbst*. Oder ist der Spruch des Dichters so gemeint, wie wenn man sagt: dieses oder jenes Vorkommnis — etwa der Brand des Universitätsgebäudes — ist Tages- und Stadtgespräch? Wir sind ein Gespräch in der Weise, daß über uns gesprochen wird? Aber gerade das braucht ja unser Seyn nicht zu berühren.

So muß der Spruch doch wörtlich verstanden werden. Unser Seyn geschieht als Gespräch, im Geschehen dessen, daß die Götter uns ansprechen, uns unter ihren Anspruch stellen, *uns zur Sprache bringen*, ob und wie wir sind, wie wir antworten, ihnen unser Seyn zu-sagen oder versagen. Unser Seyn geschieht demzufolge als Gespräch, sofern wir, so angesprochen sprechend, das Seiende als ein solches zur Sprache bringen, das Seiende in dem, was es und wie es ist, eröffnen, aber auch zugleich verdecken und verstellen. Nur wo Sprache geschieht, eröffnen sich Sein und Nichtsein. Diese Eröffnung und Verhüllung sind wir selbst.

Wir sind ein Gespräch aber auch, sofern die Götter uns nicht ansprechen, ihre Winke ausbleiben, sei es, daß sie uns verlassen und uns uns selbst überlassen, sei es, daß sie uns schonen. Daß wir ein Gespräch sind, heißt zugleich und gleichursprünglich: wir sind ein *Schweigen*. Es heißt aber auch: Unser Seyn geschieht im Reden von Seiendem und Nichtseiendem, so daß

² In lieblicher Bläue . . . , VI, 25, V. 32 f.

wir Knechte werden des Daherredens über die Dinge. Wir sind dann ein Gerede, denn dieses ist das notwendig zum Wesen des Gesprächs gehörige Unwesen. Mit anderen Worten: Wir müssen die ganze Gefährlichkeit der Sprache ausschöpfen, um zu erfahren, was das Sprachgeschehnis, das Gespräch, ist, *als welches wir sind*. Wir sind geschichteanfangend und so geschichteendend ein Gespräch, als gewaltsamstes Wort, als Dichtung, als Schweigen, — als Gerede.

So faßt die zuletzt angeführte Stelle alles zusammen, was wir hinsichtlich der Sprache bedenken müssen, um ihr Wesen nicht zu verfehlen und sie lediglich als Verständigungsmittel zu nehmen. Aber eine Schwierigkeit besteht noch, nämlich: Gerade die letztgenannte Stelle scheint das Gegenteil von dem zu sagen, was wir zeigen wollten, daß die Sprache nicht nur und nicht zuerst der gegenseitigen Verständigung und Mitteilung diene. Wie lauteten die Verse?

Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander.

Hier ist doch klar gesagt: Die Sprache ermöglicht es, daß wir uns gegenseitig über unsere Erlebnisse benachrichtigen können. Also ist sie an dieser Stelle gerade nur als Ausdrucks- und Verständigungsmittel gemeint, und alles, was wir soeben in diese Stelle ›wir sind ein Gespräch‹ hineindeuteten, wird hinfällig. Doch sehen wir genauer und ernster nach. Zunächst steht nicht da: ›seit . . . und wir deshalb . . .‹ — mit Hilfe dieses Mittels — uns verständigen können, sondern: seitdem wir ein Gespräch sind, seit derselben Zeit können wir voneinander hören. Sagen und Hörenkönnen sind zum mindesten gleichursprünglich. Das Hörenkönnen ist auch gar nicht die Folge des Miteinandersprechens, sondern eher umgekehrt, die Bedingung dafür. Das Hörenkönnen kommt zum Redenkönnen nicht erst hinzu, sowenig wie dieses zu jenem. Beide sind weseneseinig, so wie das Redenkönnen und das Schweigen. Nur wer schweigen kann, kann auch reden. Der Stummgeborene

kann zwar nie etwas sagen, aber deshalb kann er auch nicht schweigen. Schweigen als Nichtssagen ist nicht immer negativ, es kann sehr positiv, vielsagend sein, ja sogar das Eigentliche sagen. (Wer gegenüber fortgesetzt angewandten Gemeinheiten schweigt, sagt etwas, wenn es auch nur jene verstehen, die das Schweigen verstehen.) Seit ein Gespräch wir sind, seitdem auch schon — aber nicht erst demzufolge — können wir voneinander hören. Aber selbst wenn wir die Verse so auslegen wollen, daß das Voneinander-Hörenkönnen als Folge des Gesprächs begriffen wird, das »Und« als ›und‹ der Folge genommen, gerade dann muß Gespräch in dem dargelegten ursprünglichen Wesen gefaßt werden und nicht als Verständigung. Inwiefern?

g) Die Ausgesetztheit in das Seiende, der Einzelne
und die Gemeinschaft

Seit ein Gespräch wir sind, sind wir ausgesetzt in das sich eröffnende Seiende, seitdem kann überhaupt erst das Sein des Seienden als solches uns begegnen und bestimmen. Dieses aber, daß das Seiende für jeden von uns zuvor in seinem Sein offenbar ist, das ist die Voraussetzung dafür, daß einer von dem anderen etwas, d. h. über Seiendes, hören kann, mag dieses Seiende solches sein, das wir nicht sind — Natur — oder das wir selbst sind — Geschichte. Das Hörenkönnen schafft nicht erst die Beziehung des einen zum anderen, die Gemeinschaft, sondern setzt sie voraus. Diese ursprüngliche Gemeinschaft entsteht nicht erst durch das Aufnehmen gegenseitiger Beziehung — so entsteht nur Gesellschaft —, sondern Gemeinschaft ist durch die vorgängige Bindung *jedes Einzelnen* an das, was jeden Einzelnen überhöhend bindet und bestimmt. Solches muß offenbar sein, was weder der Einzelne für sich noch die Gemeinschaft als solche ist. Die Kameradschaft der Frontsoldaten hat weder darin ihren Grund, daß man sich zusammenfinden mußte, weil andere Menschen, denen man fern

war, fehlten, noch auch darin, daß man sich auf eine gemeinsame Begeisterung erst verabredete, sondern im tiefsten und einzigen darin, daß die Nähe des Todes als eines Opfers jeden zuvor in die gleiche Nichtigkeit stellte, so daß diese die Quelle des unbedingten Zueinandergehörens wurde. Gerade der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muß, der jeden Einzelnen aufs äußerste auf sich vereinzelt, gerade der Tod und die Bereitschaft zu seinem Opfer schafft allererst zuvor den Raum der Gemeinschaft, aus dem die Kameradschaft entspringt. Also entspringt die Kameradschaft aus der Angst? Nein und ja. Nein, wenn man wie der Spießbürger unter Angst nur das hilflose Beben einer kopflosen Feigheit versteht. Ja, wenn Angst begriffen wird als die nur einer höchsten Selbständigkeit und Bereitschaft geschenkte metaphysische Nähe zum Unbedingten. Wenn wir nicht Mächte in unser Dasein zwingen, die ebenso unbedingt wie der Tod als freies Opfer binden und vereinzeln, d. h. an den Wurzeln des Daseins jedes Einzelnen angreifen, und ebenso tief und ganz in einem echten Wissen stehen, dann wird keine ›Kameradschaft‹; es kommt höchstens zu einer veränderten Form der Gesellschaft.

Was hat das mit unserer Frage zu tun? Alles. Das Voneinander-Hörenkönnen ist erst dann möglich, wenn jedeeiner zuvor ausgesetzt ist in die Nähe und Ferne des Wesens der Dinge. Das geschieht aber durch die Sprache, nicht als Verständigungsmittel, sondern als die ursprüngliche Stiftung des Seins. Erst wenn wir von der zuvor erfahrenen Wesensmacht der Dinge her auf uns zurückkommen, kommen wir zueinander und *sind* mit- und füreinander — von selbst, und zwar im strengen Sinne des Wortes ›von Selbst‹.

Wenn also schon das Gespräch es macht, daß wir voneinander hören können, dann das Gespräch nicht als Mitteilung, sondern als Grundgeschehnis der Ausgesetztheit in das Seiende. Damit ist die Möglichkeit einer Mißdeutung der Stelle beseitigt.

h) Zusammenfassung

Bei der Wichtigkeit für das Folgende fassen wir das über Dichtung und Sprache Gesagte kurz zusammen. Wir fragen nach dem Sprachcharakter der Dichtung. Weil sie nur Gesagtes und nicht Gewirktes und Wirkliches ist, scheint sie als bloßes Sagen ohnmächtig zu bleiben. Wie steht es mit der Wirkungs- und Seinsmacht der Sprache und demzufolge der Dichtung? Wie versteht Hölderlin die Sprache? Wir haben fünf entscheidende Stellen über die Sprache befragt.

1. Die Sprache ist für den Menschen der Güter Gefährlichstes, denn sie setzt ihn allererst aus in den Bereich des Seins und damit des Nichtseins und damit des möglichen Seinsverlustes und der -bedrohung.

2. Die Sprache ist in einem zweiten Sinn gefährlich, weil sie wesensmäßig den Verfall in sich trägt, sei es zum bloßen Hersagen des Gesagten in der Weise des Berichtes, sei es der Verfall bis ins Gerede.

3. Die Sprache trägt so und bestimmt das Dasein des Menschen von Grund aus und begründet, drückt nicht nur aus, die jeweilige Weise, wie er in den wesentlichen Verhältnissen steht und standhält. In gewaltsamen Verhältnissen hat die Sprache Furienart (Ödipus).

4. Die Sprache ist nicht nur die verhüllte Weitergabe der Winke der Götter, sie kann jenes werden, wodurch der Mensch in entscheidenden Grundstellungen sich gegen das Bewußtsein, gegen die Götter blasphemisch kehrt, um das Verhältnis zu ihnen so gerade zu bewahren (Antigonä).

5. Die Sprache ist daher nichts, was der Mensch hat, sondern umgekehrt Jenes, was den Menschen hat. Was der Mensch ist — wir sind ein Gespräch. Seit ein Gespräch wir sind, angesprochen, zur Sprache gebracht.

Die Dichtung stiftet das Seyn. Dichtung ist die Ursprache eines Volkes. In dieser Sprache geschieht die Ausgesetztheit in das sich damit eröffnende Seiende. Der Mensch ist als Vollzug

dieser Aussetzung geschichtlich. Der Mensch ›hat‹ nur eine Geschichte, weil und insofern er geschichtlich ist. Die Sprache ist der Grund der Möglichkeit von Geschichte, und nicht etwa ist die Sprache erst eine im Verlauf der geschichtlichen Kulturschaffung gemachte Erfindung.

i) Die Sprachlosigkeit des Tieres und der ›Natur‹

Der ursprüngliche Ursprung der Sprache als des Wesensgrundes des menschlichen Daseins bleibt aber ein Geheimnis. Zumal wenn wir bedenken, daß selbst da, wo ›Leben‹ (Pflanze, Tier) ist, nicht ohne weiteres auch Sprache geschieht, wenngleich es scheint, als hinge es nur an der Beseitigung irgendeiner noch vorhandenen Hemmung, damit das Tier spricht. Und doch! Der Sprung vom lebenden Tier zum sagenden Menschen ist ebenso groß oder noch größer als der vom leblosen Stein zum Lebendigen.

Warum spricht das Tier nicht? Weil es nicht zu sprechen braucht. Warum braucht es nicht zu sprechen? Weil es nicht sprechen muß. Es muß nicht, weil es nicht genötigt wird. Es wird nicht genötigt, weil es gegenüber dem Seyn als solchem verschlossen ist. Weder das Sein noch das Nichtsein und das Nichts und die Leere sind ihm zugänglich. Warum ist dem Tier das Sein verschlossen? Weil es nicht in der Sprache ist. Also das Tier spricht nicht, weil es nicht in der Sprache ist. Das klingt wie ein Satz, der zweimal dasselbe sagt, also nichts sagt. Und doch sagt er etwas: daß nämlich das Nichtsprechen des Tieres nicht auf irgendeiner einzelnen Ursache oder Hemmung beruht, sondern gleichbedeutend ist mit der wesenhaften Andersartigkeit seines Seyns. Dieser gemäß ist es benommen vom Andrang seiner Umgebung und seinesgleichen und bleibt in dieser Benommenheit befangen. Das schließt nicht aus, daß das Tier innerhalb dieser benommenen Befangenheit in eigenen Weisen des Sich-zurechtfindens und der Erfüllung seines Lebensdranges lebt.

Aber diese gleichzeitige scheinbare Nähe und wesenhafte Ferne des Tieres zum Menschen wird erst zu einer echten Frage, wenn wir die eigentliche Sprachlosigkeit der Natur im Ganzen bedenken, wo andererseits nichts eindringlicher zu uns ›sprechen‹ kann als das Walten der Natur im Großen und Kleinsten.

Das will sagen: Wir kommen nicht durch, wenn wir einfach sprachlose Natur und sprechenden Menschen nur nebeneinandersetzen als verschieden geartete Dinge. Wir kommen hier dem Fragen erst nahe, wenn wir grundsätzlich bedenken, wie die Dichtung als Grundgeschehnis des geschichtlichen Daseins des Menschen zur *Natur* – vor aller Naturwissenschaft – sich verhält, wenn wir überhaupt so reden dürfen. Die ganze Naturwissenschaft – so unentbehrlich sie in gewissen heutigen Grenzen ist, etwa für die Herstellung von Gummi und Wechselstrom – läßt uns da im wesentlichen mit all ihrer Exaktheit grundsätzlich im Stich, weil sie die Natur de-›naturiert‹.

j) Dichtung und Sprache in ihrer ursprünglichen
Zugehörigkeit zur Geschichte des Menschen

Auf zwei getrennten Wegen hat sich jetzt ergeben: Dichtung ist das Grundgefüge des geschichtlichen Daseins. Sprache als Gespräch ist Grundgeschehnis des geschichtlichen Daseins. Dichtung ist als ursprüngliches Gespräch der Ursprung der Sprache, mit der als seinem Gefährlichsten der Mensch in das Sein als solches sich hinauswagt, dort standhält oder fällt und im Verfall des Geredes sich aufbläht und verodet.

Das genüge, um die Wesenseinheit von Dichtung und Sprache und ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zur Geschichte des Menschen sichtbar zu machen. All dieses geschah vorerst nur im Dienste einer gehörigen Vorbereitung unserer Bemühung um die Dichtung des Gedichtes »Germanien«, dieses Gesprächs, in dem die Sprache selbst im Zusammenhang der Entscheidung der Weltzeit unseres Volkes zur Sprache kommt.

Unser Bemühen um die Dichtung erhielt aber gleich zu Beginn einen Rückstoß, der das Mitsagen der ganzen Dichtung in seiner Möglichkeit und Notwendigkeit in Frage stellte. Jetzt hat sich gezeigt: Unser Zögern entsprang der Unwissenheit über die Art der »Zeit«, um die es sich handelt, der Unwissenheit über das Wesen des Gesprächs und der Sprache, der Unwissenheit über die Notwendigkeit des Fragens der Frage, wer wir sind. Das Zögern und gar das Zurücktreten vom Mitsagen war daher gar keine Entscheidung, keine wissende EntschlieÙung. Aber andererseits ist auch die irgendwoher veranlaÙte Geneigtheit zum mitmachenden Mitlesen des Gedichtes keine Entscheidung, denn — sofern das zu sagen überhaupt nötig ist — es handelt sich ja nicht darum, Sie oder Einzelne zu überreden, hier, etwa in dieser Vorlesung, willig mitzulesen, sondern es steht zur Entscheidung das Mitfragen der Frage, wer wir sind, ob wir ein Gespräch sind oder nur noch ein Gerede, ob wir uns auf die ursprüngliche Geschichtlichkeit unseres geschichtlichen Daseins einlassen oder uns drumherumdücken; ob wir von unserem Seyn und demzufolge und zuvor vom Seyn als solchem ein wahrhaftes Wissen haben oder ob wir nur in Redensarten herumtaumeln, ob wir wahrhaft wissen, was wir nicht wissen und nicht wissen können, um durch den echten Anprall an diesen Schranken selbst stark zu werden und Widerstand gegen Widerstand zu setzen. Das ist die Entscheidung, durch die immer wieder das Mitsagen jedes Gedichtes der Hölderlinschen Dichtung, das Eingehen in ihr Gespräch, hindurch muß.

ZWEITES KAPITEL

Grundstimmung der Dichtung und Geschichtlichkeit des Daseins

§ 8. Entfaltung der Grundstimmung

a) Herkunft des dichterischen Sagens aus der Grundstimmung

All das bisher Gesagte beseitigt nicht das Mißtrauen, ob nicht doch eine Unechtheit im Spiel bleibt, wenn wir das »Nicht sie . . .«, die Absage an die alten Götter, mitsagen. Wir müssen uns wohl oder übel in die Lage des Dichters versetzen und so tun, als ob. Wir erfahren immer noch keine aus uns selbst kommende, uns unmittelbar treffende Nötigung zu dieser Absage. Allein — ist es überhaupt eine Absage? IV, 181 f.:

- I Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber
Ihr heimatlichen Wasser! jezt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders
Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung liegt
Das Land und als in heissen Tagen
Herabgesenkt, umschattet heut
Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.
10 Voll ist er von Verheissungen und scheint
Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben,
Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn
Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.
Denn euer schönes Angesicht zu sehn,
Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödtlich ists
Und kaum erlaubt, Gestorbene zu weken.
- II Entflozene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals
Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten!

Nichts läugnen will ich hier und nichts erbitten.
 Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen, 20
 Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt
 Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte
 Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen.
 Nur als von Grabesflammen, ziehet dann
 Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber,
 Und dämmert jezt uns Zweifelnden um das Haupt,
 Und keiner weiss, wie ihm geschieht. Er fühlt
 Die Schatten derer, so gewesen sind,
 Die Alten, so die Erde neubesuchen.
 Denn die da kommen sollen, drängen uns, 30
 Und länger säumt von Göttermenschen
 Die heilige Schaar nicht mehr im blauen Himmel.

III Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
 Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
 Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind
 Weitoffen um prophetische Berge,
 Dass schauen mag bis in den Orient
 Der Mann und ihn von dort der Wandlungen viele bewegen.

Haben wir recht getan, wenn wir behaupteten, der Beginn des Gedichtes reiße uns hin an einen Ort, von dem aus wir ein Nein sagen sollen? Oder haben wir uns völlig versehen und verlesen, weil wir immer noch zu vorschnell nach einem feststellbaren Inhalt greifen? Statt zu begreifen, daß der Ort und das ›da‹, von dem aus der Dichter spricht, nur aus der ganzen Geschehensrichtung des dichterischen Sagens zu erfahren ist? So steht es in der Tat. Trotz der schon recht vielfältigen Vorbereitung haben wir das eine noch nicht bedacht, daß die Stimme des Sagens gestimmt sein muß, daß der Dichter aus einer Stimmung spricht, welche Stimmung den Grund und Boden bestimmt und den Raum durchstimmt, auf dem und in dem das dichterische Sagen ein Sein stiftet. Diese Stimmung nennen wir die Grundstimmung der Dichtung. Mit Grundstimmung meinen wir aber nicht eine verschwebende

Gefühlsbetontheit, die das Sagen nur begleitet, sondern die Grundstimmung eröffnet die Welt, die im dichterischen Sagen das Gepräge des Seyns empfängt. Bevor wir das Wesen der Grundstimmung eigens bedenken, um daran etwas vom Wesen des menschlichen geschichtlichen Daseins zu begreifen, wollen wir die Grundstimmung der Dichtung »Germanien« zur Abhebung bringen. Mit Rücksicht auf dieses Vorhaben lesen wir nur bis zu einer bestimmten Stelle, V. 38.

Das »Nicht sie . . .« erweckt zwar in seiner abgerissenen Härte den Schein eines Wegstoßens, eines Nicht-mehr-kennwollens. Aber der Beginn der zweiten Strophe, in der noch das ›ich‹ spricht, ruft ja: »Entflohene Götter!« Das sagt doch: Die Götter sind selbst gegangen — ›der Tag ist erloschen‹, das Volk konnte sie nicht mehr halten, es mußte in der Nacht erblinden — ›aus ist es‹. Was soll da erst noch eine Absage? Jene Gegenwart der Götter ist gewesen. Allein — wenn wir dies etwa als eine geschichtliche Tatsache feststellen, treffen wir erst recht nichts von der Geschichte, um die es sich da handelt, sowenig, wie wenn wir versichern, daß es heute noch ein Christentum gibt. So reden wir nur als Unangebundene und vergessen, daß eine götterlose Zeit nicht nichts ist, sondern ein Aufruhr der Erde, der weder behoben noch auch nur erkannt wird, sei es durch das bloße Weiterbestehen von Konfessionen, sei es durch eine geänderte Organisation des Kirchenregiments von Staats wegen.

So billig sind die Götter eines Volkes nicht zu beschaffen. Erst muß die Flucht der Götter eine Erfahrung werden, erst muß diese Erfahrung das Dasein in eine Grundstimmung stoßen, in der ein geschichtliches Volk als Ganzes die Not seiner Götterlosigkeit und Zerrissenheit ausdauert. Diese Grundstimmung ist es, die der Dichter im geschichtlichen Dasein unseres Volkes stiftet. Ob das im Jahr 1801 geschah, ob das im Jahr 1934 noch nicht vernommen wird und ergriffen, daran liegt es nicht, denn Jahreszahlen sind für die Zeit solcher Entscheidung gleichgültig.

- b) Verzicht auf das Rufen der alten Götter als Austragen eines Widerstreites.

Die Grundstimmung der Trauer und ihre drei Hinsichten

Das »Nicht sie . . .« ist keine Absage, sondern es leitet ein das »Sie darf ich ja nicht rufen mehr« (V. 3). Das »ja« verstärkt, verendgültigt das »nicht dürfen«. Das scharfe »Nicht« zu Beginn meint keineswegs die Härte des Wegstoßens, sondern die Schwere eines Verzichtenmüssens. Worauf geht der Verzicht? Auf »Die Götterbilder in dem alten Lande« (V. 2)? Nein. Er geht auf das Rufen dieser Götter. Wer nichts hat, nichts haben kann und nichts haben will, der kann auch nicht verzichten, er kann schon gar nicht ein Verzichtenmüssen erfahren. Wenn aber der Dichter aus einem solchen heraus spricht, dann will er gerade etwas. Er will rufen, d. h. er wünscht es nicht nur, sondern rufen wollen heißt: in diesem Rufen standhalten. Was ist das für ein Rufen? Kein Herbeirufen derer, die ihm vertraut sind, auch nicht ein Rufen, wodurch der Rufer sich bemerkbar macht, sondern jenes Rufen, darin wir das Gerufene als ein solches erharren, durch das Rufen uns erst das Erharrete als ein noch Entferntes in die Ferne stellen, um so zugleich seine Nähe zu entbehren. Dieses Rufen ist das Austragen eines Widerstreites zwischen dem Sichöffnen der Bereitschaft und dem Ausbleiben der Erfüllung. Das Ertragen eines solchen Widerstreites ist *der Schmerz, ein Leiden*, daher das Rufen ein *Klagen* (V. 3 ff.):

. . . wenn aber
Ihr heimatlichen Wasser! jezt mit euch
Des Herzens Liebe klagt,

Dieser Schmerz des Rufens, dieses Klagen entspringt und schwingt in einer *Grundstimmung der Trauer*.

Es muß aber hier im voraus mit Bezug auf diese und jede Grundstimmung gesagt werden, daß es sich hier nicht handelt um schwächlich müdes Sichbaden in sogenannten Gefühlen,

um eine Sentimentalität, die nur den eigenen Seelenzustand ›bebrütet‹. Im besonderen ist diese Trauer kein ohnmächtiges In-sich-zusammensinken. Die Grundstimmungen sind, um eine übliche Unterscheidung hier zu gebrauchen, nichts Seelisches, sondern etwas Geistiges. Der Schmerz und das Leiden *ist* überhaupt nur kraft des Aushaltens des Widerstreites. Zwar kann auch das Tier etwas erleiden – leiden, aber dieses Leiden und Schmerzenhaben ist kein Leid, sowenig wie Magenschmerzen an sich ein Leid sind und ein Schmerz wie die Trauer. Das sind auch nicht bloß ›höhere‹ Gefühle, sondern etwas wesentlich anderes.

Das Verzichten auf das Rufen der alten Götter ist die Entschiedenheit des Entbehrenwollens. »Nichts läugnen will ich hier und nichts erbitten.« (V. 19) Diese Entschiedenheit entspringt der innigen Überlegenheit der Grundstimmung der Trauer. Denn diese rückt alle kleinen und vielen Dinge in das Gleichgültige und hält sich nur in der Unberührbarkeit des Einen. Doch ist sie kein verstimmtes und verletztes Sichzurückziehen, leer verzweifelte Abkehr oder gar Verstocktheit, sondern diese ursprüngliche Trauer ist die *hellsichtige Überlegenheit der einfachen Güte eines großen Schmerzes – Grundstimmung*. Sie eröffnet das Seiende im Ganzen anders und in einer wesentlichen Weise. Hier ist wohl zu bedenken: Die Stimmung als Stimmung läßt die Offenbarkeit des Seienden geschehen.

Aber wir müssen uns das dichterische Gefüge der Grundstimmung noch mehr verdeutlichen. »Des Herzens Liebe klagt« (V. 5). Liebe ist nach alter Weisheit ein Wollen, nämlich wollen, daß das Geliebte sei, in seinem Sosein, das es ist, seinem Wesen standhalte. Ein Wollen – des Herzens Liebe – »was will es anders / Das Heiligtrauernde?« (V. 5 f.) Die Trauer ist eine heilige, also kein beliebiges Traurigsein über etwas Vereinzelttes, sondern die ganze Grundstimmung ist heilig.

Zur Stimmung gehört einmal Jenes, was stimmt, das Stimmende (vgl. ›innerer Grund‹ der Stimmung, S. 85 ff.), sodann

Jenes, das in der Stimmung gestimmt ist, und schließlich das gestimmte und stimmende wechselweise Bezogensein beider aufeinander. Dabei ist zu beachten, daß nicht zuerst ein Objekt und ein Subjekt vorhanden sind und daß sich dann eine Stimmung zwischen beide zwängt und zwischen Subjekt und Objekt hin- und hergeht, sondern die Stimmung und ihr Hinauf- oder Hinabkommen ist das Ursprüngliche und nimmt erst je in ihrer Weise das Objekt in die Stimmung und macht das Subjekt zum Gestimmten. Tiefer gedacht aber reicht das gemeinhin vorgestellte Subjekt-Objekt-Verhältnis hier überhaupt nicht zu, um das Wesen der Stimmung zu begreifen. Jenes Verhältnis wurde angesetzt in Rücksicht auf die vorstellende Beziehung zwischen beiden, und die Stimmung als Gefühl ist dann nur ein Anhängsel – die Tönung.

c) Die Grundstimmung und das Heilige.
Die dreifach reine Uneigennützigkeit

Die ganze Grundstimmung als solche ist heilig in den genannten drei Hinsichten. Aber was heißt heilig? Hölderlin gebraucht diese Nennung oft und immer wesentlich aus der Reichweite der jeweiligen Grundstimmung seiner Dichtung. Um jetzt nur Herausgegriffenes anzuführen:

Und trunken von Küssen
Tunkt ihr das Haupt
Ins heilignüchterne Wasser.
(Hälfte des Lebens, IV, 60, V. 5 ff.)

Denn so wollte die heilige Natur . . .
(Bruchstück 3, IV, 238)

Süss ists zu irren
In heiliger Wildniss,
(Bruchstück 18, Tinian, IV, 250)

O nenne Tochter du der heiligen Erd'!
(Germanien, V. 97)

Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.

(Wie wenn am Feiertage . . , IV, 151, V. 20)

Und es wurzelt vielesbereitend heilige Wildniss.

(Die Titanen, IV, 208, V. 22)

Das Heilige nennt Hölderlin das ›Uneigennützig‹. Das Uneigennützig ist hier nicht bloß jenes, was den Eigennutz zugunsten des Gemeinnutzens darangibt, sondern jene Uneigennützigkeit, die auch noch dem Gemeinnutz seine Eigennützigkeit und das heißt Verendlichkeit nimmt, jene Uneigennützigkeit, die überhaupt nicht mehr im Bereich des Nutzens steht und daher auch nicht des Nutzlosen, was auch noch vom Nutzen her abgeschätzt wird. In welchem Sinne kann Hölderlin das Heilige als das Uneigennützig begreifen? Hölderlin verdeutlicht dieses sein Verständnis des Heiligen gerade mit Bezug auf das, was wir ›Grundstimmung‹ nennen, was in der Sprache seiner Zeit ›Empfindung‹ genannt wird und auch damals mannigfacher Deutung unterliegt, freilich in seinem metaphysischen Wesen weder umfassend erfahren noch gar begriffen und begründet ist. Daß es bis heute nicht dazu kam, ist kein Zufall, sondern hat seinen Grund in der ungebrochenen Macht des neuzeitlichen Denkens, und zwar nicht so sehr in der Gestalt seiner ursprünglichen Prägung, sondern als geläufige Denkweise und abgeschliffene Erfahrungsform der heutigen Alltäglichkeit.

Es ist die Stelle in der überaus schwierigen Abhandlung, die betitelt ist »Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes« (III, 277 ff.). Die Abhandlung ist ohne wirkliches Verständnis des innersten Kerns und der Grundfragen der Philosophie Kants und vor allem des deutschen Idealismus nicht zu begreifen. Aber das Verständnis dieser Philosophie bleibt nur eine Vorbedingung unter anderen. Man kann Hölderlin nicht einfach darauf — nach üblicher Methode — ›zurückführen‹ und etwa sagen: er verwandelt die Metaphysik Schellings oder die Hegels in Dichtung. Es ist bei diesen Großen überhaupt

immer ein Mißgriff, im einzelnen ausrechnen zu wollen, wer was zuerst gesagt und den anderen beeinflußt habe; denn wahrhaft beeinflußt werden kann nur, wer selbst groß und offen ist. Daher ist wahrhafte Beeinflussung äußerst selten, während freilich der gemeine Verstand meint, alles sei von allem beeinflußt. Das ist auch richtig, wo alles nur klein und mittelmäßig und vom Großen ausgeschlossen bleibt. Es bedarf der höchsten denkerischen gesammelten Kraft und des längsten Atems eines metaphysisch dialektischen Begreifens, um dem denkerischen Dichter in seiner Abhandlung zu folgen. Zeitlich gehört sie in die Jahre des ersten Homburger Aufenthalts nach der Flucht aus Frankfurt, 1798 bis 1800. Gegen Ende der Abhandlung steht die zusammenfassende Stelle, die uns über das Heilige als das Uneigennützigste Aufschluß gibt (III, 300 ff.):

»Der Mensch sucht also in einem zu subjectiven Zustande, wie in einem zu objectiven vergebens seine Bestimmung zu erreichen, welche darin besteht, dass er sich als Einheit in Göttlichem, Harmoniscentgegengesetztem enthalten, so wie umgekehrt das Göttliche, Einige, Harmoniscentgegengesetzte in sich als Einheit enthalten erkenne. Denn diss ist allein in schöner, heiliger, göttlicher Empfindung möglich, in einer Empfindung, welche darum schön ist, weil <sie> weder bloß angenehm und glücklich, noch bloß erhaben und stark, noch bloß einig und ruhig, sondern alles zugleich ist, und allein sein kann, in einer Empfindung, welche darum heilig ist, weil sie weder uneigennützig ihrem Objecte hingegeben, noch bloß uneigennützig auf ihrem innern Grunde ruhend, noch bloß uneigennützig zwischen ihrem innern Grunde und ihrem Object schwebend, sondern alles zugleich ist und allein seyn kann, in einer Empfindung, welche darum göttlich ist, weil sie weder blosses Bewusstseyn, blosses Reflexion (subjective oder objective) mit Verlust des innern und äussern Lebens, noch blosses Streben (subjectives

oder objectives) mit Verlust der innern und äussern Harmonie, noch bloss Harmonie, wie die intellectuelle Anschauung und ihr mythisches bildliches Subject-Object, mit Verlust des Bewusstseyns und der Einheit, sondern weil sie alles diss zugleich ist und allein seyn kann, in einer Empfindung, welche darum transcendental ist und diss allein seyn kann, weil sie in Vereinigung und Wechselwirkung der genannten Eigenschaften weder zu angenehm und sinnlich, noch zu energisch und mild, noch zu innig und schwärmerisch, weder zu uneigennützig, d. h. zu selbstvergessen ihrem Objecte hingegeben, noch zu uneigennützig, d. h. zu eigenmächtig auf ihrem innern Grunde ruhend, noch zu uneigennützig, d. h. zu unentschieden und leer und unbestimmt zwischen ihrem innern Grunde und ihrem Objecte schwebend, weder zu reflectirt, sich ihrer zu bewusst, zu scharf und eben deswegen ihres innern und äussern Grundes unbewusst, noch zu bewegt, zu sehr in ihrem innern und äussern Grunde begriffen, eben deswegen der Harmonie des Innern und Äussern unbewusst, noch zu harmonisch, eben deswegen sich ihrer selbst und des innern und äussern Grundes zu wenig bewusst, eben deswegen zu unbestimmt und des eigentlich Unendlichen, welches durch sie als eine b e s t i m m t e , wirkliche Unendlichkeit, als ausserhalb liegend bestimmt wird, weniger empfänglich und geringerer Dauer fähig <ist>.«

Das Heilige ist die vollendete, und das heisst nicht einseitige Uneigennützigkeit. Einseitig kann die Uneigennützigkeit werden nach den Seiten, die ihrem wesensmäßigen Bau zugehören. Das sind drei >Seiten<:

1. Der innere Grund der Uneigennützigkeit. Sie hat einen solchen als eine Art des In-sich-ruhens, eine Weise der echten Selbständigkeit.

2. Das Verhältnis zu den Gegenständen als solchen (Objekt). Sie ist diesen offen und hingegeben und stellt sich selbst dabei zurück.

3. Die Beziehung als Beziehung zwischen innerem Grund und Gegenstand, das Zwischen beiden, wodurch der innere Grund gefestigt und zugleich der Gegenstand gefördert und zu seiner eigenen Güte und seinem eigenen Wesen gesteigert und befreit wird.

Einseitig ist die Uneigennützigkeit mit Bezug auf 1, wenn sie sich zur Eigenmächtigkeit versteift; einseitig mit Bezug auf 2, wenn sie sich, im Gegenstand ganz aufgehend, selbst verliert; einseitig mit Bezug auf 3, wenn sie nur zwischen ihrem inneren Grund und dem Gegenstand schwebt und leer bleibt, sich weder auf sich versteift, für sich nichts will, noch sich im Gegenstand verliert, diesen auch nicht in die Sorge nimmt.

Wo dagegen alle diese drei Seiten in der freien Überlegenheit der erfüllten Hingabe in der Stimmung gleichursprünglich lebendig sind, da geschieht die reine Un-eigennützigkeit, das Heilige.

d) Die heilige Trauer ›mit‹ der Heimat als der Macht der Erde

Dergestalt ist die Trauer, worin das Verzichtenmüssen auf das Rufen der alten Götter schwingt, heilig. Die Trauer verhärtet und versteinert sich nicht zur alles abweisenden Verzweiflung, sondern die alten Götter bleiben ihr zu lieb. Die Trauer verliert sich nicht im haltlosen Nur-Nachhängen den Entflohenen, sondern sie will nichts erbitten und erzwingen. Die Trauer verschwebt nicht ins Leere, weil sie gerade, wie sich zeigen wird, ein neues Gottesverhältnis stiftet.

Die Grundstimmung ist eine *heilige Trauer*. Dieses Beiwort ›heilig‹ hebt die Stimmung hinweg über alle Zufälligkeit, aber auch über alle Unbestimmtheit. Die Trauer ist weder ein vereinzelter Jammer über diesen oder jenen Verlust, noch ist sie auch jene verschwimmend-verschwebende und doch lastende Traurigkeit über alles und nichts, jenes, das wir die Schwer-

mut nennen und das je wieder, nach Tiefgang und Tragweite grundverschieden, klein und groß sein kann. Aber auch dieser Charakter des Heiligen erschöpft nicht das Wesen der hier waltenden Grundstimmung. Wir erfahren das, wenn wir das in der Trauer schwingende Klagen nicht als abgesondertes Rufen nehmen, sondern so, wie es sich selbst versteht: als klagend ›mit den heimatlichen Wassern‹. Klage und damit erst recht die Trauer klagen und trauern ›mit‹ der Heimat. Was meint das? Etwa, daß der Dichter seine seelischen Gefühle in die Naturvorgänge, das Fließen des Wassers, das Rauschen des Waldes und dergleichen hineindeutet und so das unsinnliche Innere des Erlebens durch sinnlich faßbares Äußeres versinnbildlicht? Wir werden nach allem bisher Gesagten kaum noch geneigt sein, auf so leichte Art mit der Dichtung fertig zu werden und überhaupt in dieser Richtung zu fragen. Das ›ich‹, das da sagt, klagt mit der Heimat, weil dieses Ich-Selbst, sofern es in sich steht, sich gerade erfährt als zur Heimat gehörig. Heimat — nicht als der bloße Geburtsort, auch nicht als nur vertraute Landschaft, sondern *als die Macht der Erde*, auf der der Mensch jeweils, je nach seinem geschichtlichen Dasein, ›dichterisch wohnt«¹. Diese Heimat hat es gar nicht erst nötig, daß Stimmungen in sie verlegt werden, weil sie gerade stimmt, und um so unmittelbarer und ständiger stimmt, als der Mensch in einer Grundstimmung dem Seienden von Grund aus offen steht. Das In-sich-selbst-stehen der Trauer ist ein Offenstehen dem Walten dessen, was den Menschen durchstimmt und umfängt. Das Land liegt voller Erwartung unter dem Gewitterhimmel, die ganze heimatliche Natur liegt in dieser herabgesenkten Umschattung. In solcher Heimat erfährt sich der Mensch erst als zugehörig der Erde, die er nicht einfühlungsmaßig seinen Stimmungen dienstbar macht, sondern umgekehrt: aus der her ihm erst erfahrbar wird, daß es mit der vereinzelt Ichheit, die sich zuerst allem gegenüberstellt,

¹ In lieblicher Bläue . . . , VI, 25, V. 32.

um es nur als Gegenstand von seinen Gnaden zu nehmen und seine Erlebnisse einzufühlen, nichts ist.

e) Das Versetztsein des Menschen in eins mit dem Seienden
in die Stimmung

Weil wir seit langem mißleitet sind und den Menschen im vorhinein nehmen als ein Leibding, das mit einer Seele und deren Vorgängen ausgestattet ist, und weil wir zu dem hinzu diese Seele noch zuerst als ein ›ich‹ nehmen, verlegen wir ›die Stimmungen‹ in dieses ›Ich-Subjekt‹. Da nun das Erkennen und das Wollen als subjektive Vorgänge mindestens immer noch auf Objekte bezogen sind und mit solchen zu tun haben, den Stimmungen aber auch dieser Bezug auf Objekte meist fehlt, so sind sie natürlich das rein ›Subjektive‹. Da die Stimmungen dort — im ›ich‹ — sind, müssen sie auch dort entstanden, d. h. wieder durch andere leiblich-seelische Zustände verursacht sein. ›Stimmungen‹ sind ins Subjekt verlegt, und dieses Subjekt legt sie wieder aus sich in die Objekte mit Hilfe der sogenannten Einfühlung. Stimmungen sind dann so etwas wie Handschuhe, die man bald anlegt, bald sonst irgendwo hinlegt.

Demgegenüber ist zu sagen: Nicht sind die Stimmungen in das Subjekt oder in die Objekte gelegt, sondern wir sind, in eins mit dem Seienden, in Stimmungen *ver-setzt*. Die Stimmungen sind das durchgreifend umfangende Mächtige, die in eins über uns und die Dinge kommen. Das klingt phantastisch. Aber weit phantastischer, d. h. von aller wahren Wirklichkeit viel entfernter, ist jene Vorstellung vom Menschen als seelenbegabtem Leibding, die uns so geläufig ist und die uns so völlig im Stich läßt, wenn wir das Wesen der Stimmung auch nur in der rechten, d. h. das Dasein des Menschen treffenden Weise ahnen sollen. Es wäre gleich irrig, die Stimmungen nur als ›subjektive Erscheinungen‹ ins Subjekt zu legen — als dort, in dessen Innerem, aufsteigende Erscheinungen, wie Luftbla-

sen im Wasserglas — genauso, wie sie erklären zu wollen aus den Einwirkungen der Dinge auf unsere Nerven. Vielmehr ist das Dasein des Menschen gleichursprünglich mit dem Seienden als solchem in die Stimmungen versetzt. Von dieser Gleichursprünglichkeit sagt das »mit euch« (V. 4). Die heilige Trauer (Klage) mit dem Heimatlichen ist kein Zufall und keine poetische Ausschmückung, sondern hier ist etwas Grundwesentliches dichterisch über das Seyn schlechthin gesagt.

f) Die Grundstimmung als Mittrauern mit den Strömen
der heimatlichen Erde

Weshalb aber gerade »heimatliche Wasser« (V. 4)? Die gewöhnlichen Dichter besingen Wald und Wiese, Bach und Strauch, Berg und Himmel. Weshalb hier nun gerade »Wasser«? Und welche sind gemeint? Zur engeren Heimat des Dichters gehören der Neckar und die obere Donau. Vgl. Bruchstück 27 (IV, 258 f.):

Ihr sichergebaueten Alpen!
Die

Und ihr sanftblikenden Berge,
Wo über buschigem Abhang
Der Schwarzwald sausst,
Und Wohlgerüche die Loke
Der Tannen herabgiesst,
Und der Nekar

und die Donau!
Im Sommer liebend Fieber
Umherwehet der Garten
Und Linden des Dorfs, und wo
Die Pappelweide blühet
Und der Seidenbaum
Auf heiliger Waide,

Da ist wohl ein Sagen der Heimat, aber hier werden auch Berge, Alpen, Schwarzwald, Garten und Linden des Dorfes genannt. Weshalb in »Germanien« gerade die »Wasser«? Weshalb werden sie mitangesprochen als »Ihr Sehrenden«? V. 8 f.:

... umschattet heut
Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.

Der Dichter spricht von sich und den »heimatlichen Wassern« in der Mehrzahl »uns«. Vgl. auch V. 35 f.:

... und Thal und Ströme sind
Weitoffen um prophetische Berge,

Und blicken wir gar auf die späte Dichtung Hölderlins, dann begegnen uns im Umkreis von »Germanien« große Dichtungen mit den Überschriften »Am Quell der Donau« (IV, 158 ff.), »Der Rhein« (IV, 172 ff.), »Der Ister« (*Ἰστρος*: griechischer Name für Donau, IV, 220 ff.), »friedlich die Arme des Nekars« (Bruchstück 12, IV, 246), »Der gefesselte Strom« (IV, 56). Vgl. »Der Main« (III, 54 f.), »Der Nekar« (III, 59 f.).

Diese Stromdichtungen sind nicht nur äußerlich gleichzeitig mit »Germanien«, sondern hängen innerlich damit zusammen. Durch die vorbereitende Auslegung von »Germanien« sollen wir gerade eine Mitte gewinnen, aus der wir das Dichterische dieser Stromgedichte begreifen.

Außerdem besitzen wir aus der Spätzeit Übersetzungen und Bemerkungen zu Fragmenten des Pindar. Eines dieser Fragmente ist von Hölderlin überschrieben »Das Belebende«. In den Bemerkungen dazu findet sich eine Darstellung dessen, was der Dichter mit dem Strom und Stromgeist meint (V, 272 f.):

Das Belebende.

Die männerbezwingende, nachdem
Gelernet die Centauren
Die Gewalt
Des honigsüssen Weines, plötzlich trieben
Die weisse Milch mit Händen, den Tisch sie fort, von selbst,
Und aus den silbernen Hörnern trinkend
Bethörten sie sich.

»Der Begriff von den Centauren ist wohl der vom Geiste eines Stromes, sofern der Bahn und Gränze macht, mit Gewalt, auf der ursprünglich pfadlosen aufwärtswachsenden Erde.

Sein Bild ist deswegen an Stelle der Natur, wo das Gestade reich an Felsen und Grotten ist, besonders an Orten, wo ursprünglich der Strom die Kette der Gebirge verlassen und ihre Richtung quer durchreissen musste.

Centauren sind deswegen auch ursprünglich Lehrer der Naturwissenschaft, weil sich aus jenem Gesichtspuncte die Natur am besten einsehen lässt.

In solchen Gegenden musst ursprünglich der Strom umirren, eh' er sich eine Bahn riss. Dadurch bildeten sich, wie an Teichen, feuchte Wiesen, und Höhlen in der Erde für säugende Thiere, und der Centauer war indessen wilder Hirte, dem Odyssäischen Cyklops gleich; die Gewässer suchten sehnend ihre Richtung. Je mehr sich aber von seinen beiden Ufern das trocknere fester bildete und Richtung gewann durch festwurzelnde Bäume und Gesträuche und den Weinstock, desto mehr musst' auch der Strom, der seine Bewegung von der Gestalt des Ufers annahm, Richtung gewinnen, bis er von seinem Ursprung an gedrängt, an einer Stelle durchbrach, wo die Berge, die ihn einschlossen, am leichtesten zusammenhiengen.

So lernten die Centauren die Gewalt des honigsüssen Weins, sie nahmen von dem festgebildeten, bäumereichen Ufer Bewegung und Richtung an, und warfen

die weisse Milch und den Tisch mit Händen weg, die gestaltete Welle verdrängte die Ruhe des Teichs, auch die Lebensart der Ufer veränderte sich, der Überfall des Waldes mit den Stürmen und den sicheren Fürsten des Forsts regte das müssige Leben der Haide auf, das stagnierende Gewässer ward so lange zurückgestossen, vom jähren Ufer, bis es Arme gewann, und so mit eigener Richtung, von selbst aus silbernen Hörnern trinkend, sich Bahn machte, eine Bestimmung annahm.

Die Gesänge des Ossian besonders sind wahrhaftige Centaurengesänge, mit dem Stromgeist gesungen, und wie vom griechischen Chiron, der den Achill auch das Saitenspiel gelehrt.«

Der Strom ist das ›gewaltsam Bahn und Grenze Schaffende auf der ursprünglich pfadlosen Erde«. (Seit der Flucht der Götter ist die Erde weglos.) Von hier aus wird schon deutlicher, inwiefern die Trauer und das Klagen ein Mittrauern gerade mit den Strömen der heimatlichen Erde ist: weil durch die Ankunft der neuen Götter dem ganzen geschichtlichen, irdischen Dasein der Deutschen eine neue Bahn gewiesen und eine neue Bestimmtheit geschaffen werden soll. Der Stromgeist ist nicht ein Gegensatz des Wassers zum Land, sondern die Wasser ersehen in ihrem Mitklagen die Pfade des weglos gewordenen Landes. Sie reißen das ganze Land den erwarteten Göttern entgegen.

- g) Die eröffnende Gewalt der Grundstimmung:
das Bewahren der Göttlichkeit der alten Götter
im trauernden Verzicht auf sie

Von hier aus wird ein weiterer wesentlicher Charakter der waltenden Grundstimmung deutlicher. Diese Trauer ist kein hoffnungs- und zielloses Umherirren einer bodenlosen Stimmung, sondern diese Gestimmtheit faßt Boden im Land und stellt dieses erharrend unter den drohenden Himmel. Solcher in sich gefaßten Bereitschaft, mit der das Land ein herauf-

ziehendes Gewitter erhardt, gehört zu: die überlegene Gefäßtheit der trauernden Klage; daher das

... doch will ich bei ihm bleiben,

(V. 11)

bei diesem Himmel, d. h. ausharren in der Bedrohung des Landes, das »voll Erwartung liegt« (V. 6). Das Trauern ist kein Nachhängen dem Vergangenen, sondern ein In-sich-feststehen und Bestehen des ›da‹ und Hier. Zu ursprünglich weiß der Dichter, daß das bloße Sich-an-den-Anderen-hängen keine Liebe ist, kein Wille, daß das Geliebte sei. Weil diese Götter zu lieb ihm sind, deshalb läßt er sie Gestorbene sein, denn ihre Flucht zerstört nicht ihr Gewesensein, sondern schafft und erhält es. Das Wiederweckenwollen, das gewaltsam mächlerische Hinausgreifen über die Grenze des Todes würde sie nur in eine unechte, nichtgöttliche Nähe zerren und statt eines neuen Lebens den Tod bringen.

Für den rechnenden Verstand ist Verzicht ein Weggeben und ein Verlust. Das wahre, d. h. von einer echt ausgreifenden Grundstimmung getragene und erwirkte Verzichten ist schöpferisch-erzeugend. Ihm wird, indem es früheren Besitz dahinfahren läßt, gegeben, und zwar nicht nachträglich als Belohnung, sondern in sich ist das trauernde Ertragen des Verzichtmüssens und Dahingebens ein Empfangen.

Erst dann, wenn wir so die ganze in sich gefestigte, alles Verzwingene wegstoßende Weite dieser heiligen Trauer ermessen, treffen und verstehen wir das entscheidende Wort der ganzen ersten Strophe und damit der ganzen Dichtung. Das Wort hat die sprachliche Form der Frage und lautet (V. 5):

... was will es anders

— es, das heilig trauernde Herz. Nach der üblichen Kennzeichnung der Redeform kann man hier eine sogenannte rhetorische Frage finden, ein Sagen, das trotz der Frageform keine Frage, sondern ein Antworten und Versichern, der Spruch

einer Sicherheit und Entschiedenheit ist. Die heilige Trauer ist entschlossen zum Verzichten auf die alten Götter, aber — was will dabei das trauernde Herz anderes als: im Weggeben der Götter deren Göttlichkeit unangetastet zu bewahren und sich so gerade im bewahrenden Verzicht auf die fernen Götter in der Nähe ihrer Göttlichkeit zu halten. Das Nicht-mehr-rufen-dürfen der alten Götter, dieses Sichfügenwollen in den Verzicht, was ist es anderes — es ist nichts anderes — als die einzig mögliche, entschlossene Bereitschaft für das Erharren des Göttlichen; denn die Götter können nur als solche im Verzichten weggegeben werden, wenn sie in ihrer Göttlichkeit — und je inniger sie in dieser — festgehalten sind. Wo das Liebste gegangen, bleibt die Liebe zurück, denn anders könnte Jenes gar nicht gegangen sein.

Daß die Götter entflohen, heißt nicht, daß auch die Göttlichkeit aus dem Dasein des Menschen geschwunden ist, sondern heißt hier, daß sie gerade waltet, aber als eine nicht mehr erfüllte, als eine verdämmernde und dunkle, aber doch mächtige. Wer sich aus dem Bereich der Göttlichkeit herausstellen wollte, gesetzt, daß das überhaupt möglich ist, für den könnte es nicht einmal tote Götter geben. Wer im Ernst sagt ›Gott ist tot‹ und ein Leben daran setzt wie Nietzsche, der ist kein A-theist. Das meinen nur jene, die mit ihrem Gott verfahren und umgehen wie mit einem Taschenmesser. Wenn dieses verloren ist, ist es eben weg. Aber den Gott verlieren heißt etwas anderes, und das nicht nur deshalb, weil Gott und Taschenmesser inhaltlich verschiedene Dinge sind. So hat es denn überhaupt mit dem Atheismus eine eigene Bewandnis; denn viele, die im Käfig eines überlieferten Bekenntnisses sitzen, das sie noch nie umgeworfen hat, weil sie entweder zu bequem oder zu geschickt sind, sind atheistischer als die großen Zweifler. Das Verzichtemüssen auf die alten Götter, das Ertragen dieses Verzichtes ist das *Bewahren* ihrer Göttlichkeit.

Wenn hierin die stimmende, eröffnende Gewalt der Grundstimmung liegt und wenn die Grundstimmung den Gang des

dichterischen Sagens trägt und be-stimmt, dann muß von diesem wesentlichen Wort (V. 5) her der Fortgang zur zweiten Strophe erwirkt sein. Zuvor sagen wir noch einmal in einem jetzt helleren Wissen die erste Strophe (IV, 181):

I Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber
Ihr heimatlichen Wasser! jezt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders
Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung liegt
Das Land und als in heißen Tagen
Herabgesenkt, umschattet heut
Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.
10 Voll ist er von Verheissungen und scheint
Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben,
Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn
Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.
Denn euer schönes Angesicht zu sehn,
Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödtlich ists
Und kaum erlaubt, Gestorbene zu weken.

Wir lesen jetzt nichts mehr von einer Absage. Wir ahnen auch, daß es sich gar nicht um ein äußerlich geschichtliches Vergleichen einer vormaligen Lage der alten Welt und der Stellung zu ihr mit einer nachmaligen und heutigen handelt, um irgendeine Frage des Humanismus, sondern es waltet da die Zeit der Völker, und in Frage steht ein Weltgeschick der heimatlichen Erde.

Aber nicht nur nichts von einer Absage geschieht in der ersten Strophe. Das »Nicht«, mit dem sie beginnt, ist im Grunde überhaupt keine für sich stehende Verneinung, auch nicht des Verzichtens, sondern findet seine eigentliche volle Bedeutung in dem »was will es anders« (V. 5), das heilig trauernde Herz. Wir haben bereits früher (S. 80) auf den Anfang der zweiten Strophe hingewiesen und betont, daß ja die Götter selbst ent-

flohen sind und es der Absage daher nicht bedarf. Doch damit treffen wir den Eigengehalt der zweiten Strophe und den inneren Zusammenhang mit der ersten noch nicht. Wir müssen vielmehr in eins zusammenhalten V. 5 (I) und V. 19 (II), »was will es anders« mit »Nichts läugnen will ich hier und nichts erbitten«. Dieses Wort ist die höchste Entschiedenheit, nämlich in der Übernahme der Verlassenheit durch die alten Götter. Mithin steigert sich hier die Grundstimmung der heiligen Trauer zu ihrer innersten Überlegenheit. Die Trauer wird zu einem Wissen darum, daß das wahrhaftige Ernstmachen mit den entflohenen Göttern als Entflohenen in sich gerade ein Ausharren bei den Göttern, nämlich ihrer Göttlichkeit als einer nicht mehr erfüllten, ist. Das Nichtsmehrwollen und Nichtserbitten ist nicht Abfall in eine grobe Gottlosigkeit und leere Verzweiflung, kein träges und geschicktes Sichabfinden mit ihrem Tod, sondern dieses Wollen ist jenes Wollen von V. 5 — »was will es anders« —: Einrücken und rein Sichhalten im Raum möglicher Neubegegnung der Götter.

h) Die wesensgesetzliche Abfolge des Verfalls
eines geschichtlichen Daseins
in der Not der Götterlosigkeit

Daß dieses Nichtsmehrwollen in einer Hinsicht zugleich und wesensmäßig höchstes Wollen in anderer Hinsicht bleibt und wird, das sagt die zweite Strophe. Deshalb bringt sie eine weitere wesentliche Entfaltung der Grundstimmung der Dichtung. Hier und dort ein Wille, jener Wille, daß das Gewollte sei, wie es ist. Dieses Wollen ist das Wesen der Liebe, von der gesagt ist (V. 5), daß sie klagt. Auf der höchsten Spitze der wissend übernommenen Verlassenheit geschieht deren innerster Umschlag in das wissende Erharren. Dieses legt sich als wissendes dar, indem das Geschehnis der Götterflucht, des Verlassenwerdens und der Verödung eigens gesagt wird (V. 20 ff.):

Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen,
Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt
Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte
Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen.

Erst trifft es den Priester, nämlich die Flucht der Götter, Tempel, Bild und Sitte folgen nach. Liebend, mitwollend, an ihm sich haltend, geraten sie mit in die Verlassenheit, Verödung und Unkraft. Der Dichter sagt davon in dem Gedicht »Der Mutter Erde« (IV, 156, V. 47 ff.):

50 Die Tempelsäulen stehn
Verlassen in Tagen der Noth,
Wohl tönet des Nordsturms Echo
— — — tief in den Hallen,
Und der Reegen machet sie rein
Und Moos wächst und es kehren die Schwalben,
In Tagen des Frühlings, nahmlos aber ist
In ihnen der Gott, und die Schaale des Danks
Und Opfergefäß und alle Heiligtümer
Begraben dem Feind in verschwiegener Erde.

Wenn der Dichter im Gedicht »Germanien« davon spricht, daß Tempel, Bild und Sitte dem Priester folgen, so ist das nicht gemeint als einmaliger geschichtlicher Vorgang, sondern als wesensgesetzliche Abfolge der Stufen des Verfalls eines geschichtlichen Daseins als solchen in der Not der Götterlosigkeit. Der Dichter sagt hier, d. h. er sagt es *stiftend*, wie das Seyn geschieht, vormalis und künftig. Daher müssen wir uns diese Wesensgesetzlichkeit verdeutlichen.

Sitte und Brauch ist nur, wo Tempel und Bild als das geschichtliche Dasein der Götter das alltägliche Treiben und Hausen überragen und binden. Bild und Tempel aber sind nur, wo jene großen Einzelnen sind, die wissend-schaffend die Anwesenheit und Abwesenheit der Götter unmittelbar aushalten und im geschaffenen Werk zum Austrag bringen. Diese

Werke sind nicht, um eine sogenannte ›Kultur‹ zu fördern und zu bereichern. Kultur und Kulturförderung, Kulturvereine und gar Kulturprogramme sind nur und haben Sinn nur, wo das geschichtliche Dasein unter der Herrschaft dessen steht, was man heute ›Liberalismus‹ nennt. Die Griechen hatten keine Zeit für ›Kultur‹, das gibt es in der Spätantike. Nur kleine Zeiten, denen das ganze Dasein zum Gemächte herabsinkt, pflegen das Wahre, Gute und Schöne und haben in ihrem Staat dann die entsprechenden Ministerien. Wo aber Tempel und Bild und Sitte noch vorhanden sind und Jahrzehnte, ja sogar Jahrhunderte lang ihr Dasein fortfristen und dabei eine wirksame Sittlichkeit der Einzelnen und der Gruppen wachhalten, da ist doch im Grunde alles schon unangebunden. Die schaffenden Kräfte toben sich aus als Leistungen Einzelner und besorgen sich ihren Wert als Beiträge zu Kulturförderung und Fortschritt. Warum eigentlich und wohin, weiß niemand.

Die Möglichkeit der großen Erschütterung des geschichtlichen Daseins des Volkes ist geschwunden. Tempel, Bild und Sitte sind außerstande, die geschichtliche Sendung eines Volkes im Ganzen von Grund aus zu übernehmen und in einen neuen Auftrag zu zwingen. Die Tempel beschränken sich neben der Erbauung der Einzelnen und der Sicherstellung des Seelenheils Einzelner auf die Sicherung von Machtbefugnissen und Einflußbereichen der Kirchen. Diese machen das Abgleiten in die Kultur mit, unschöpferisch außerdem und so, daß sie sich dem jeweils Heutigen laufend geschickt angleichen, so daß wir z. B. heute Sachen über kirchliche Dogmatik zu lesen bekommen, die fast so aussehen, als hätte sie Nietzsche geschrieben, was gewiß ein widernatürlicher Zustand ist.

Umgekehrt wird aber auch kein entscheidendes Verhältnis des Volkes zum Grund und Abgrund seines geschichtlichen Daseins geschaffen, indem nur die Sitte gepflegt wird, was für sich erbaulich sein kann, aber zu einem Mißverständnis wird, wenn man gar meint, Volkstum werde durch vermehrte Errichtung von Professuren der Volkskunde und Urgeschichte.

All das bleibt nur ein veränderter Kulturbetrieb und wird nie, was es sein soll, solange die Götter geflohen sind. Es wird nie Bild und Tempel durch Preisausschreiben, wenn der Gott tot ist. Es werden keine Priester, wenn die Blitze der Götter nicht schlagen, und sie schlagen nicht, wenn nicht die heimatliche Erde und ihr ganzes Volk als dieses in den Gewitterraum zu stehen kommt. Es wird aber nie in diesen Gewitterraum einrücken, solange es nicht als Ganzes in seinem geschichtlichen Dasein als solchem die innerste Not des Todes der Götter zur wesentlichen Erfahrung und zu einem langen Ausdauern bringt.

i) Das Ausdauern der Verlassenheit durch die Zweifelnden

So wie es zuerst, im Beginn der Götterflucht, den Priester trifft — gemeint sind natürlich nicht die Pfarrer —, so muß auch für eine neue Ankunft der Götter erst wieder ein Priester oder eine Priesterin getroffen werden, die verborgen und ungekannt den Boten der Götter erharren, damit ihnen Tempel, Bild und Sitte liebend folgen können. Geschieht das nicht, dann taumeln die Völker trotz Flugzeug und Radio und Stratosphäreneroberung rettungslos ihrem Ende entgegen. Soll es anders geschehen, dann muß erst die Götterlosigkeit des ganzen geschichtlichen Daseins erfahren, d. h. dieses muß solcher Erfahrung offen sein und, wenn es verschlossen ist, aufgeschlossen werden, und zwar durch diejenigen, die solches Fliehen der Götter wahrhaft durchdauern. Das sind die *Zweifelnden*, ihnen dämmert die Sage vom Gewesenen um das Haupt, und sie sind jene, deren keiner weiß, wie ihm geschieht, während die selbstsicheren und robusten Alleswisser auch immer wissen, was ihnen geschieht, da sie rechtzeitig dafür sorgen, daß ihnen überhaupt nichts geschehen kann.

Der Zweifel der Zweifelnden ist getragen vom echten Wissenwollen und hält stand dem wahren Nichtwissen. Im wahren Zweifel ereignet sich der Zusammenstoß des Wissens und

Nichtwissens und zeitigt jene ursprüngliche Not, die das Dasein in Grundstimmungen versetzt. Mit Zweifel ist hier demnach nicht gemeint die bloß zersetzende Verneinung, das Forttreiben von einem Bedenken in das andere oder die blinde und alles Fragens müdgewordene Behauptung, daß wir doch nichts wissen können. Im Zweifeln wird die tiefste Verlassenheit ausgedauert, und in ihr gerade kommt der Einzelne als Einzelner mit seiner Sonder- und Eigennot zum Verschwinden. Je ursprünglicher die Fragwürdigkeit des Daseins erfahren und gesagt wird, um so echter ist es ein stellvertretendes Sagen für alle. Jetzt, wo auch der Einzelne in seinem bestimmten Bezug zu bestimmten Göttern verlassen ist, wo nur noch das Bewahren der Göttlichkeit der entflohenen Götter bleibt, da versinkt das ›ich‹, und das Sagen ist ein Wort des ›wir‹.

Dieser große, das ganze geschichtliche Dasein des Volkes in sich hineinnehmende und dem Geheimnis entgegentragende Zweifel ist vom Dichter gesagt in dem Gedicht »An die Deutschen« (IV, 132 f.):

Spottet nimmer des Kinds, wenn noch das alberne
 Auf dem Rosse von Holz herrlich und viel sich dünkt,
 O ihr Guten! auch wir sind
 Thatenarm und gedankenvoll!

Aber kommt, wie der Stral aus dem Gewölke kommt,
 Aus Gedanken vieleicht, geistig und reif die That?
 Folgt die Frucht, wie des Haines
 Dunklem Blatte, der stillen Schrift?

Und das Schweigen im Volk, ist es die Feier schon
 Vor dem Feste? die Furcht, welche den Gott ansagt? 10
 O, dann nimmt mich, ihr Lieben!
 Dass ich büsse die Lästörung.

Schon zu lange, zu lang irr' ich, dem Laien gleich,
 In des bildenden Geists werdender Werkstatt hier,
 Nur was blühet, erkenn ich,
 Was er sinnet, erkenn ich nicht.

- Und zu ahnen ist süß, aber ein Leiden auch,
Und schon Jahre genug leb' ich in sterblicher
Unverständiger Liebe
20 Zweifelnd, immer bewegt um ihn,
Der das stetige Werk immer aus liebender
Seele näher dem Sterblichen und lächelnd da,
Wo ich zage, des Lebens
Reine Tiefe zu Reife bringt.
- Schöpferischer, o wann, Genius unsers Volks,
Wann erscheinst du ganz, Seele des Vaterlands,
Dass ich tiefer mich beuge,
Dass die leiseste Saite selbst
30 Mir verstumme vor dir, dass ich beschämt —
Eine Blume der Nacht, himmlischer Tag, vor dir
Enden möge mit Freuden,
Wenn sie alle, mit denen ich
Vormals trauerte, wenn unsere Städte nun
Hell und offen und wach, reineren Feuers voll
Und die Berge des deutschen
Landes Berge der Musen sind,
Wie die herrlichen einst, Pindos und Helikon
Und Parnassos, und rings unter des Vaterlands
Goldnem Himmel die freie,
40 Klare, geistige Freude glänzt.
Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,
Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
Doch die Jahre der Völker,
Sah ein sterbliches Auge sie?
Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit
Sich die sehrende schwingt, trauernd verweilst du
Dann am kalten Gestade
Bei den Deinen und kennst sie nie.

Durch all das bisher Erörterte wird die Stellung dieses Gedichtes im Ganzen der Spätdichtung Hölderlins bereits deutlich und sein Zusammenhang mit »Germanien« sichtbar. Beide Gedichte sind dieselbe Dichtung und bekunden nur zusammen das Unerschöpfliche, das hier zu sagen bleibt.

j) Die Vollendung der waltenden Grundstimmung
zu ihrem vollen Wesen:
die heilig trauernde Bedrängnis als Bereitschaft

Wir kehren zu »Germanien« zurück. Der innere Umschlag der Verlassenheit zum Erharren kündigt sich im Ende der zweiten Strophe an durch die Umkehrung der Zeitlichkeit: Jene, so gewesen sind, drängen uns, kommen auf uns zu als schon Drängende. Streng genommen ist aber die Rede vom Umschlag der Verlassenheit zur Erwartung irreführend. Denn die Grundstimmung der Verlassenheit kann sowenig verschwinden und ersetzt werden durch ein Erharren, als ja gerade in der Verlassenheit das Erharren schwingt und sie so zur Bedrängnis werden läßt.

Die heilig trauernde Bedrängnis aber wird *als* Bedrängnis, d. h. sofern sie dem Andrang der Drängenden standhält, zur *Bereitschaft*. So erst vollendet sich die in dieser Dichtung waltende Grundstimmung zu ihrem vollen Wesen. Sofern aber die Grundstimmung das ganze Seiende durchwaltet und durchstimmt, kommt die heimatliche Erde mit in diese Stimmung. Die Überlegenheit der heiligen Trauer hat ihr Tragendes in solcher die Bedrängnis bestehenden Bereitschaft, weshalb auch von dieser zuletzt und die Entfaltung der Grundstimmung abschließend zu Beginn der dritten Strophe gesagt wird (V. 33 ff.):

Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind
Weitoffen um prophetische Berge,

Wieder dieses »ja« wie zu Beginn: »Sie darf ich ja nicht rufen mehr«. Jedesmal das »ja« des unbedingten Entschiedenseins, zu Beginn: im Verzichtenwollen, jetzt: im Bereitsein; jedes der Gegenklang zum anderen und beide einig im Sagen der Unbedingtheit der Stimmung, weshalb wir diese eine Grundstimmung nennen. Als solche stimmt sie Mensch und Erde gleichursprünglich, ja sogar — entgegen unserer verständigen Meinung — die Erde zuvor, denn diese ist bereit, so »Dass schauen mag... / Der Mann« (V. 37 f.). Dieser fühlt nicht eine zunächst und eigentlich »subjektive« Stimmung nachträglich in die Landschaft ein, sondern umgekehrt: Die bereite Erde ist Bedingung dafür, daß jener zu schauen vermag und schauen will. In dem »mag« schwingt der Doppelsinn des Könnens und des Wollens.

§ 9. *Geschichtliche Zeit und Grundstimmung*

- a) Die Erfahrung der heimatlichen Erde in der Helle
eines fragenden Wissens
um die geschichtliche Sendung eines Volkes

Der Dichter sagt vom Grünen des Feldes, von Tal und Strömen, die weit offen sind um prophetische Berge. Eine merkwürdige Geographie, eine Erdbeschreibung, die wir kaum erst verstehen, gesetzt, daß es überhaupt eine Beschreibung ist. Die Erde wird da im vorhinein erfahren in der Helle eines fragenden Wissens um die geschichtliche Sendung eines Volkes. Die heimatliche Erde ist da nicht ein bloßer, durch äußere Grenzen abgesteckter Raum, ein Naturgebiet, eine Örtlichkeit als möglicher Schauplatz für jenes und dieses, was sich da abspielt. Die Erde ist als diese heimatliche für die Götter erzogen. Durch solche Erziehung wird sie erst Heimat, kann aber als solche wieder verfallen und herabsinken zum bloßen Wohnsitz, was demnach mit dem Einbruch der Gottlosigkeit Hand in Hand

geht. Das Werden von Heimat geschieht daher auch nicht durch bloße Ansiedlung, wenn nicht in eins damit die Erde für die Götter erzogen, im Wandel der Jahreszeiten und ihrer Feste dem Walten der Götter entgegengehalten wird. Im »Vor-Spiel« einer rauheren Zeit geschieht das schon, damit dann erst die Erde voll ins eigentliche Spiel kommt, d. h. die Geschichte und die geschichtliche Zeit. Sie ist das große Spiel, das die Götter mit den Völkern und einem Volk spielen; denn ein Spiel sind die großen Zeiten der Weltzeit, so sagt es ein alter griechischer Philosoph, Heraklit, den sie den Dunklen nennen und dessen tiefste Gedanken gerade Hölderlin neu gedacht hat. Fragment 52:

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη.

»Die Weltzeit — ein Kind ist sie, ein spielendes, her und hin die Brettsteine setzend, eines [solchen] Kindes ist die Herrschaft [über das Sein].« In solchem Spiel der Götter steht die Erde.

b) Herkunft der Wendezeiten der Völker aus dem Abgrund

Indem die Erde Heimat wird, öffnet sie sich der Macht der Götter. Beides ist dasselbe und schließt in sich das dritte: daß die Erde selbst im Sturm des Göttlichen in ihren Gründen und Abgründen aufgerissen wird. Diese können allerdings verschüttet werden und werden es in eins mit dem Verfall der Heimat. Die Erde wird dann bloße Stätte der Nutzung und Ausbeutung. Wo sie dagegen in der Uneigennützigkeit des eigentlichen Daseins sich offenbart, ist sie heilig — heilige Erde. Die heilige, die

Die Mutter ist von allem, und den Abgrund trägt

(Germanien, V. 76),

den Abgrund, wo die Festigkeit und Einzelheit aller Gründe schwindet und wo alles sich doch findet zu stets aufdämmern-

dem neuen Werden. Der Mensch, der >dichterisch wohnt auf dieser Erde, er und er allein ist auch dem Abgrund, den die Erde trägt, *zugehörig*. Selbst den Himmlischen bleibt dieses Irdische der Erde unerreichbar.

... Nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen
Die Sterblichen eh' in den Abgrund. Also wendet es sich
Mit diesen.

(Mnemosyne, IV, 225, V. 14 ff.)

Immer kommen die großen Wendezeiten der Völker aus dem Abgrund und je in dem Ausmaß, als ein Volk in ihn, und das heißt in seine Erde hinabreicht und Heimat besitzt. Daher werden Wendezeiten eines Volkes nicht erfahren, geschweige denn begriffen auf der flachen Ebene der Platitude des Tagesgeschwätzes und der immer schief liegenden Bedenken und all der Zufälligkeiten, an denen sie hängen bleiben, blind für Ursprung und Ankunft des Notwendigen. Dieses ist nicht errechenbar aus der Verrechnung von Ursache und Wirkung, sondern gründend nur im Abgrund.

... und gewaltig dämmerts
Im ungebundenen Abgrund
Im allesmerkenden auf.

(Die Titanen, IV, 210, V. 72 ff.)

Wer nur den Tag kennt und gar den Alltag, der kennt nichts und weiß nichts, so er nicht auch die Nacht kennt,

... wenn alles gemischt
Ist ordnungslos und wiederkehrt
Uralte Verwirrung.

(Der Rhein, Schluß, IV, 180)

Wenn der Dichter von der Erde sagt und heimatliche Flur und Tal und Ströme nennt, dann ist das alles weit weg von jeder Art poetischer Naturschilderung, sei diese nun niedlich ver-

sonnen oder rauschhaft erhaben, sei sie treu bewahrend und Geheimnisse kündend.

So ist die Grundstimmung der heilig trauernden, bereiten Bedrängnis, aus der nicht mehr ein ›ich‹ spricht, sondern ein ›wir‹, ein wahrhaftes Bewahren der entflohenen Himmlischen und damit ein Erharren des neuen drohenden Himmels gerade deshalb, weil sie ›irdisch‹ ist. Irdisch heißt nicht, von einem Schöpfergott geschaffen, sondern ungeschaffener Abgrund, in dem alles heraufkommende Geschehen erzittert und gehalten bleibt.

c) Ureigene Bewegtheit der Grundstimmung.
Gewesenheit und Vergangenheit

Schon dieses, daß wir die Grundstimmung nicht mit einem Wort unmittelbar benennen können und dürfen, weist darauf hin, daß die Stimmung in sich — als stimmend-gestimmte — wechselbezüglich und somit eine ureigene Bewegtheit ist. Diese wollen wir jetzt zum Abschluß unserer Auslegung der Verse 1 bis 38 verdeutlichen.

Die alten Götter sind als entflozene im Nicht-mehr-rufen-dürfen gerade da, da nicht als gegenwärtige, aber im verzichtenden Dasein da als die Gewesenen, d. h. noch Wesenden. Abwesend wesen sie gerade in der Abwesenheit des Gewesenen. Das Gewesene und seine Gewesenheit ist etwas grundsätzlich anderes als das Vergangene und seine Vergangenheit. Zwar benennen wir beides in der Sprache nicht eindeutig, zum Teil schon deshalb, weil wir im geläufigen Meinen der Zeit und Zeitmomente keine Unterschiede erfahren. Das Gewesene ist uns das Vergangene und umgekehrt. So wesentlich die Sprache in ihrem Sagen sein kann, sooft ist der unmittelbare Wortgebrauch zufällig und willkürlich. Das willsagen: Sprachgebrauch ist keine amtliche und schulmäßige ›Terminologie‹, und es geht gegen den Sinn der Sprache, allen Wortgebrauch

terminologisch regeln zu wollen. Wenn wir uns jedoch für eine bestimmte bedeutungsmäßige Abgrenzung von Geweseneheit und Vergangenheit auch in der Benennung entscheiden, so geschieht es aus der Notwendigkeit der Aufrichtung eines Wesensunterschiedes im Wesen der Zeit. Ob jedoch das eine Geweseneheit und das andere Vergangenheit oder umgekehrt genannt wird, ist in gewissen Grenzen willkürlich und Sache des Sprachgefühls. Auch der Dichter nennt das, was wir das Gewesene nennen wollen, das Vergangene (V. 12 f.):

Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn
Zu euch, Vergangene!

Aber er versteht hier das Vergehen in einem eigenen Sinne, wie wir noch belegen werden (S. 122 f.).

Das Vergangene ist unabänderlich abgeschlossen, unwiederbringlich; es liegt fest in der Vergangenheit, die, wie die Sprache treffend sagt, ein Zeitraum ist, gleichsam ein Abstellraum, in dem sich alles Abgelaufene, Weg-gegangene ansammelt. Selbst wenn ein Vergangenes in allen Einzelheiten und Umständen noch einmal eintreten könnte, wäre es nie mehr dasselbe, denn jene Zeitstelle, jenes vormalige Jetzt, aus dem das Vergehende in die Vergangenheit zurücksank und es selbst mit sich nahm, ist unwiederholbar weg. Das Vergangene liegt vor dem Tor zur Gegenwart und kann nie wieder in diese zurück und herein. Das Gewesene aber ist das noch Wesende, das wir in gewisser Weise selbst sind, indem wir es, es vor uns bringend, es bewahrend und nach vorne tragend oder auch es abstoßend oder vergessen wollend, in unser Da-sein hereinsetzen lassen. Die Schatten derer, so gewesen sind, besuchen uns neu, kommen auf uns zu, sind zu-künftig. Umgekehrt aber erfahren wir im Aushalten der Bedrängnis, im Andrang der Drängenden nicht ein ganz und gar anderes, sondern Göttlichkeit und jenes, wofür im Vorspiel rauherer Zeit vordem sich die Erde schon bereitmachte.

d) *Zeitigung der ursprünglichen Zeit als Grundgeschehnis der Grundstimmung*

In diesem Nach-vorne-walten des Gewesenen in die Zukunft, die rückweisend das schon früher sich Bereitende als solches eröffnet, waltet das Zu-kommen und Noch-wesen (Zukunft und Gewesenheit) in einem: die ursprüngliche Zeit. Die Zeitigung dieser Zeit ist das Grundgeschehnis der Stimmung, in der die Dichtung gründet. Diese ursprüngliche Zeit entrückt unser Dasein in die Zukunft und Gewesenheit, besser: macht, daß unser Sein als solches ein entrücktes ist, gesetzt, daß es eigentlich ist. Uneigentlich ist es immer, im Gegensatz zur Entrückung, ein in sich Zusammenhocken auf einem je wechselnden Heute. Die Wesensverfassung dieser ursprünglichen Zeitlichkeit und wesentliche Möglichkeiten derselben habe ich in der Abhandlung »Sein und Zeit«¹ dargestellt.

Der Dichter nennt diese Zeit mehrfach die »reissende«², weil sie der in sich schwingende Fortriß in die Zukunft und Rückwurf in die Gewesenheit ist. Im Stundengang dieses Hin- und Herrisses der stets neuen Bewahrung des Gewesenen und der stets neuen Erharrung des Künftigen zeitigt sich jene Zeit eines Volkes, kraft deren es eingeht in das Offenstehen von Tal und Strömen für das, was vom Künftigen von den Bergen her gesagt wird, jenen Gipfeln der Zeit, auf denen die Schaffenden wohnen. In solcher Zeit, wie sie in der Grundstimmung – wahrer gesagt: wie sie als die genannte Grundstimmung – im Dasein des Volkes erzittert, in solcher Zeit ›wird es‹ Zeit, wird jene rechte Zeit, die keine Unzeit ist, die wie alles Verzwungene und nur errechnend Hergestellte den Göttern verhaßt bleibt.

¹ Tübingen 1977⁴⁴. Gesamtausgabe, Bd. 2. Frankfurt 1977. §§ 65 ff.

² Aus dem Motivkreis der Titanen, IV, 217, V, 67, Anmerkungen zur Antigonä, V, 254, u. a.

Denn es hasset
Der sinnende Gott
Unzeitiges Wachstum.

(Aus dem Motivkreis der Titanen, Schluß, IV, 218)

Der Beginn dieses Gedichtes lautet (IV, 215):

Wenn aber die Himmlischen haben
Gebaut, still ist es
Auf Erden, und wohlgestalt stehn
Die betroffenen Berge. Gezeichnet
Sind ihre Stirnen.

e) Die Entscheidung für die eigentliche Zeit
der Dichtung als Entscheidung
für das Einrücken in die Grundstimmung

Aber solche eigentliche Zeit ist schwer zu erkennen und das Wissen um sie durch das allzubekanntes Tägliche und Ewiggestrige leicht zerstörbar. Alle Massen von Geschichtskennnissen helfen da nicht. Auch alle Auswechslung der bisher gewußten und gemeinten geschichtlichen Stoffe durch andere bleibt nutzlos, wenn nicht die Geschichtlichkeit des Daseins Herr wird über die bloße Alltäglichkeit. Denn wir können unsere eigentliche Zeit, unsere wahre Geschichte nie haben, solange wir nicht geschichtlich sind, und wir sind es nicht, solange wir unvermögend bleiben, die Macht der Zeitlichkeit von Grund aus so zu erfahren, daß wir in ihrem Fortriß mitten innestehen, und das heißt zugleich, solange wir an einem Bild der Ewigkeit haften bleiben, das nur die ständige Gegenwart ist und als solche bequem zu denken; während Ewigkeit alt und gewesen wird — »alte Ewigkeit verborgener und verborgener wird« (Bruchstück 4, O Mutter Erde! IV, 239).

So ist schnellvergänglich alles Himmlische.

(Versöhnender, der du . . . , Anhang, IV, 341, V. 5)

Vergehen heißt hier nicht: zugrundegehen, sondern: vorbeigehen, nicht bleiben, nicht ständig anwesend dastehen, d. h. der Sache nach: wesend als Gewesendes, anwesend in einem kommenden Andrang.

Weil es sich hier um anderes handelt als um vorhandene und nicht vorhandene Dinge, deren Vorkommen unmittelbar festgestellt werden kann, hat auch die Erfahrung solcher Ewigkeiten und Zeiten einen anderen Charakter, der dem alltäglichen Charakter der Zeiterfahrung als ungereimt erscheinen muß. Daß nämlich etwas erst erkannt wird als das, was es ist, wenn es vorbei ist, in der Erinnerung, davon sagt die Fortsetzung des eben genannten Verses (a.a.O., V. 5 ff.):

So ist schnellvergänglich alles Himmlische. Aber umsonst
nicht.

Und des Maases allzeit kundig rührt mit schonender Hand
Die Wohnungen der Menschen
Ein Gott an, einen Augenblick nur
Und sie wissen es nicht, doch lange
Gedenken sie dess und fragen, wer es gewesen.
Wenn aber eine Zeit vorbei ist, kennen sie es.

10

Die Vergänglichkeit des Ewigen ist nicht umsonst, sondern gerade das Vorbeigehen ist die Art der Anwesenheit der Götter, die Flüchtigkeit eines kaum faßbaren Winkes, der im Nu des Vorüberganges alle Seligkeit und alle Schrecken zeigen kann. Der Gott hat eigene Maße, einen Augenblick nur währt er, kaum berührend die Wohnungen der Menschen, und diese wissen eigentlich nicht, was es ist, und sie können es auch nicht wissen, solange sie in der Art des Wissens festhängen, nach der sie die Dinge und Umstände und sich selbst allemal wissen. Aber der Vorübergang war doch auch nicht nichts, und »lange / Gedenken sie dess und fragen, wer es gewesen« (V. 9 f.).

Das lange Gedenken und Behalten in der Erinnerung ist die Art, in der die Nähe der Götter sich gleichsam entfaltet; freilich nicht das bloß nachhängende Nachsinnen, sondern das

wirkliche Nachfragen. » Wenn aber eine Zeit vorbei ist, kennen sie es.« (V. 11) Wenn sie fragend die lange Zeit in ihrer Gewesenheit ausgedauert haben, dann wird ihnen die wahre Kenntnis, dann kommt das Gewesene, das noch Wesende, auf sie zu. Die erahnte Sendung eröffnet den Auftrag, und dieser gründet jene neu.

Wir sagten früher (S. 51), in dem »Nicht sie . . .« zu Beginn des Gedichtes liege eine Zeitentscheidung. Jetzt verstehen wir erst recht, was gemeint ist, nicht die bloße Wahl zwischen einem Alten und Neuen, zwischen Damaligem und Heutigem, sondern zur Entscheidung steht dieses: ob wir uns für die eigentliche Zeit der Dichtung mit ihrer Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart entscheiden oder ob wir an der alltäglichen Zeiterfahrung, die alles nur ›historisch-chronologisch‹ nimmt, hängen bleiben. Nehmen wir das Zeitliche nur so, wie wir es gewohnterweise nehmen, nämlich rechnend, dann beherrscht uns das *Unwesen der Zeit*. Dieses Unwesen der Zeit, eben das, was wir gemeinhin mehr oder minder wissend von ihr kennen, ist nicht nichts, sondern eine eigene Macht und zum Wesen der Zeit gehörig. Die Entscheidung ist, ob wir nur dem Unwesen der Zeit verhaftet bleiben, ohne es auch nur als solches zu erkennen, oder ob wir das Wesen der Zeit erfahren und das Unwesen in die Auseinandersetzung mit ihm stellen wollen. Denn das Wesen der Zeit läßt sich sowenig für sich allein erfahren oder gar besitzen, wie sich das Unwesen je verleugnen läßt.

Für die eigentliche Zeit der Dichtung sich entscheiden, heißt aber: in die Grundstimmung der heilig trauernden, bereiten Bedrängnis eingehen. Da solches nicht gewaltsam und künstlich bedingungslos zu bewerkstelligen ist, gilt es, sich vor die Entscheidung zu bringen, ob wir in unserer Ausgangslage von Grund aus erfahren, daß und wie wir an der Schaffung der Voraussetzungen solcher Erfahrung teilnehmen wollen, oder ob wir dem entgegenarbeiten, sei es auch nur durch eine Gleichgültigkeit und Ratlosigkeit. Die eigentliche Entscheidung für oder gegen das Einrücken in die Grundstimmung

§ 10. »Germanien« im Horizont des Heraklitischen Gedankens 113

der Dichtung setzt voraus, daß wir eine Not zu erfahren stark genug sind, aus welcher Not erst Bedrängnis und Bereitschaft heraufsteigen. Zwar ist schon Entbehrung, Bedürftigkeit und Mangel genug, und doch, bei aller Härte und Widrigkeit, reicht sie nicht in den Bereich, wo eine Gesamtbedrohung des geistig-geschichtlichen Daseins zur Auswirkung kommt. Erst in einer solchen entscheidet es sich, ob wir noch rufen wollen, ob dieses Rufen im vorhinein so ursprünglich ist, daß wir uns dabei nicht mehr in persönlichen Erlebnissen und Auffassungen oder in solchen einzelner Gruppen und Bekenntnisse bewegen, sondern vom geschichtlichen Dasein des Volkes, seiner innersten und weitesten Not genötigt sind.

Das Sagen des Dichters ist stiftend. Unsere Dichtung stiftet und gründet einen Ort des Daseins, in dem wir noch nicht stehen, wo aber das dichterische Sagen uns hinzwingen will, wohin wir uns bringen, wenn wir das stiftend gründende Sagen, das, was jetzt gesagt wird, entsprechend verstehen, d. h. wollen, daß wir auf den Grund kommen, der im stiftenden Gründen gelegt wird. Denn offenbar bringen erst V. 39 ff. den eigentlichen Gehalt zur Sprache.

§ 10. Der in »Germanien« gestiftete Ort des Daseins
im Horizont des Heraklitischen Gedankens

- a) Das dichterische Sagen der Grundstimmung im Innestehen und Austragen der wesentlichen Widerstreite
 - a) Der Geschehenszusammenhang der Bilder und die stimmende Macht der Grundstimmung

Es liegt nun nahe, im bloßen, vielleicht nur einbildungsmäßigen Nacherleben der Grundstimmung das weitere Geschehen, die Ankunft des Adlers und sein Wort zu dem Mädchen, zu verfolgen und den Kerngehalt des Gedichtes so aus der Grund-

stimmung zu ›verstehen‹. Für die verstandesmäßige Berechnung ergibt sich das als der nächstfolgende Schritt. Doch dies wäre wieder ein Ausweichen vor der Dichtung.

Der Adler, sein Flug und seine Botschaft, das Mädchen und seine schweigende Übernahme der Sendung, beides sind Bilder, die einen ganzen Geschehenszusammenhang verbildlichen. Diese Bilder verlangen zuerst eine gehörige Deutung. Doch bevor wir diese versuchen können, muß klar sein, warum hier überhaupt Bilder gebraucht sind und warum gerade diese in ihrem anschaulichen, einfachen und unmittelbar vertrauten Gehalt. Diese zweite Frage bietet der Beantwortung offenbar keine Schwierigkeiten. Denn je näher und ungezwungener die Anschaulichkeit eines Bildes, um so zwingender und eindringlicher seine Kraft der Verbildlichung. Wenn es sich vollends, wie hier im Gedicht »Germanien«, um das Sagen letzter Grundstellungen des Daseins und seiner Seinsbezüge handelt, um das Grundverhältnis eines Volkes zu seinen Göttern, dann bleibt gar keine andere Wahl, als nach möglichst anschaulichen Bildern zu greifen, denn sonst gerät die dichterische Rede in Gefahr, nach der Weise einer metaphysischen Abhandlung unanschaulich zu werden. Dichtung müßte sich in eine abstrakte Erörterung von Begriffen verirren. Damit dürfte auch schon die erste Frage zur Genüge geklärt und beantwortet sein, weshalb hier überhaupt der Geschehenszusammenhang in Bildern dargestellt wird.

Was wir da eben vorbrachten, ist jedermann geläufig, der nur von fern eine Ahnung vom Wesen des dichterischen Sagens hat. Dichtersprache ist immer Bildersprache. Und doch reicht es nicht zu, um Hölderlins Dichtung zu verstehen. Ja, das Gesagte, so einleuchtend es sein mag, ist geeignet, unsere Auslegung irreführen, bevor wir überhaupt begonnen haben.

Es muß auffallen, daß wir jetzt den weiteren und eigentlich erst das Wesentliche bringenden Gehalt der Dichtung zu fassen versuchen, ohne dabei noch auf die Grundstimmung

Bezug zu nehmen, gleich, als sollte die Grundstimmung in einem ersten Teil der Dichtung (V. 1–38) ausgesagt und erledigt werden, um dann einem anderen Thema Platz zu machen, das im Bilde des Adlers und des Mädchens dargestellt wird. Allein, wenn die Grundstimmung der Dichtung wahrhaft das ist, als welches wir sie herausstellten, dann muß sie doch das Sagen der ganzen Dichtung stimmen und bestimmen. Ja, ihre stimmende Macht muß sich gerade erst im folgenden Teil der Dichtung entfalten. Jetzt tritt, so scheint es, der Mann ins Spiel, der in heiliger Bedrängnis dem Andrang der kommenden Drängenden standhalten soll. Doch von diesem »Mann« ist im folgenden gar nicht mehr die Rede. Überdies bleibt der Übergang von V. 38 zu V. 39 zunächst dunkel. Es ist fraglich, ob man überhaupt das, was von V. 39 ab gesagt wird, auffassen darf als solches, was nun der Mann schaut. Danach müßte am Ende von V. 38 nach »... von dort der Wandlungen viele bewegen« ein Doppelpunkt stehen, der bezeichnen soll: ab V. 39 werden diese Wandlungen oder eine der vielen dargestellt. Man kann hier ebensogut oder mit mehr Recht den Anfang von etwas ganz anderem sehen: »Vom Äther aber fällt...« Denn das »aber« bringt doch eine Entgegensetzung und leitet etwas Neues ein. Freilich ist das »aber« in der Hölderlinschen Dichtung recht vieldeutig, jedoch meist von wesentlichem und schwerem Gehalt.

Am Ende werden wir diesem neuen Anfang (V. 39 ff.) und dem »aber« eher gerecht, wenn wir das Ganze so verstehen, daß der Mann erharrend schaut und schaut. Inzwischen aber geschieht ein anderes, eben jenes, was im Bilde des Adlers und des Mädchens gesagt wird. Das geschieht gleichsam im Rücken des Mannes, der noch zurückschaut und in der Grundstimmung verharret, von der wir freilich wissen, daß sie auch nach vorne ausgreift — als bereite Bedrängnis.

Aber dann ist vollends unverständlich, wie das in dem genannten Bildzusammenhang erzählte Geschehen mit der Grundstimmung zusammenhängen soll. Denn weder läßt sich

das Mädchen nach seinem ganzen Seyn und seiner Haltung zur Trägerin der Grundstimmung machen, noch ist überhaupt die Ankunft des Adlers eine Ankunft der neuen Götter, auf die das Erharren der Grundstimmung bezogen bleibt. Er ist ja nur Götterbote.

Wir tun gut daran, dieses Fehlen eines unmittelbar einsichtigen Zusammenhangs zwischen Grundstimmung und wesentlichem Bildgehalt der Dichtung nicht abzuschwächen. Andererseits müssen wir doch erwarten, daß die Grundstimmung der Dichtung, wenn irgendwo, dann in ihrem wesentlichen Teil, ihre stimmende Macht beibehält, sonach selbst dichterisch erhalten bleibt und nicht zerrinnt. Wo ist hier der Ausweg? Ein solcher Weg, der diese Dichtung im Sinne des Dichters befreit?

β) Grundstimmung und »Innigkeit«. Das bewahrende
Verhüllen der Grundstimmung
durch den Bildzusammenhang der Dichtung

Wir müssen uns freimachen von der landläufigen, oftmals zwar ganz richtigen Auffassung der Aufgabe und Leistung der Bilder und des anschaulichen Gehalts der Dichtung. Danach sollen diese die wahren Verhältnisse, die der Dichter dichterisch nennt und stiften will, möglichst verdeutlichen, geläufig machen und nahebringen. Allein, hier in unserer Dichtung, und allen ihrer Art, kommt der anschaulichen Versinnlichung gerade die gegenteilige Aufgabe zu. Weil es sich hier um die dichterische Stiftung keines beliebigen Gefühls handelt, sondern um eine Grundstimmung, in der das geschichtliche Dasein eines Volkes und dessen Entscheidung seinen Ort finden soll, deshalb muß die Grundstimmung in ihrer unberührbaren Größe erhalten, aufbewahrt und behütet werden. Nicht verdeutlichen soll das Bild, sondern verhüllen, nicht geläufig machen, sondern selten, nicht näherbringen, sondern in die Ferne stellen, und das, je ursprünglicher die Grundstimmung ist, je weiter sie ausgreift und das Geschick eines Volkes und sein

Verhältnis zu den Göttern in Eines zusammenzwingt. Ursprünglich ist die Grundstimmung vor allem deshalb, weil sie die äußersten Gegensätze, das entschiedene Verzichten und das unbedingte Erharren, nicht von außen zusammenstellt, sondern aus einem ureigenen Wesen der Zeitlichkeit einheitlich entspringen läßt.

Der ursprünglich einige Zusammenhang der weitesten Widerstreite ist das, was Hölderlin besonders in seiner Spätzeit mit einem eigenen Wort benennt: »Innigkeit« (vgl. S. 248 ff.). Immer wieder und in den verschiedensten Bereichen begegnet uns dieses Wort nach verschiedenen Abwandlungen und Zusammenstellungen. Es ist eines der Hauptworte Hölderlins. Sein Gehalt läßt sich natürlich nicht in einer schulgerechten Definition einfangen. Nur ein Mißverständnis sei gleich abgewehrt: »Innigkeit« meint nicht bloße ›Innerlichkeit‹ des Empfindens im Sinne des Bei-sich-verschließens eines ›Erlebnisses‹. Es meint auch nicht einen besonders hohen Grad der ›Gefühlswärme‹. Innigkeit ist auch nicht ein Beiwort der ›schönen Seele‹ und der Art ihrer Weltstellung. Das Wort hat bei Hölderlin nichts vom Beigeschmack einer verträumten tatenlosen Empfindsamkeit. Ganz im Gegenteil. Es meint erstens höchste Kraft des Daseins. Zweitens: diese Kraft bewährt sich im Bestehen der äußersten Widerstreite des Seyns von Grund aus. Kurz: das gestimmte, wissende Innestehen und Austragen der wesentlichen Widerstreite dessen, was in der Entgegensetzung eine ursprüngliche Einheit hat, das »Harmoniscentgegensetzte«, das wir bereits aus der Abhandlung über die Verfahrensweise des Dichters kennen (III, 300). In dem schon mehrfach beigezogenen Neujahrsbrief an den Bruder sagt Hölderlin von den Griechen (III, 366):

»... dass unter den Alten, wo jeder mit Sinn und Seele der Welt angehörte, die ihn umgab, weit mehr Innigkeit in einzelnen Charakteren und Verhältnissen zu finden ist, als zum Beispiel unter uns Deutschen,«

Die Offenheit für das Seiende, das Sicheinlassen auf es und Bestehen seiner Zwiespältigkeit schließt Innigkeit nicht aus, sondern gibt gerade erst die eigentliche Möglichkeit zu ihrer aus dem Grunde einigenden Macht. In der großen Dichtung des Daseins der Griechen, im »Archipelagus«, nennt er die Griechen »das innige Volk« (IV, 91, V. 86 ff.):

Denn des Genius Feind, der vielgebietende Perse,
Jahrlang zählt' er sie schon der Waffen Menge, der Knechte,
Spottend des griechischen Lands und seiner wenigen Inseln,
Und sie deuchten dem Herrscher ein Spiel, und noch, wie ein
Traum, war
Ihm das innige Volk, vom Göttergeiste gerüset.

Eine entscheidende Bedeutung hat aber die »Innigkeit« in Hölderlins Abhandlung, die betitelt ist »Grund zum Empedokles« (III, 316 ff.), wo Hölderlin nicht nur über seine eigene Dichtung gleichen Namens handelt, sondern von der tragischen Dichtung als solcher, und das heißt vom tragischen Seyn. Hiermit zusammenzunehmen ist die kleine Abhandlung »Das Werden im Vergehen« (III, 309 ff.). Im »Grund zum Empedokles« lesen wir (III, 317):

»Es ist die tiefste Innigkeit, die sich im tragischen dramatischen Gedichte ausdrückt.«

Hölderlin kennt eine »bescheidene«, eine »kühne«, eine »übermässige« Innigkeit (a.a.O.). In diesem Zusammenhang steht nun ein Wort, das uns angeht und uns Aufschluß gibt über die dichterische Fassung »inniger« Empfindungen, d.h. Grundstimmungen (III, 319 f.):

»... denn die innigste Empfindung ist der Vergänglichkeit in eben <dem> Grade ausgesetzt, in welchem sie die wahren wirklichen und sinnlichen Beziehungen nicht verläugnet, (und es ist deswegen auch lyrisches Gesez, wenn das Innige dort an sich weniger tot, also leichter zu halten ist, den physischen und intellectualen Zusammenhang zu verläugnen.)«

Hier ist klar gesagt: Der Zusammenhang des Seienden, dessen Sein in der Dichtung gestiftet werden soll — hier das Grundverhältnis eines geschichtlichen Volkes zu den Göttern —, die Grundstimmung in der ursprünglichen Einheit ihres Widerstreites, muß verleugnet werden, gerade um die »innigste Empfindung«, die Grundstimmung, vor der Vergänglichkeit, der vorschnellen Abnutzung und Verflachung zu bewahren. Die Grundstimmung ist daher nichts, was unmittelbar »populär« gemacht werden darf. Deshalb dürfen wir in dem Bildzusammenhang unserer Dichtung nicht nach seiner größtmöglichen verdeutlichenden Kraft Ausschau halten, sondern umgekehrt: wir müssen ihn in seiner verhüllenden Kraft anzueignen versuchen.

Hier eröffnet sich ein neuer Blick in das Wesen der Wahrheit, die einer solchen Dichtung eignet, und demzufolge in das Wesen der ursprünglich stiftenden dichterischen Sprache. Wenn wir diese schon und überhaupt nach ihrer Ausdrucksleistung nehmen, dann soll sie hier gerade nicht ausdrücken, sondern das Unsagbare ungesagt lassen, und zwar in ihrem und durch ihr Sagen.

Wenn das Wesen der Wahrheit in der Offenbarkeit des Seienden zu suchen ist, dann erweist sich die Verborgenheit und Verhüllung als eine eigene Weise der Offenbarkeit. Das Geheimnis ist nicht eine jenseits der Wahrheit liegende Schranke, sondern ist selbst die höchste Gestalt der Wahrheit; denn um das Geheimnis wahrhaft sein zu lassen, was es ist — verbergende Bewahrung des eigentlichen Seyns —, muß das Geheimnis als ein solches offenbar sein. Ein Geheimnis, das in seiner verhüllenden Macht nicht gewußt wird, ist keines. Je höher das Wissen um die Verhüllung und je echter das Sagen von ihr als solcher, um so unberührter bleibt seine verbergende Macht. Das dichterische Sagen vom Geheimnis ist die *Verleugnung*.

b) Der in »Germanien« gestiftete Ort des Daseins

a) Das »Vaterland« als das geschichtliche Seyn
eines Volkes

Die Auslegung des Gedichtes wird damit vor ganz eigene Aufgaben gestellt: einmal den durch die Bilder angezeigten Geschehenszusammenhang in sich, in seinem eigenen Anschauungsgehalt zu fassen, dann aber dieses Ganze als Verleugnung und Wegrücken des eigentlich zu Sagenden. Hierin liegt zugleich die Frage, ob hier — gegenüber einem so gearteten dichterischen Sagen — die Auslegung nicht grundsätzlich an eine Grenze kommt und welcher Art diese ist.

In jedem Falle: Wir stehen an einer wichtigen Stelle im Gang unserer Bemühung um Hölderlins Dichtung. Wir stehen vor dem verschlossenen Tor zu dem, was diese Dichtung eigentlich und zuletzt sagt, jenes, das der Dichter die ›verbotenste Frucht‹ nennt, die ›ein jeder zuletzt kosten soll‹: »das Vaterland«. Das bedeutet dem Dichter nicht irgendeine zweifelhafte Größe eines noch zweifelhafteren und lärmenden Patriotismus. Er meint das ›Land der Väter‹, er meint uns, dieses Volk dieser Erde als geschichtliches, in seinem geschichtlichen Sein. Dieses Seyn aber wird dichterisch gestiftet, denkerisch gefügt und ins Wissen gestellt und in der Täterschaft des Staatsgründers der Erde und dem geschichtlichen Raum verwurzelt. Dieses geschichtliche Seyn des Volkes, das Vaterland, ist im Geheimnis verschlossen, und zwar wesensmäßig und immer. Aber deshalb kommen wir auch vor das verschlossene Tor zu ihm nie von selbst; von selbst treiben wir uns nur irgendwo und überall herum. Die Wegweisung zu diesem Tor sollte uns die bisherige Auslegung der Dichtung »Germanien« geben. Warum wir gerade mit ihr die Vorlesung begannen, mag jetzt deutlicher sein. Deutlich aber auch, daß wir jetzt diese Dichtung gleichsam unberührt stehen lassen müssen, bis wir reicher und inniger das dichterische Sagen des Dichters begreifen, in dem er sich dem Ort zuringt, an den die Grundstimmung des Gedich-

tes »Germanien« uns hinreißt und den sein eigentlicher Gehalt gerade verleugnet. Erst am Ende unserer Bemühungen dürfen wir wagen, das Sagen der bisher befragten Dichtung »Germanien« mitzusagen.

Wir haben zwar bisher schon öfter ›Stellen‹ beigezogen aus dem Umkreis der Dichtungen, in dem »Germanien« steht, aber eben nur ›Stellen‹. Wir sollten aus dem bisherigen, manchen vielleicht schon zu umständlichen und zu mühseligen Gang der Auslegung des Gedichtes »Germanien« entnommen haben, wie unzureichend die äußerliche Verwendung von ›Stellen‹ bleibt, zumal wenn die Grundstellung des dichterischen Sagens nicht hinreichend begriffen ist. Mit Rücksicht darauf, daß wir jetzt den Kreis der auszulegenden Gedichte weiter ziehen und die Dichtung umfassender begreifen wollen, ist es notwendig, an der Übergangsstelle, an der wir jetzt stehen, eine grundsätzliche Besinnung auf Hölderlins Dichtung und den Dichter durchzuführen.

Das Verborgenste für das alltägliche Betreiben des Seienden und das Verbotenste für die immer zufällige und schweifende Neugier ist »das Vaterland«. Dies ist freilich nichts Abseitiges, irgendwo hinter den Dingen Liegendes oder darüber Schwebendes. *Das »Vaterland« ist das Seyn selbst*, das von Grund aus die Geschichte eines Volkes als eines daseienden trägt und fügt: die Geschichtlichkeit seiner Geschichte. Das Vaterland ist keine abstrakte, überzeitliche Idee an sich, sondern das Vaterland sieht der Dichter in einem ursprünglichen Sinne geschichtlich. Daß dem so ist, dafür liegt der Beweis darin, daß die grundsätzliche metaphysische Besinnung des Dichters auf das Sein und Bleiben, das die Dichter stiften und so dem Vergehen standhalten, von vornherein auf das »Vaterland« bezogen wird. Dieses spielt hierbei nicht die äußerliche Rolle eines naheliegenden Falles, an dem das Vergehen und das Werden im Vergehen beispielhaft beleuchtet werden könnte, sondern das Seyn des Vaterlandes, d. h. des geschichtlichen Daseins des Volkes, wird als das eigentliche und einzige Seyn

erfahren, aus dem die Grundstellung zum Seienden im Ganzen erwächst und ihr Gefüge gewinnt.

β) Der Untergang des Vaterlandes als das Heraufkommen
der neuen Einheit von Natur und Menschen

»Das untergehende Vaterland, Natur und Menschen, in so fern sie in einer besondern Wechselwirkung stehen, eine besondere ideal gewordene Welt und Verbindung der Dinge ausmachen, und sich insofern auflösen, damit aus ihnen und aus dem überbleibenden Geschlechte und den überbleibenden Kräften der Natur, die das andere reale Prinzip sind, eine neue Welt, eine neue aber auch besondere Wechselwirkung sich bilde, so wie jener Untergang aus einer reinen aber besonderen Welt hervorgieng.«

(Das Werden im Vergehen, III, 309)

Bei der Besinnung auf den Untergang ist entscheidend nicht das Untergehen, sondern das Heraufkommen der neuen Einheit, von der aus das bisher Bestehende als sich auflösend begriffen wird. Der Untergang ist deshalb ein geschichtlich ausgezeichnete Augenblick, der sich auf ein Jahrhundert ausdehnen kann, weil da das Unerschöpfte, Unerschöpfliche des neuen Anfangs, das *Mögliche*, sich zur Macht bringen kann, gesetzt, daß diejenigen da sind, die dieses unerschöpfliche Mögliche als ein solches im voraus zu erfahren, zu stiften und zu wissen und zu erwirken vermögen.

»Dieser Untergang oder Übergang des Vaterlandes, (in diesem Sinne) fühlt sich in den Gliedern der bestehenden Welt so, dass in eben <dem> Momente und Grade, worinn sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt. Denn wie könnte die Auflösung empfunden werden ohne Vereinigung, wenn also das Bestehende in seiner Auflösung empfunden werden soll und empfunden wird, so muss dabei das Unerschöpfte und Unerschöpfliche der Beziehung

gen und Kräfte, und jene, die Auflösung, mehr durch diese empfunden werden, als umgekehrt, denn aus Nichts wird nichts, und diss gradweise genommen heisst so viel, als dass dasjenige, welches zur Negation gehet, und insofern es aus der Wirklichkeit gehet, und noch nicht ein Mögliches ist, nicht wirken könne. Aber das Mögliche, welches in die Wirklichkeit tritt, indem die Wirklichkeit sich auflöst, diss wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten.«
(a. a. O., 510)

Wir entnehmen aus diesen Stellen das Wesen des ursprünglichen Seyns, in dem der Dichter die Flucht der alten Götter und das Heraufkommen der neuen begreift. Die Stellen bekunden, wie leidenschaftlich der Dichter bemüht ist, das Vergehen als Entstehen, das Gehen als ein Kommen in eins zu denken, denkerisch über diesen Widerstreit Herr zu werden, d. h. ihn auszuhalten und auszudenken.

c) Zum Seinsverständnis Hölderlins. Die Macht
des Heraklitischen Gedankens

a) Hölderlin und Heraklit

In all dem ist jenes Verständnis des Seyns nahe und wieder mächtig, das im Anfang der abendländischen Philosophie an die Macht kam und seitdem in echten und unechten Abwandlungen insbesondere das deutsche Denken und Wissen seit Meister Eckhart beherrschte. Es ist die Seinsauffassung jenes Denkers, dem Hölderlin sich zugehörig wußte, Heraklit. Wir besitzen nur Fragmente seiner Philosophie. Mit Bezug auf das bisher Gesagte, aber auch im Hinblick auf das Folgende seien einige Sprüche des Heraklit angeführt. Auf eine Auslegung müssen wir hier verzichten. Fragment 51:

ὄ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἑαυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος
ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξον καὶ λύρης.

»Nicht verstehen sie [nämlich die alltäglich so in ihrem Dasein Dahintreibenden], daß und wie jenes, was für sich auseinandersteht, doch in sich übereinkommt; gegenstrebigter Einklang ist das, wie beim Bogen und der Leier« [wo die auseinanderstrebenden Enden zusammengespannt sind, welche Spannung aber gerade den Abschluß des Pfeils und den Klang der Saiten erst ermöglicht, das heißt: das Seyn]. Und sogleich ein Beispiel, Fragment 48:

τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

»Dem Bogen ist nämlich der Name [βίος] Leben, das Werk aber Tod« [die äußersten Gegensätze des Seyns in einem Zusammen].

Aber — wie schon aus dem erstangeführten Fragment klar wird — dieses Begreifen des Seyns ist dem alltäglichen Verstand verschlossen, daß das zuhöchst Widerstrebende im Grunde der Einklang des Zusammengehörigen ist. Wo der alltägliche Verstand Einklang sieht, ist es nur äußerliches Übereinstimmen, das zeitweilig besteht und kraftlos bleibt. Daher Fragment 54:

ἄρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

Der Einklang, der sich dem gewöhnlichen Blick nicht zeigt, d. h. diesem nur auseinanderfallender Gegensatz bleibt, dieser verborgene Einklang ist mächtiger als der offensichtliche, mächtiger, weil die eigentliche Macht des Seyns als solchen. In der Richtung dieser ἀρμονία ἀφανῆς denkt und dichtet der Dichter, wenn er das Wort »Innigkeit« und »innig« sagt — »das innige Volk«¹. Aber es bleibt zu beachten: Diese ἀρμονία — Einklang — ist keine gleichgültige, d. h. keine spannungslose Einstimmigkeit, gar eine Übereinkunft, die zustandekommt aufgrund eines ausgleichenden Zurückstellens der Gegensätze, sondern umgekehrt: Das Eröffnen der eigentlichen

¹ Der Archipelagus, IV, 91, V. 90.

Widerstreite eröffnet den Einklang, und das sagt: stellt die widerstrebenden Mächte je in ihre Grenzen. Diese Begrenzung ist keine Einschränkung, sondern Entschränkung, Herausstellen und Erfüllung des Wesens. Wenn also alles Seiende im Einklang steht, dann muß gerade der Streit und der Kampf alles von Grund aus bestimmen. Von daher begreifen wir erst das Wort, das man neben einem anderen meist als einziges von Heraklit kennt und überdies in einer bösen Verstümmelung, nämlich: »Der Kampf ist der Vater aller Dinge.« Der Spruch heißt aber eigentlich und ganz so, Fragment 53:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

»Der Kampf ist allem Seienden zwar der Erzeuger, allem Seienden aber auch Beherrscher, und zwar die einen macht er offenbar als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt er hinaus als Knechte, die anderen aber als Herren.« Der Spruch hat so tiefen Gehalt, daß wir ihn hier entfernt nicht durchsprechen können. Nur auf zwei Dinge sei verwiesen. Der Kampf ist die Macht der Erzeugung des Seienden, aber nicht so, daß der Kampf, nachdem die Dinge durch ihn geworden sind, aus ihnen sich zurückzieht, sondern der Kampf bewahrt und verwaltet auch und gerade das Seiende in seinem Wesensbestand. Der Kampf ist zwar Erzeuger, aber auch Beherrscher. Wo nämlich der Kampf als Macht der Bewahrung aussetzt, beginnt der Stillstand, der Ausgleich, die Mittelmäßigkeit, die Harmlosigkeit, Verkümmern und Verfall. Dieser Kampf aber — und das ist das andere, worauf kurz hingewiesen sei — ist hier nicht zufälliger Hader und Zwietracht und bloße Unruhe, sondern der Streit des großen Widerstreites zwischen den Wesensmächten des Seins, so daß in solchem Kampf erst die Götter als Götter, Menschen als Menschen gegeneinander und damit im innigen Einklang zum Vorschein kommen. Es gibt nicht an sich Götter und Menschen und an sich Herren und

Knechte, die dann, weil sie solche sind, in Streit oder Einklang kommen, sondern umgekehrt: erst der Kampf schafft die Entscheidungsmöglichkeit auf Leben und Tod. Durch die Bewährung so oder so wird das Seiende erst je, was es und wie es ist, und dieses ›ist‹ — das Sein — west nur als Bewährung. Mit dem genannten Spruch gehört ein anderer zusammen, Fragment 80:

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν,
καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

»Zu wissen aber ist not: der Kampf ist ständig [in allem Seienden] mit dabei, und daher ist ›Recht‹ nichts anderes als Streit, und alles Seiende, das ins Sein kommt, ist durch Streit und Notwendigkeit.« *δίκη* ἔρις — Recht *ist* Streit. Der gewöhnliche Verstand meint: Recht, das gibt es an sich irgendwo aufgeschrieben, und mit seiner Hilfe und in seiner Anwendung wird der Streit gerade entschieden und beseitigt. Nein! Ursprünglich und dem Wesen nach stellt sich Recht erst als solches heraus, bildet sich und bewährt sich, wird wahr im Streit. Dieser legt die Seiten fest, und die eine Seite ist nur, was sie ist, durch die andere, im gegenseitigen Sichanerkennen. Daher fassen wir ein Seiendes nie, wenn wir nur eine Seite betrachten, aber auch nicht, wenn wir die andere nur dazu nehmen, sondern wenn wir beide, und zwar in ihrer Zusammengehörigkeit, begreifen und für dieses Begreifen den Grund wissen. Das drückt Heraklit in dem Spruch aus, Fragment 67:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κῆρος
λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ πῦρ, ὅπταν συμμιγῆι
θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

»Der Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Satttheit und Hunger; er wandelt sich aber wie das Feuer; allemal wenn dieses mit Räucherwerk gemischt wird, wird es benannt [heißt, ist es] gemäß dem Duft des jeweiligen [Räucherwerks].«

Erst auf dem Grunde des Gesagten gewinnt nun jenes Wort Heraklits seinen eigentlichen Gehalt, das wie der Spruch vom Kampf als Vater aller Dinge meist gedankenlos nachgesprochen wird: πάντα ῥεῖ — »alles fließt«. Das meint nicht: alles ist fortgesetzt in Veränderung und ohne Bestand, vielmehr: auf keiner Seite allein als dieser kannst du dich festsetzen, sondern du wirst durch den Streit als Widerstreit auf die Gegenseite getragen, und erst im Hin und Her der Bewegung des Kampfes hat das Seiende sein Sein. Das Fließen meint hier nicht einfach die sture ständige Auflösung und Zernichtung der Dinge, sondern umgekehrt: Das Fließen des Widerstreites, und das heißt der widerstrittige Einklang, schafft gerade den Bestand und Beständigkeit, das Seyn. (Der Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides liegt nicht dort, wo man ihn gemeinhin sucht.)

Wenn aber dergestalt das Seiende nie einseitig gefaßt werden kann, dann ist die Nennung des Seienden und das Sagen des Seyns in einer eigentümlichen Schwierigkeit, vor allem dort, wo das Sein im Ganzen und in seinem Wesen gesagt und offenbar gemacht werden soll. Denn ein Wort nennt zwar ein Seiendes so und so, z. B. Fragment 67: Gott — der Krieg. Das Wort macht das Seiende offenbar. Aber zugleich verbirgt es auch, wenn wir uns an diese Nennung für sich halten. Denn der Gott ist ebenso »Frieden«. Daher ist das eigentliche, wesentliche Sagen von dem Seienden ureigenster Art, es ist ursprünglich die Art des Sagens, wie sie den Göttern eignet. Fragment 93:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

»Der Herr, dessen Spruchort zu Delphi ist [Gott Apollo], sagt weder, noch verbirgt er, sondern *winkt*.« Das ursprüngliche Sagen macht weder nur unmittelbar offenbar, noch verhüllt es einfach nur schlechthin, sondern dieses Sagen ist beides in einem und als dieses Eine ein Winken, wo das Gesagte auf

Ungesagtes, das Ungesagte auf Gesagtes und zu Sagendes weist; das Widerstrebende auf den Einklang, der es ist, der Einklang auf den Widerstreit, darin er allein schwingt.

›Winke sind die Sprache der Götter², hörten wir früher (S. 32) von Hölderlin. Nicht zufällig ist dieser Anklang an Heraklit. Hölderlins ganzes Denken und Verständnis des Seyns im seinsstiftenden Dichten stand unter der Macht Heraklits, und zwar seit der Studienzeit in Tübingen bis in die Jahre des größten Schaffens und weit darüber hinaus. Die Weisheit Heraklits war, formelhaft fast, zusammengezogen in das Wort aus Fragment 50: ἓν πάντα εἶναι — Eines ist alles. Aber »Eines«, das meint nicht Einerleiheit, leere Selbigkeit, und »alles« nicht das zahllose Allerlei des Beliebigen, sondern ἓν, Eines = Einklang, ist alles, d. h. jenes, was je wesentlich das ganze Seiende ausmachend als verschieden und widerstrebend gegeneinander aufsteht.

Wie groß die Macht des Heraklitischen Denkens über das Dasein des Dichters war, das wird dadurch bezeugt, daß er noch lang in der Zeit, als die Götter ihn bereits mit ihren Blitzen schonten und in den Schutz dessen stellten, was wir mit unseren brüchigen und kurzen Maßstäben ›Geisteskrankheit‹ nennen, mit jenem Spruch ἓν πάντα ringen mußte.

Seit dem Sommer 1807 bis zu seinem Tode im Sommer 1843 wohnt Hölderlin in Tübingen bei dem Schreinermeister Zimmer. In den zwanziger Jahren freundet er sich mit dem jungen Studenten Wilhelm Waiblinger an, der als Primaner ihn schon besuchte und noch alle Manuskripte und Entwürfe des Dichters gesehen hat. (Vgl. Tagebucheintrag vom 3. Juli 1822, VI, 403 f.) Waiblinger hat 1830 in Rom einen Aufsatz geschrieben »Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn« (VI, 409–442). Darin sind zwar manche falsche Angaben über äußere Daten des Lebensganges des Dichters vor der Erkrankung, die ohne Quellenstudien nicht zu wissen waren.

² Rousseau, IV, 135, V. 39 f.

Wertvoll ist aber die Schilderung des Selbsterlebten im jahrelangen Umgang mit dem Dichter. Daraus eine Stelle, die zeigt, wie Heraklit für den Dichter noch irgendwie da war (VI, 427):

»Womit er sich tagelang beschäftigen kann, das ist sein Hyperion. Hundertmal, wenn ich zu ihm kam, hörte ich ihn schon aussen mit lauter Stimme deklamieren. Sein Pathos ist gross, und Hyperion liegt beinahe immer aufgeschlagen da; er las mir oft daraus vor.« (Vgl. II, 188 f.)

β) Hölderlin und Hegel

Es ist kein Zufall, daß derjenige Denker, der die Gedanken Heraklits in dem einzigen philosophischen System, das es in der abendländischen Philosophie gibt, auf den Grund und zu Ende dachte, Hegel, ein Alters- und Studiengenosse Hölderlins war. Hölderlin und Hegel wuchsen in einer gemeinsamen geistigen Welt auf und kämpften zusammen um ihre Neugestaltung. Der eine ging den Pfad des Dichters, der andere den des Denkers. Statt, wie es üblich ist, Hölderlin aus dem System Hegels zu erklären und auch Einflüsse des Dichters auf den Denker zu verzeichnen, müssen wir lernen, den großen Widerstreit der beiden zu erfahren, gerade auf ihrer je höchsten Höhe und ihren einsamen Gipfeln, um so erst etwas vom wahren Einklang zu begreifen. Jedoch kann und soll im Aufgabenkreis dieser Vorlesung von Hegel nicht gesprochen werden. Aber einige Hinweise sind nötig, um von Hegel her Hölderlins eigenes Verhältnis zu Heraklit zu verdeutlichen und vor allem den Sinn des Hölderlinschen Grundwortes »Innigkeit« zur verschärften Abhebung zu bringen.

Die beiden Schwaben Hölderlin und Hegel waren vor allem seit 1790, dem Beginn ihres gemeinsamen theologischen Studiums, eng befreundet. Der dritte Schwabe im Bunde war Schelling, der um fünf Jahre jünger war als die beiden anderen. Seit Herbst 1790 bewohnten die drei Stifter in Tübingen sogar zusammen dieselbe Stube, die Augustinerstube. In jener

Zeit, auch im vorigen Jahrhundert noch, war es Sitte, die Zusammengehörigkeit des Herzens durch gegenseitige Einträge in Stammbücher zu bekunden. Wir besitzen noch einen solchen Stammbucheintrag Hölderlins für Hegel (VI, 232):

G o e t h e
Lust und Liebe sind
die Fittige zu grossen Thaten.

Tüb.	
v. 12. Febr.	Schriebs zum Andenken
1791	dein Freund
S(ymbolum). Εν και παν	M. Hölderlin.

Im gleichen Jahr, 1793, bestanden Hölderlin und Hegel ihr theologisches Examen. Im Herbst desselben Jahres ging Hölderlin als Hauslehrer in das Haus der Charlotte von Kalb nach Waltershausen. Hegel ging als Hauslehrer in die Schweiz nach Bern. Aber sie sollten noch einmal entscheidende Jahre, ja sogar die für jeden entscheidendsten, in unmittelbarer Nähe verbringen. Seit Ende des Jahres 1795 war Hölderlin Hauslehrer in Frankfurt am Main. Anfang 1797 nahm auch Hegel eine ihm durch Hölderlin vermittelte Hauslehrerstelle in Frankfurt an. In dieser Frankfurter Zeit fand Hölderlin den Weg zur großen Dichtung, Hegel fand seinen eigentlichen Weg in die Philosophie. Für beide stand in dieser Zeit die Auseinandersetzung mit dem Griechentum in der Mitte ihres Dichtens und Denkens. Als Hegel dann im Jahre 1801 in Jena als Privatdozent der Philosophie seine Vorlesungen begann, war er ein anderer geworden, als er vor der Frankfurter Zeit war, und zwar kraft der schöpferischen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie in der Nähe des Dichters. Im Jahre 1801 beginnt Hegel seinen eigentlichen Weg einer mühsamen, großen denkerischen Arbeit. Dasselbe Jahr ist für Hölderlin bereits das Jahr des höchsten Schaffens. Hegels Weg führt nach einigen Umwegen zu einer großen Laufbahn und öffentlichen Wirksamkeit. 1801 schreibt Hölderlin ein Wort, womit

sich der Dichter wissend in der ganz gegenteiligen Lage sieht (vgl. S. 136 f.).

Hegel begreift die Philosophie als das un-endliche Denken. Endliches Denken denkt immer nur eine Seite, einseitig, endlich. Un-endlich ist jenes Denken, das die Seite und die Gegenseite gegenseitig, d. h. den Widerstreit in der Einheit denkt. Das Einseitige, Endliche ist das Tote. Aber dieses Einseitige darf nicht als Nichtiges weggestoßen oder blindlings überflogen werden, sondern die eine Seite ist als die eine gegen die andere zu halten und in der Gegenseitigkeit auszuhalten. Deshalb sagt Hegel in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«, seinem ersten großen und zugleich seinem größten Werk, das 1807 erschien, Seite 26³, folgendes:

»Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dieß zumuthet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dieß ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt.«

Diese Vorrede ist gesondert erschienen in der bekannten Insel-Bücherei⁴. Die Vorrede wurde abgeschlossen am Vorabend der

³ 4. Aufl. S. 34. Hegel WW, Jubiläumsausgabe. Hrsg. v. H. Glockner. 2. Band. Stuttgart 1964.

⁴ Leipzig 1920. Frankfurt 1964.

Schlacht bei Jena und Auerstedt. Am selben Tage sah Hegel Napoleon durch die Stadt reiten.

Hegel gibt hier einen groß gestalteten Durchblick in die Grundstellungen der geistigen Mächte seiner Zeit (um 1806), nicht als Beobachter, sondern als einer, der sich bewußt ist, selbst zu einem großen Schlag auszuholen. Diese Vorrede beschließt ein Werk, in dem ein klares Wissen darum herrscht, daß Philosophie Arbeit ist. Seite 53 f.⁵:

»Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derselben nöthig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurtheil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande sey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philosophiren, und die Philosophie zu beurtheilen verstehe, weil er den Maaßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, — als ob er den Maaßstab eines Schuhes nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. — Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden, und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, daß was, auch dem Inhalte nach, in irgend einer Kenntniß und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; daß die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Raisonniren ohne die Philosophie versuchen, so viel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.«

Hegels Denken will als absolutes die Gegensätze in eine allgemeine Flüssigkeit und damit zum Austrag bringen. Das unendliche Denken Hegels aber ist keine ausgedachte Formel,

⁵ 4. Aufl. S. 61 f.

sondern entsprungen aus und getragen von einer Grunderfahrung des abendländischen Daseins und des Wesens seines Geistes. Zu diesem gehört der Schmerz der Zerrissenheit in äußerste Gegensätze. Das Wissen um diese Zerrissenheit des Daseins nennt Hegel das »unglückliche Bewußtseyn«⁶. Es ist der eigentliche Stachel des Geistes, der in den verschiedensten Gestalten und Stufen der Weltgeschichte das Geschehen treibt und der so den Geist zu ihm selbst treibt, zu seinem Wesen. Dieser weiß sich in der Philosophie als dem absoluten Wissen selbst und ist in diesem Wissen zugleich wahrhaft verwirklicht.

Die Wirklichkeit des Geistes aber in der Geschichte ist für Hegel der Staat, und dieser kann nur sein, was er sein muß, wenn er von der un-endlichen Kraft des unendlichen Geistes durchherrscht und getragen wird, d. h. wenn er den äußersten Gegensatz der freien Selbständigkeit des Einzelnen und der freien Macht der Gemeinschaft allgemein in der lebendigen Einheit verwirklicht. Die alten Staaten, sagt Hegel in den »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, § 185⁷, konnten noch nicht auf das entwickelte Prinzip des Geistes gegründet werden. Der Grund ihres Unterganges liegt darin, daß die wahrhaft un-endliche Kraft mangelte, die allein in derjenigen Einheit liegt, welche den Gegensatz der Vernunft zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen läßt und ihn überwältigt hat, in ihm sich somit erfüllt und ihn in sich zusammenhält.

Das Hegelsche Denken wird befeuert von einem neuen, schöpferisch wiederholenden Vollzug der Urgedanken Heraklits, wobei die ganze inzwischen abgelaufene Geschichte des Weltgeistes in den »Fluß« dieses Denkens einbegriffen und in seinen wesentlichen Stufen unterschieden wird.

Unter der Macht des Heraklitischen Gedankens steht aber auch Hölderlin. Unter dieselbe Macht sollte auch ein Späterer kommen: Nietzsche. Unter dieser Macht stand mittelbar im

⁶ Hegel WW. 2. Band, S. 166 ff. (II 158 ff.). Stuttgart 1964⁴.

⁷ Hegel WW. 7. Band, S. 265 f. (VIII, 249 f.). Stuttgart 1964⁴.

Grunde der Anfang der deutschen Philosophie bei Meister Eckhart. Der Name Heraklit ist nicht der Titel für eine längst verflossene Philosophie der Griechen. Er ist ebensowenig die Formel für das Denken einer Allerweltsmenschheit an sich. Wohl aber ist es der Name einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen.

- d) Stiftung der neu anfangenden Not unseres geschichtlichen Daseins in der metaphysischen Not des Abendlandes

Wir dürfen nicht meinen, wir könnten uns dieser Macht entziehen, wir könnten von der neuen und vielleicht alle bisherigen übersteigenden Auseinandersetzung mit dieser Urmacht entbunden werden. Diese Auseinandersetzung ist freilich kein müßiges Spiel gelehrter Vergleichung des heutigen Meinens mit früheren Meinungen, sondern ein wahrhaft genötigtes Fragen, das erst wieder einen geschichtlich geistigen Raum erwirken soll. Das kann nur geschehen, wenn die Nötigung zu solchem Fragen aus der eigensten Not des geschichtlichen Daseins kommt. Wieviele die Not erfahren und von ihr zu wissen den Mut haben, ist *gleichgültig*. Die Not *ist* allemal. Es ist die Not der Notlosigkeit, die Not der gänzlichen Unkraft zur Erfahrung der innersten Fragwürdigkeit des Daseins.

Die Angst vor dem Fragen liegt über dem Abendland. Sie bannt die Völker an altgewordene und verfallene Wege und jagt sie flüchtig in ihre morsch gewordenen Gehäuse zurück. Wo ein Aufbruch ist, da wollen sie nicht sehen, daß da ein Anderes vor sich geht als die bloße Abwandlung innerpolitischer Zustände.

Aber das erste ist, daß wir selbst es begreifen und nicht die Not eines Jahrhunderts über Nacht vergessen, sondern wissen lernen, daß Hölderlin die neu anfangende Not vorausgestiftet hat, damit sie uns erwarte. In immer neuen Gestalten hat er diese Not sagend vorausgeprägt, und nur das dichterische

Wort selbst, keine weitläufige und doch lahme Umschreibung vermag sie erweckend festzuhalten. Wir sagten früher (S. 45 ff.), die innere Bewegung des dichterischen Sagens im Gedicht »Germanien« sei ein Wirbel, der uns an einen bestimmten Standort reißt. Der Dichter legt diesen Ort in einem gedungen gediegenen Wort fest mit den drei ersten Versen des schon mehrfach genannten Gedichtes »Mnemosyne« (IV, 225):

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

Das Dasein ist fremd geworden seinem geschichtlichen Wesen, der Sendung und dem Auftrag. Ihm selbst entfremdet bleibt es ohne Bestimmung, unbestimmbar und daher »deutungslos«. Die Bestimmung bleibt aus, weil die Grundstimmung des Innenehmens in den wesenhaften Widerstreiten ohne stimmende Kraft ist, ohne Schmerz, d. h. ohne die Grundform des Wissens des Geistes, daher »Schmerzlos sind wir«. Wo keine stimmende Eröffnung der Klüfte des Seyns, da auch keine Not des Nennen- und Sagenmüssens, daher »wir haben fast die Sprache in der Fremde verloren«. Wir sind »Ein Zeichen«, ein erstarrter, von den Göttern gleichsam vergessener Wink, »Ein Zeichen«, dafür erst wieder die Ausleger erzogen werden müssen.

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.

An solchem Ort der metaphysischen Not steht der Dichter. Aber wessen Dichten, Denken und Sagen an einem solchen Ort ausharren muß, der begreift die Einsamkeit als eine metaphysische Notwendigkeit, d. h. er muß wissen, daß in ihr gerade die höchste Innigkeit des Zugehörens zum Seyn des eigenen Volkes waltet, mag auch der Augenschein nur einen Abseitigen, Überhörten zeigen. Weil der Dichter Solches als ein

Mensch zu tragen hatte, dürfen wir uns nicht wundern, gegen Ende seines großen Jahres 1801 ein furchtbares Wort zu hören. Es steht in jenem Brief an den Freund Böhlendorff vom 4. Dezember, kurz vor der Abreise nach Bordeaux geschrieben, von wo der Dichter ein halbes Jahr später zerstört und geschlagen zurückkam. Ich lese absichtlich die früher schon (S. 31) angeführte Stelle noch einmal mit, um die Gesamtstimmung des Briefes festzuhalten (V, 321 f.):

»O Freund! Die Welt liegt heller vor mir, als sonst, und erster da! es gefällt mir, wie es zugeht, es gefällt mir, wie wenn im Sommer ›der alte heilige Vater mit gelassener Hand aus röthlichen Wolken seegnende Blize schüttelt«. Denn unter allem, was ich schauen kann von Gott, ist dieses Zeichen mir das auserkorene geworden. Sonst konnt ich jauchzen über eine neue Wahrheit, eine bessere Ansicht dess, das über uns und um uns ist, jezt fürcht ich, dass es mir nicht geh am Ende, wie dem alten Tantalus, dem mehr von den Göttern ward, als er verdauen konnte. Aber ich thue, was ich kann, und denke, wenn ich sehe, wenn ich auf meinem Wege auch dahin muss wie die andern, dass es gottlos ist und rasend, einen Weg zu suchen, der vor a l l e m Anfall sicher wäre, und dass für den Tod kein Kraut gewachsen ist.

Und nun leb wohl, mein Theurer, bis auf weiteres. Ich bin jezt voll Abschied. Ich habe lange nicht geweint. Aber es hat mich bittere Thränen gekostet, da ich mich entschloss, mein Vaterland noch jezt zu verlassen, vielleicht auf immer. Denn was hab' ich lieberes auf der Welt? Aber sie können mich nicht brauchen. Deutsch will und muss ich übrigens bleiben, und wenn mich die Herzens- und die Nahrungsnoth nach Otaheiti triebe.«

»Aber sie können mich nicht brauchen.« Wie lange noch werden die Deutschen dieses furchtbare Wort überhören? Wenn nicht die große Wende ihres Daseins sie hellsichtig macht, was soll ihnen dann überhaupt noch Ohren geben zu hören? Es

wäre jedoch gegen den Willen des Dichters, wollten wir dieses Wort aus dem notvoll verschwiegenen Brief an den Freund ins Öffentliche hinauszerrren. Der Dichter hat uns dasselbe Wort dichterisch aufbewahrt.

... Viele sind gestorben
 Feldherrn in alter Zeit
 Und schöne Frauen und Dichter
 Und in neuer
 Der Männer viel
 Ich aber bin allein.

(Die Titanen, IV, 208, V. 7 ff.)

Die Grundstimmung der Hölderlinschen Dichtung ist die heilig trauernde, aber bereite Bedrängnis. Stimmend muß sie uns für den Ort bestimmen, aus dem das Ganze des Seienden neu erfahrbar wird, zur gefügten Macht kommt und in einem echten Wissen verwahrt wird. Die Grundstimmung kann für uns keine verschwebende Ahnung bleiben. Die eigene Bestimmtheit und Vereinzelung der Stimmung haben wir bereits bedacht. Diese Trauer und dieses Klagen ist Mittrauern und Mitklagen mit den »heimatlichen Wassern« (Germanien, V. 4). Die Bedrängnis ist die der heimatlichen Erde. Deshalb müssen wir die Ströme und die heimatliche Erde aufsuchen und das Sagen des Dichters von ihnen recht vernehmen. Wir wagen uns in den Umkreis der Stromdichtungen und wählen als erstes Gedicht jenes, das überschrieben ist »Der Rhein«.

*§ 11. Zusammenfassende Zwischenbetrachtung: Rückgang
 in die bisher eröffneten Bereiche als verschärfte
 Bestimmung des Vorhabens der Vorlesung*

In der vorigen Stunde vollzogen wir den Übergang vom Gedicht »Germanien« zum Gedicht »Der Rhein«. Das zum Abschluß der vorläufigen Auslegung des Gedichtes »Germanien«

in der vorangegangenen Stunde Gesagte soll jetzt nicht mehr wiederholt werden. Wir versuchen den Übergang zu gewinnen durch eine erneute Besinnung auf das Ganze unseres Vorhabens. Eine solche Besinnung wird jetzt notwendig, damit wir den eigentlich philosophischen Sinn unserer Bemühungen begreifen lernen. Eine solche Besinnung ist jetzt auch möglich, nachdem wir in der Auslegung eine gewisse Wegstrecke zurückgelegt haben, so daß die grundsätzlichen Überlegungen nicht mehr leer bleiben.

Äußerlich genommen deuten die Titel der beiden Gedichte schon einen gewissen Zusammenhang an: »Germanien« das Allgemeine und »Der Rhein« ein Besonderes dieses Allgemeinen. Wenn mit dieser Fassung der Zusammenhang nur höchst unbestimmt und sogar schief vorgestellt ist, so kann doch hierin ein Hinweis darauf gesehen werden, daß wir uns in demselben Umkreis der Dichtung halten. Freilich muß uns durch das bisher Dargestellte, wenn überhaupt etwas, so dieses deutlich geworden sein, daß die äußere Gestalt der Gedichte und die ihnen zugehörige Dichtung bei aller Einheit höchst verschieden sind. Auf die in den beiden Gedichten wirkliche Dichtung gesehen wird daher die Angabe »Der Rhein« das Besondere zu »Germanien« nichtssagend, ja sinnlos, wenngleich es richtig bleibt, daß der Rheinstrom eine Einzelheit und ein Besonderes des deutschen Landes ausmacht. Auf diesem Wege werden wir den Zusammenhang der Gedichte und die Einheit ihrer Dichtung nie gewahr werden.

Um den rechten Übergang von »Germanien« zu »Der Rhein« zu schaffen, müssen wir in die Bereiche zurückgehen, die sich uns durch die bisherige Auslegung eröffneten. Wir wollen damit außer einer wiederholenden Zusammenfassung des bis jetzt Gesagten eine verschärfte Bestimmung unseres Vorhabens erreichen.

Es mag aufgefallen sein, daß wir vermieden haben, über unser eigenes, in der Auslegung geübtes Verfahren eine Aufklärung und gar Rechtfertigung zu geben. Zwar wurde ganz

zu Beginn erwähnt, daß das ›Verfahren im allgemeinen‹ sei, das Dichterische denkerisch zu fassen, ohne dabei ein philosophisches System als Maßstab anzulegen oder gar aus der Dichtung zusammenzusuchen. Betont wurde ferner, das ›Vorgehen im besonderen‹ vermeide den bloßen Gang der fortlaufenden Erzählung von Leben und Werken des Dichters, setze vielmehr mit dem ein, was in Wahrheit zuletzt genannt werden dürfe — beim »Vaterland«, d. h. der innersten und weitesten geschichtlichen Bestimmung des Volkes. Das Ziel ist damit sogleich am höchsten gesteckt. Was wir unmittelbar erarbeiten wollen, ist zwar darauf gerade bezogen, jedoch weit vorläufiger.

Wir wollen erst einmal in den Machtbereich dieser Dichtung Eingang finden, also nicht vielerlei von den Gedichten kennenlernen, um daraus ein Weltbild zusammenzubauen. Innerhalb des Machtbereichs der Dichtung müssen wir zuvor den Ort bestimmen, aus dem her und auf den zu die Macht der Dichtung sich eröffnet und mächtig bleibt. Dieser metaphysische Ort der Dichtung ist umgrenzt durch das, was wir als die Grundstimmung heraushoben: die heilig trauernde, aber bereite Bedrängnis.

a) Die vier Wesensstücke der Grundstimmung

Soweit bisher über das allgemeine Wesen dessen, was wir ›Grundstimmung‹ nennen, etwas gesagt werden konnte, geschah das in der Weise einer Abwehr: 1. Stimmung, und zumal Grundstimmung, sei kein bloßes Gefühl, keine Begleiterscheinung des seelischen Erlebens. 2. Stimmung lasse sich überhaupt nicht aus der Blickrichtung der überkommenen Lehre von der Seele und vom Geist begreifen, vielmehr zwinde gerade der Blick ins Wesen der Grundstimmung dazu, die geläufige Vorstellung von der Seinsart des Menschen aufzugeben und ursprünglicher zu begründen. Warum das so ist und wie der Begriff des menschlichen Daseins sich von hier

aus wandelt, kann hier nicht gezeigt werden. Wohl dagegen sind im Hinblick auf die genannte Grundstimmung der Dichtung »Germanien« einige Anweisungen für unser Denken möglich, mit deren Hilfe wir in die Nähe des Begriffes einer Grundstimmung gelangen.

Die Grundstimmung der heilig trauernden, aber bereiten Bedrängnis, und nur sie, stellt uns zumal vor das Fliehen, das Ausbleiben und Ankommen der Götter, aber nicht so, als werde in der Stimmung das genannte Sein der Götter vorgestellt. Die Stimmung stellt nicht etwas vor, sondern sie entrückt unser Dasein in den gestimmten Bezug zu den Göttern in ihrem So-und-so-sein. Sofern aber die Götter das geschichtliche Dasein und das Seiende im Ganzen durchherrschen, rückt uns die Stimmung aus der Entrückung zugleich eigens ein in die gewachsenen Bezüge zur Erde, Landschaft und Heimat. Die Grundstimmung ist demnach *entrückend* zu den Göttern und *einrückend* in die Erde zugleich. Indem sie solchergestalt stimmt, eröffnet sie überhaupt das Seiende als ein solches, und zwar ist diese Eröffnung der Offenbarkeit des Seienden so ursprünglich, daß wir kraft der Stimmung in das eröffnete Seiende eingefügt und eingebunden bleiben. Das will sagen: Wir haben nicht erst irgendwoher Vorstellungen von den Göttern, welches Vorgestellte und Vorstellen wir dann mit Affekten und Gefühlen versehen, sondern die Stimmung als entrückend-einrückende *eröffnet* den Bezirk, innerhalb dessen erst etwas eigens vor-gestellt werden kann.

Erst aufgrund eines gewissen Niederhaltens und Abdrängens der Stimmung, aufgrund eines versuchten scheinbaren Vergessens derselben kommt es zu dem, was wir das bloße Vorstellen von Dingen und Gegenständen nennen. Nicht aber ist dieses das erste, als werde gleichsam durch eine Anhäufung und ein Gemenge von vorgestellten Dingen so etwas wie eine Welt zusammengeschichtet. Eine Welt läßt sich wesenhaft nie eröffnen und zusammenleimen als nachträgliche Zusammenfassung der Mannigfaltigkeit wahrgenommener Dinge, son-

dern ist das ursprüngliche und ureigene im voraus Offenbare, innerhalb dessen erst dies und das uns begegnen kann. Die Weiteröffnung geschieht in der Grundstimmung. Die entrückende, einrückende und so eröffnende Macht der Grundstimmung ist damit zugleich *gründend*, d. h. sie stellt das Dasein in seine Gründe und vor seine Abgründe. Die Grundstimmung bestimmt unserem Dasein den ihm selbst offenbaren Ort und die Zeit seines Seins (weder Ort räumlich noch Zeit zeitlich im gewöhnlichen Sinne).

b) Grundstimmung als Ausgesetztheit inmitten
des offenbaren Seienden im Ganzen

Kraft der Macht der Grundstimmung ist das Dasein des Menschen seinem Wesen nach *Ausgesetztheit* inmitten des offenbaren Seienden im Ganzen, eine Ausgesetztheit, die das Dasein zu übernehmen hat, um darin zugleich die Bewahrung des in solcher Ausgesetztheit offenbaren Seienden im Ganzen zu übernehmen, gemäß welcher Übernahme es so oder so die Möglichkeit einer Geschichte in sich verwahrt, d. h. sie erfüllt oder verschleudert. Das Dasein ist dem Seienden als solchem — sowohl dem Seienden, das es selbst ist, als auch dem Seienden, das es nicht selbst ist — überantwortet. Darin liegt die Auszeichnung des menschlichen Daseins, daß es nicht nur ›ist‹, sondern daß jegliches Sein von ihm so oder so übernommen, getragen und geführt sein muß. Auch die Gleichgültigkeit und Vergessenheit sind nur Weisen, wie das Dasein dem Sein als solchem sich überantwortet. Diesen Grundcharakter des menschlichen Daseins — daß es ihm, sofern es ist, je so oder so um das Sein gehen muß — nennen wir die *Sorge*. Mit dieser Benennung wird nicht eines unter den im Alltag bekannten Gefühlen — Furcht, Angst, Sorge und dergleichen — zu einem metaphysischen Begriff hinaufgesteigert und daraus eine Weltanschauung gemacht, sondern die Grunderfahrung des Wesens des geschichtlichen Daseins des Menschen ist es zuvor, die eine

Nennung fordert und die, wenn sie vollzogen ist, auch nur aus diesem Ursprung begriffen werden kann.

Bedenken wir das Wesen der Grundstimmung, die Einheit ihrer entrückenden, einrückenden, eröffnenden und gründenden Macht, dann wird sofort deutlich, daß gerade die Stimmung das am allerwenigsten Subjektive und sogenannte Innere des Menschen ist, denn die Grundstimmung ist dem entgegen die ursprüngliche Versetzung in die Weite des Seienden und die Tiefe des Seyns. In-sich-gehen des Menschen heißt da nicht, seine privaten Erlebnisse begaffen und betreuen, sondern Eingehen heißt Herausgehen in die Ausgesetztheit in das offenbare Seiende. Nur weil die Grundstimmung ursprünglich entrückt und versetzt, deshalb kann sie auch das Dasein einschränken und einengen in den Umkreis des alltäglichen nächsten Seienden, kann sie das Dasein hintaumeln lassen auf der Oberfläche des Seyns; denn die Grundstimmung ist je diese oder jene, keine feste Eigenschaft, sondern Geschehnis. Zwar ist das menschliche Dasein immer gestimmt, sei es auch nur in der Weise einer Mißstimmung oder Verstimmung, oder sei es in jener eigentümlichen Weise der Stimmung, die wir als das Fade und Leere und Trockene der Ungestimmtheit kennen, im Alltag bekannt als jenes, das wir aussprechen in der Rede: ich bin zu nichts aufgelegt — die Urform der Langeweile, die ihrerseits bis zu einer Grundstimmung sich entfalten kann. Weil das Dasein — sofern es ist — gestimmt ist, deshalb kann die Stimmung je nur durch eine Gegenstimmung umgestimmt werden, und eine Umstimmung von Grund aus vermag nur eine Grundstimmung zu erwirken, d. h. ein Wandel des Daseins, der gleichkommt einer gänzlichen Umschaffung der Ausgesetztheit in das Seiende und damit einer Umprägung des Seyns.

Daß im neuzeitlichen Denken und vordem schon die Stimmungen als das ›Subjektive‹, das am wenigsten Greifbare und je nur Begleitende gelten, ist kein Zufall, keine bloße Unachtsamkeit oder gar Unfähigkeit des psychologischen Blicks. Die-

ses schon deshalb nicht, weil die Erfahrung des Wesens der Stimmung gerade so lange unmöglich bleibt, als man psychologisch blickt und den Menschen als ein Subjekt darstellt, das — man weiß nicht recht weshalb — auch noch von sogenannten Objekten umstellt wird. Als seien Subjekt und Objekt feste, vorhandene Blöcke, zwischen denen hinterher und außerdem verschiedene Fäden gespannt werden, unter anderem auch Stimmungen. Das Gegenteil ist das Wahre. Die jeweilige Ursprünglichkeit und Macht der jeweils herrschenden Grundstimmung eröffnet erst den Bereich, innerhalb dessen der Mensch sich von nichtmenschlichem Seienden unterscheiden kann, den Bereich, innerhalb dessen erst die Grenzen gezogen werden können zwischen dem, was subjektiv und objektiv heißen soll, gesetzt, daß man dieser Unterscheidung überhaupt noch ein begründetes Recht beimessen darf, sobald einmal das Wesen der Grundstimmung begriffen ist.

In der Stimmung geschieht die eröffnende Ausgesetztheit in das Seiende. Darin liegt zugleich, daß das Dasein des Menschen in sich schon versetzt ist in das Dasein Anderer, d. h. nur *ist*, wie es ist, im Mitsein mit den Anderen. Das Dasein ist wesentlich Miteinandersein, Für- und Gegeneinandersein. Gemäß der jeweils in der herrschenden Grundstimmung eröffneten Welt, der Offenbarkeit dessen, worin das Dasein gründet, findet es seinen Boden und die Bereiche seiner Entscheidungen und Haltungen. Dieses Miteinandersein des Daseins ist gemäß dem Grundcharakter des Daseins in sich *geschichtlich* und damit an die Mächte der Geschichte gebunden und durch sie gefügt.

c) Grundstimmung als Wahrheit eines Volkes.

Die drei schöpferischen Gewalten
des geschichtlichen Daseins

Die jeweils herrschende Grundstimmung und die in ihr geschehende Eröffnung des Seienden im Ganzen ist der Ursprung

der Bestimmung dessen, was wir die Wahrheit eines Volkes nennen. Die Wahrheit des Volkes ist die jeweilige Offenbarkeit des Seins im Ganzen, dergemäß die tragenden und fügen- den und führenden Mächte ihre Ränge empfangen und ihre Einstimmigkeit erwirken. Die Wahrheit eines Volkes ist jene Offenbarkeit des Seins, aus der heraus das Volk weiß, was es geschichtlich will, indem es *sich* will, es selbst sein will.

Die Grundstimmung, und das heißt die Wahrheit des Daseins eines Volkes, wird ursprünglich gestiftet durch den Dichter. Das so enthüllte Seyn des Seienden aber wird als Seyn begriffen und gefügt und damit erst eröffnet durch den Denker, und das so begriffene Seyn wird in den letzten und ersten Ernst des Seienden, d. h. in die *be-stimmte* geschichtliche Wahrheit gestellt dadurch, daß das Volk zu sich selbst als Volk gebracht wird. Das geschieht durch die Schaffung des seinem Wesen zu-bestimmten Staates durch den Staatsschöpfer. Dieses ganze Geschehen aber hat seine eigenen Zeiten und demnach seine eigene Zeitenfolge. Die Mächte der Dichtung, des Denkens, des Staatsschaffens wirken, zumal in Zeitaltern der entfalteteten Geschichte, vorwärts und rückwärts und sind überhaupt nicht berechenbar. Sie können auf lange Zeit unerkannt und ohne Brücke nebeneinander und doch füreinander wirken, je nach der verschiedenen Machtentfaltung des Dichtens, Denkens und staatlichen Handelns und in je verschieden großem Umkreis der Öffentlichkeit. Diese drei schöpferischen Gewalten des geschichtlichen Daseins erwirken Jenes, dem allein wir Größe zumessen können.

d) Geschichtliche und historische Wahrheit

Alles Große ist einmalig, aber dieses Einmalige hat seine Weise der Beständigkeit, d. h. der geschichtlich gewandelten und verwandelten Wiederkehr. Einmalig heißt hier gerade nicht: einmal vorhanden und dann vergangen, sondern: gewesen und

deshalb in der ständigen Möglichkeit der gewandelten Wesensentfaltung und demzufolge in der Eignung, unerschöpflich immer neu entdeckt und mächtig zu werden.

Das Kleine hat auch seine Beständigkeit, es ist der stumpfe Eigensinn des alltäglichen Immer-Selbigen, das nur beständig ist, weil es sich gegen jeden Wandel sperrt und sperren muß. Das Einerlei des Alltags ist so notwendig wie die Einmaligkeit wesentlichen Sagens, Denkens und Handelns. Wenn wir jedoch aus dem Alltag allein die Maßstäbe für das geschichtliche Seyn und Wissen nehmen, dann müssen wir uns ständig in lauter Ungereimtheiten aufhalten. Wir begreifen dann nie, daß z. B. Sophokles einmal auch anders gedeutet werden kann, ja muß, daß Kant anders begriffen werden kann, ja muß, daß Friedrich der Große eines Tages anders dargestellt werden kann und muß. Die alltägliche Meinung meint, es müsse einen Sophokles an sich, einen Kant an sich, einen Friedrich den Großen an sich geben, so wie der Tisch da Tisch und die Kreide Kreide ist. Gesetzt, es gäbe z. B. eine Auslegung und Darstellung der Dichtung des Sophokles an sich, und gesetzt, diese Auslegung könnte dem Sophokles zu Gesicht kommen, dann müßte er und würde er diese Auslegung im höchsten Grade langweilig finden. Denn dazu hat er nicht gedichtet, damit ein wirkungsloser und weltarmer Abklatsch irgendwo aufgestellt werde.

Also gibt es keine historische Wahrheit? Dieser Schluß ist voreilig. Es gibt historische Wahrheit. Aber um sie als solche zu begreifen, müssen die Begreifenden selbst erst in der Macht der Geschichte stehen. Dann wissen sie, daß eine historische Wahrheit ›an sich‹ im Sinne der oberflächlichen Alltagsrichtigkeit von Sätzen ein Widersinn ist, widersinniger als ein rundes Viereck. Eine objektive Wahrheit über die Geschichte an sich könnte es allenfalls für einen absoluten Geist geben. Aber für diesen ist dergleichen aus einem anderen Grunde unmöglich, weil historische Wissenschaft für ihn überflüssig ist und wesenwidrig.

Das Große hat seine geschichtliche Dauer, weil es einmalig ist. Das Große hat Größe, weil es und insoweit es je über sich ein Größeres hat. Dieses Über-sich-haben-können des Größeren ist das Geheimnis des Großen. Das Kleine vermag solches nicht, obwohl es doch eigentlich am unmittelbarsten und bequemsten den weitesten Abstand vom Großen hat. Aber das Kleine will ja nur sich selbst, d. h. eben klein sein, und sein Geheimnis ist kein Geheimnis, sondern ein Trick und die verdrießliche Ver-schlagenheit, alles, was nicht seinesgleichen ist, zu verkleinern und zu verdächtigen und es so sich gleichzumachen.

e) Erwecken der Grundstimmung als Stiften des künftigen geschichtlichen Seyns

Die fügende und prägende Eröffnung der Wahrheit des geschichtlichen Daseins eines Volkes geschieht in einer und aus einer Grundstimmung, die ihre Ursprünglichkeit, Klarheit, Weite und Bindekraft nie mit einem Schlag zur Auswirkung bringt. Die Grundstimmung selbst muß aber zuvor überhaupt erweckt werden. Für diesen Kampf der Umstimmung der jeweils noch herrschenden und sich fortschleppenden Stimmungen müssen die Erstlinge geopfert werden. Das sind jene Dichter, die in ihrem Sagen das künftige Seyn eines Volkes in seine Geschichte voraussprechen und dabei notwendig überhört werden.

Hölderlin ist ein solcher Dichter. Die in seiner letzten und reifsten Dichtung erweckte Grundstimmung der heilig trauernden, aber bereiten Bedrängnis stiftet den metaphysischen Ort unseres künftigen geschichtlichen Seyns, wenn anders es der Bestimmung seiner Größe sich zu-ringt. Flucht, Ausbleiben und Ankommen der Götter des Volkes eröffnen sich in dieser Grundstimmung. Damit ist unser geschichtliches Dasein in die höchste Not gestellt und in eine Entscheidung, die weit vor und über der Frage liegt, ob Christentum oder nicht, ob Zwiespalt der Bekenntnisse oder nicht; vor und über dem al-

len, weil es die Frage ist, ob und wie das Volk sein geschichtliches Dasein auf eine ursprünglich einheitliche Erfahrung der Rückbindung an die Götter gründet und so erst seine Bestimmung begreifen und bewahren kann; nicht etwa die Frage, wie das Volk als vermeintlich schon vorhandenes mit einer überlieferten Religion und Konfession fertig wird. Es geht um das wahrhafte Erscheinen oder Nichterscheinen des Gottes im Sein des Volkes aus der Not seines Seyns und für dieses. Dieses Erscheinen muß Grundgeschehnis werden. Anders bleibt nur Verwirrung und der hinhaltende Schein eines geschehnislosen Ausgleichs.

... wenn aber

Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer
Kömmt allerneue Klarheit.

(Versöhnender, der du nimmergeglaut . . . , IV, 162, V. 11 ff.)

f) Widerstreit von Trauer und Freude in der Grundstimmung

Hölderlin weiß um die ganze Einzigartigkeit und Schwere der in seiner Grundstimmung waltenden Not und Bestimmung. Vgl. »Brod und Wein«, Strophe VII (IV, 123 f., V. 109–124):

Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt. 110
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäss sie zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.
Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das Irrsaal
Hilft, wie Schlummer und stark machet die Noth und die
Nacht,
Biss dass Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen,
Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind.
Donnernd kommen sie drauf. Indessen dünket mir öfters

120 Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu seyn,
So zu harren und was zu thun indess und zu sagen,
Weiss ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?
Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

Hier grenzt die heilige Trauer an völlige Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Aber an dieser Grenze erfolgt der tiefste Umschlag, erhebt der Mut, in den Wettern der Götter auszuharren und auf den Blitzschlag zu warten, d. h. dichtend vor-sagend dieses Wartenkönnen in das Dasein des Volkes einzupflanzen.

Die oben gegebene Auslegung der Grundstimmung der Trauer dürfte kaum noch das Mißverständnis aufkommen lassen, als handle es sich hier um ein tatenloses Versinken in einer ohnmächtigen allgemeinen Schwermut. Die Trauer ist als erharrende Bereitschaft davon nicht nur ganz entfernt, es muß überhaupt beachtet werden, daß im Wesen der Grundstimmung gemäß ihrer Innigkeit die Gegenstimmung mitgeschlossen liegt. Hölderlin verdeutlicht dies einmal in einem Epigramm, das überschrieben ist »Sophokles« (IV, 3):

Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen,
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.

Die Gegenstimmung der Freude ist hier aber nicht etwa nur die auch vorhandene Gegenseite, sondern die in der Trauer zum Stimmen gebrachte Freude, genauer: Dieses so im Widerstreit schwingende Stimmen ist der Charakter der Grundstimmung. Diese stimmt jeweils von Grund aus alle wesentlichen Stimmungen und bestimmt dazu je in ihrer Weise deren Rang.

g) Eintritt in den Umkreis der Stromdichtungen.
Übergang von »Germanien« zu »Der Rhein«

Wenn wir hier und jetzt uns bemühen, diesem Sagen dieses Dichters das rechte Hören zu erziehen, dann geschieht das,

weil die Grunderfahrung der Not des neuzeitlichen Denkens, seiner unbegriffenen Angst vor dem wirklichen Fragen nach dem eigentlich Frag-würdigen, weil diese Not uns helllichtig macht für die Not dieses Dichters, weil eine Not die andere in sich schließt. Überflüssig bleibt es daher, weitläufig zu versichern, daß weder irgendeine besondere ästhetische Geschmacksrichtung noch auch eine äußerliche Vorliebe für den Dichter und sein Werk noch auch die gewiß bestehende Notwendigkeit einer Aneignung desselben uns bestimmen, *im Zusammenhang einer weitgesteckten Grundaufgabe der Philosophie* gerade von dieser Dichtung zu handeln.

Die eben vollzogene Besinnung gilt der Absicht, den Übergang vom Gedicht »Germanien« zum Gedicht »Der Rhein« aus dem Sinn unserer Aufgabenstellung verständlich zu machen. Soll dieser Übergang die Aufgabe festhalten und verschärfen — und er will das —, dann kann die Wahl des Gedichtes »Der Rhein« nur den Sinn haben, die begonnene Entfaltung der Grundstimmung zu steigern und reicher zu machen, d. h. aber, das in ihr eröffnete Seyn dem Begreifen näher zu bringen.

Das Gedicht »Der Rhein« gehört zu den Stromdichtungen. Wir haben früher bereits (S. 90 ff.) auf den Sinn und die Bedeutsamkeit der Ströme und des Sagens von ihnen hingewiesen. »die sehnsüchtigen Wasser / Der Heimath«¹ übernehmen bei der gründenden Eröffnung der Welt des geschichtlichen Daseins eine wesentliche Leistung. Vgl. »Der Ister« (IV, 221 f., V. 49 ff.):

... Umsonst nicht gehn
 Im Troknen die Ströme. Aber wie? Sie sollen nemlich
 Zur Sprache seyn. Ein Zeichen braucht es,
 Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn'
 Und Mond trag' im Gemüth', untrennbar,

¹ Patmos, 1. Fassung, IV, 190, V. 23 f.

Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und
Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.
Darum sind jene auch
Die Freude des Höchsten. Denn wie käm er sonst
Herunter?

Die Stromgedichte sind weder Naturbeschreibungen noch auch bloße Sinnbilder, etwa für das menschliche Dasein. Zwar spielt beides dem Augenschein nach mit herein. Dennoch hat es einen anderen Sinn und Grund, und das deshalb, weil das stiftende Sagen des Dichters das Seiende im Ganzen in einen neuen Entwurf zwingt: Natur, Geschichte und die Götter. In diesem dichterischen Kampf um eine vorgreifende und vorprägende Gestaltung des ganzen Seyns werden wir uns notwendig verirren, solange uns bei der Aneignung der Dichtung geläufige Weltvorstellungen den Leitfaden bieten oder solche, die wir uns anhand philosophischer Systeme, etwa des deutschen Idealismus, zurechtlegen.

Weder gilt hier das unbestimmte Ineinanderfließen der Bereiche Natur, Geschichte, Götter in einem verschwommenen Pantheismus noch eine Neben- und Übereinanderschichtung von Natur, Geschichte, Göttern als abgezielten Bereichen und Feldern. Weder ist es eine bloße Erneuerung des antiken Weltbildes noch eine Vermischung desselben mit einem unbestimmten aufklärerischen Christentum. Wir müssen hier wissen: Der Dichter erfährt dichterisch einen schöpferischen Untergang der bisherigen Wahrheit des Seyns, d. h. in der Auflösung bannt ihn und reißt ihn fort das Jugentliche und die neuen Mächte. Aber dieses alles dichterisch. Wir dürfen deshalb nicht meinen, diesem im Sagen des Dichters geprägten Seyn ließe sich noch schnell das Gewand einer ›philosophischen‹ Sprache umhängen, damit auf solchen Wegen das dichterische Sagen in ein denkerisches Wissen und von da in eine nutzbare und nutzbringende Kenntnis der Dinge umgewandelt werde.

Wenn da der Philosophie eine Aufgabe bereitsteht, dann kann sie nur aus ihren eigensten Notwendigkeiten bestimmt sein, d. h. in der griechisch-deutschen Sendung, aus der heraus das Denken aus eigenem Ursprung in das ursprüngliche Gespräch mit der Dichtung und ihrer Not tritt. Unsere Auslegung dient hier nur dem Dichter; sie läßt das Denkerische und seine Notwendigkeiten, d. h. seine Not, wissentlich ungesagt.

ZWEITER TEIL

»DER RHEIN«

DER RHEIN¹

I Im dunkeln Epheu sass ich, an der Pforte
Des Waldes, eben, da der goldene Mittag,
Den Quell besuchend, herunterkam
Von Treppen des Alpengebirgs,
Das mir die göttlichgebaute,
Die Burg der Himmlischen heisst
Nach alter Meinung, wo aber
Geheim noch manches entschieden
Zu Menschen gelangt; so
Vernahm ich ohne Vermuthen 10
Ein Schiksaal, denn noch kaum
War mir im warmen Schatten
Sich manches beredend, die Seele
Italia zu geschweift
Und fernhin an die Küsten Moreas.

II Jezt aber, drinn im Gebirg,
Tief unter den silbernen Gipfeln,
Und unter fröhlichem Grün,
Wo die Wälder schauernd zu ihm
Und der Felsen Häupter übereinander 20
Hinabschaun, taglang, dort
Im kältesten Abgrund hört'
Ich um Erlösung jammern
Den Jüngling, es hörten ihn, wie er tobt',
Und die Mutter Erd' anklagt'
Und den Donnerer, der ihn gezeuget,
Erbarmend die Eltern, doch
Die Sterblichen flohn von dem Ort,
Denn furchtbar war, da lichtlos er
In den Fesseln sich wälzte, 30
Das Rasen des Halbgotts.

¹ IV, 172 ff.

- III Die Stimme wars des edelsten der Ströme,
 Des freigebohrenen Rheins,
 Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,
 Dem Tessin und dem Rhodanus
 Er schied und wandern wollt', und ungeduldig ihn
 Nach Asia trieb die königliche Seele.
 Doch unverständlich ist
 Das Wünschen vor dem Schiksaal.
 40 Die Blindesten aber
 Sind Göttersöhne. Denn es kennet der Mensch
 Sein Haus und dem Thier ward, wo
 Es bauen solle, doch jenen ist
 Der Fehl, dass sie nicht wissen wohin
 In die unerfahrne Seele gegeben.
- IV Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch
 Der Gesang kaum darf es enthüllen. Denn
 Wie du anfiengst, wirst du bleiben,
 So viel auch wirket die Noth
 50 Und die Zucht, das meiste nemlich
 Vermag die Geburt,
 Und der Lichtstral, der
 Dem Neugebornen begegnet.
 Wo aber ist einer,
 Um frei zu bleiben
 Sein Leben lang, und des Herzens Wunsch
 Allein zu erfüllen, so
 Aus günstigen Höhn, wie der Rhein.
 Und so aus heiligem Schoose
 60 Glücklich geboren, wie jener?
- V Drum ist ein Jauchzen sein Wort.
 Nicht liebt er, wie andere Kinder,
 In Wikelbanden zu weinen;
 Denn wo die Ufer zuerst
 An die Seit ihm schleichen, die krummen,

Und durstig umwindend ihn,
 Den Unbedachten, zu ziehn
 Und wohl zu behüten begehren
 Im eigenen Zahne, lachend
 Zerreisst er die Schlangen und stürzt 70
 Mit der Beut und wenn in der Eil'
 Ein Grösserer ihn nicht zähmt,
 Ihn wachsen lässt, wie der Bliz, muss er
 Die Erde spalten, und wie Bezauberte fliehn
 Die Wälder ihm nach und zusammensinkend die Berge.

VI Ein Gott will aber sparen den Söhnen
 Das eilende Leben und lächelt,
 Wenn unenthaltam, aber gehemmt
 Von heiligen Alpen, ihm
 In der Tiefe, wie jener, zürnen die Ströme. 80
 In solcher Esse wird dann
 Auch alles Lautre geschmiedet,
 Und schön ists, wie er drauf,
 Nachdem er die Berge verlassen,
 Stillwandelnd sich im deutschen Lande
 Begnüget und das Sehnen stillt
 Im guten Geschäfte, wenn er das Land baut
 Der Vater Rhein und liebe Kinder nährt
 In Städten, die er gegründet.

VII Doch nimmer, nimmer vergisst ers. 90
 Denn eher muss die Wohnung vergehn,
 Und die Sazung, und zum Unbild werden
 Der Tag der Menschen, ehe vergessen
 Ein solcher dürfte den Ursprung
 Und die reine Stimme der Jugend.
 Wer war es, der zuerst
 Die Liebesbande verderbt
 Und Strike von ihnen gemacht hat?
 Dann haben des eigenen Rechts

- 100 Und gewiss des himmlischen Feuers
 Gespottet die Trozigen, dann erst
 Die sterblichen Pfade verachtend
 Verwegnes erwählt
 Und den Göttern gleich zu werden getrachtet.
- VIII Es haben aber an eigner
 Unsterblichkeit die Götter genug und bedürfen
 Die Himmlischen eines Dings,
 So sinds Heroën und Menschen
 Und Sterbliche sonst. Denn weil
 110 Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
 Muss wohl, wenn solches zu sagen
 Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
 Theilnehmend fühlen ein Andrer,
 Den brauchen sie; jedoch ihr Gericht
 Ist, dass sein eigenes Haus
 Zerbreche der und das Liebste
 Wie den Feind schelt' und sich Vater und Kind
 Begrabe unter den Trümmern,
 Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht
 120 Ungleiches dulden, der Schwärmer.
- IX Drum wohl ihm, welcher fand
 Ein wohlbeschiedenes Schiksaal,
 Wo noch der Wanderungen
 Und süß der Leiden Erinnerung
 Aufrauscht am sichern Gestade,
 Dass da und dorthin gern
 Er sehn mag bis an die Grenzen,
 Die bei der Geburt ihm Gott
 Zum Aufenthalte gezeichnet.
 130 Dann ruht er, seeligbescheiden,
 Denn alles, was er gewollt,
 Das Himmlische, von selber umfängt

Es unbezwungen, lächelnd
 Jezt, da er ruhet, den Kühnen.

- X Halbgötter denk' ich jezt
 Und kennen muss ich die Theuern,
 Weil oft ihr Leben so
 Die sehrende Brust mir beweget.
 Wem aber, wie, Rousseau, dir,
 Unüberwindlich die Seele, 140
 Die starkausdauernde ward,
 Und sicherer Sinn
 Und süsse Gaabe zu hören,
 Zu reden so, dass er aus heiliger Fülle
 Wie der Weingott, thörig göttlich
 Und gesezlos sie die Sprache der Reinsten giebt
 Verständlich den Guten, aber mit Recht
 Die Achtungslosen mit Blindheit schlägt
 Die entweihenden Knechte, wie nenn ich den Fremden?
- XI Die Söhne der Erde sind, wie die Mutter, 150
 Allliebend, so empfangen sie auch
 Mühlos, die Glücklichen, Alles.
 Drum überraschet es auch
 Und schrökt den sterblichen Mann,
 Wenn er den Himmel, den
 Er mit den liebenden Armen
 Sich auf die Schultern gehäufft,
 Und die Last der Freude bedenket;
 Dann scheint ihm oft das Beste
 Fast ganz vergessen da, 160
 Wo der Stral nicht brennt,
 Im Schatten des Walds
 Am Bielersee in frischer Grüne zu seyn,
 Und sorglosarm an Tönen,
 Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen.

- XII Und herrlich ists, aus heiligem Schlafe dann
 Erstehen und aus Waldes Kühle
 Erwachend, Abends nun
 Dem milderen Licht entgegenzugehn,
 170 Wenn, der die Berge gebaut
 Und den Pfad der Ströme gezeichnet,
 Nachdem er lächelnd auch
 Der Menschen geschäftiges Leben
 Das othemarme, wie Seegel
 Mit seinen Lüften gelenkt hat,
 Auch ruht und zu der Schülerin jezt,
 Der Bildner, gutes mehr
 Denn böses findend,
 Zur heutigen Erde der Tag sich neiget.
- 180 XIII Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter
 Es feiern die Lebenden all,
 Und ausgeglichen
 Ist eine Weile das Schiksaal.
 Und die Flüchtlinge suchen die Heerberg,
 Und süßen Schlummer die Tapfern,
 Die Liebenden aber
 Sind, was sie waren; sie sind
 Zu Hause, wo die Blume sich freuet
 Unschädlicher Gluth und die finsternen Bäume
 190 Der Geist umsäuselt, aber die Unversöhnten
 Sind umgewandelt und eilen
 Die Hände sich ehe zu reichen,
 Bevor das freundliche Licht
 Hinuntergeht und die Nacht kommt.
- XIV Doch einigen eilt
 Diss schnell vorüber, andere
 Behalten es länger.
 Die ewigen Götter sind
 Voll Lebens allzeit; bis in den Tod

Kann aber ein Mensch auch 200
Im Gedächtniss doch das Beste behalten,
Und dann erlebt er das Höchste.
Nur hat ein jeder sein Maas.
Denn schwer ist zu tragen
Das Unglück, aber schwerer das Glück.
Ein Weiser aber vermocht es
Vom Mittag bis in die Mitternacht
Und bis der Morgen erglänzte
Beim Gastmahl helle zu bleiben.

XV Dir mag auf heissem Pfade unter Tannen oder 210
Im Dunkel des Eichwalds gehüllt
In Stahl, mein Sinklair! Gott erscheinen oder
In Wolken, du kennst ihn, da du kennest, jugendlich,
Des Guten Kraft und nimmer ist dir
Verborgn das Lächeln des Herrschers
Bei Tage, wenn
Es fieberhaft und angekettet das
Lebendige scheineth oder auch
Bei Nacht, wenn alles gemischt
Ist ordnungslos und wiederkehrt 220
Uralte Verwirrung.

ÜBERLEITENDE VORBEMERKUNG

Die Frage nach dem ›Innersten‹ einer Dichtung
als Frage nach der Eröffnung und Stiftung
des Seyns im jeweils neuen Walten ihrer Grundstimmung

Das Gedicht ist in demselben Jahr, 1801, wie »Germanien« entstanden und gehört in den Umkreis der in »Germanien« maßgebend gestalteten Dichtung. Gleichwohl müssen wir das Gedicht ganz aus ihm selbst zu verstehen suchen. Schon die eigentümliche Vielfältigkeit, um nicht zu sagen: Verworrenheit seines Gehalts, zwingt dazu. Allerdings ist dieser erste Eindruck der Unfaßlichkeit und des Fehlens einer einheitlichen Baulinie nur Schein.

Von außen gesehen besteht das Gedicht aus 15 Strophen. Für die Auslegung des Ganzen kann uns die folgende fünf-fache Gliederung helfen: 1. Strophe I, 2. Strophen II bis IX, 3. Strophen X bis XIII, 4. Strophe XIV, 5. Strophe XV. Diese äußerliche Aufteilung des Gedichtes wird erst aus der Dichtung verständlich und kann daher auch erst durch die Auslegung ihre Rechtfertigung finden.

Von dem ›Äußerlichsten‹ der Stropheneinteilung weg fragen wir nach dem ›Innersten‹ der Dichtung, nach der Grundstimmung, und das heißt nach dem Seyn, das in ihr sich eröffnet und dichterisch gestiftet wird. Obgleich wir mit guten Gründen vermuten dürfen, daß die Grundstimmung dieselbe sein wird, dürfen wir diese nicht einfach zugrunde legen, zumal Selbigkeit der Grundstimmung ganz und gar nicht einfache Wiederholung bedeutet, im Gegenteil gerade: jeweils neue Entfaltung. Demgemäß wird im Gedicht »Der Rhein« un-mittelbar auch nichts erfahrbar von dem, was wir die heilig trauernde, bereite Bedrängnis nennen.

ERSTES KAPITEL

Die Halbgötter als vermittelnde Mitte zwischen
Göttern und Menschen. Die Grundstimmung des
Gedichtes. Das Seyn der Halbgötter und die
Berufung des Dichters

§ 12. *Das Wesensdenken der Halbgötter im stiftenden Entwurf des Dichters*

Die Angel, in der sich gleichsam die ganze Dichtung dreht,
haben wir im Beginn der Strophe X in den ersten vier Versen
zu suchen. Daher liegt auch in der gegebenen Gliederung am
Ende der Strophe IX der erste große Einschnitt. V. 135 ff.:

Halbgötter denk' ich jezt
Und kennen muss ich die Theuern,
Weil oft ihr Leben so
Die sehrende Brust mir beweget.

»Halbgötter« — öfter begegnen wir im Zusammenhang der
Spätdichtung Hölderlins der Nennung der Halbgötter.

. . . kaum weiss zu sagen ein Halbgott
Wer mit Nahmen sie [die Himmlischen] sind, die
mit den Gaaben ihm nahn.
(Brod und Wein, IV, 122, V. 75 f.)

Halbgötter sind nicht ganz Götter, aber auch nicht bloß ge-
wöhnliche Menschen.

Denn nimmer herrscht er [der Vater] allein.
Und weiss nicht alles. Immer stehet irgend
Eins zwischen Menschen und ihm.
Und Treppenweise steigt
Der Himmlische nieder.

(Der Einzige, 1. Fassung, IV, 188, V. 65 ff.)

Halbgötter — das sind also Zwischenwesen. Sie denkt jetzt der Dichter. Was heißt hier Denken? Es heißt nicht: an sie denken, ihrer bloß gedenken. Es heißt erst recht nicht: Halbgötter, dergleichen ›sich‹ denken, willkürlich ausdenken. Vielmehr: Der Dichter denkt sie *als die*, die sie sind, und nur dieses denkt er. Er denkt ihr Wesen. Das Wesensdenken aber ist ein schöpferischer Entwurf, sofern das Wesen des Seienden nicht am Wege liegt und aufgerafft werden kann so wie das jeweilige Seiende selbst. Solcher Entwurf des Wesens aber hat seine eigenen Bindungen und Gründe und entspringt nicht einer ungebundenen Einbildung und grundlosen Einfällen. Überdies bleibt dieses Denken ein Denken des Dichters. Der Entwurf ist kein begreifender, das Seyn als solches, und das heißt im Begriff erfassender, sondern stiftender — im dichterischen Sagen.

Aber auch wenn wir hier, wie erforderlich, das Denken nicht im philosophischen Sinne verstehen, ist allemal ›Denken‹ keine Stimmung, und wir fragen doch nach der Grundstimmung. So scheint der Hinweis auf die genannten Verse nicht das zu geben, was wir suchen. Wir entnehmen hieraus allenfalls die Grundhaltung, jedoch nicht die Grundstimmung. Aber am Ende ist beides nicht zu trennen. Es wird darauf ankommen, dieses ›Denken der Halbgötter‹ bestimmter zu verstehen. Wir fragen:

1. Was wird da eigentlich gedacht, und in welchem Umkreis des Seyns bewegt sich dieses Denken?
2. Wodurch ist dieses Denken genötigt und veranlaßt, in welcher Lage geschieht es?
3. In welcher Hinsicht, als was werden die Halbgötter gedacht? Welches Seyn wird da gestiftet?
4. Welche Grundstimmung waltet in diesem Denken (»Halbgötter denk' ich jetzt«)?

- a) Die in der Frage nach dem Wesen der Halbgötter eröffnete Unterscheidung von Menschen und Göttern als Stiftung des Bereichs des Seyns überhaupt

Zur ersten Frage: Halbgötter, sagten wir, sind Zwischenwesen, nicht ganz Götter, aber auch mehr als Menschen. Die Zwischenwesen sind also nur dann zu denken, wenn wir gleichsam das schon kennen und wissen, wozwischen sie ihrem Wesen nach sind – zwischen Göttern und Menschen. Die Zwischenwesen errechnen wir im Denken dann so, daß wir von den Göttern einiges abziehen und den Menschen einiges hinzusetzen. Aber dieses Rechenverfahren mit ›Subtraktion‹ und ›Addition‹ gelingt nur dann, wenn wir das Wesen der Götter und das Wesen der Menschen schon wissen. Wenn wir das aber nicht wissen, wie sollen dann Halbgötter gedacht werden? Die Grundstimmung der Dichtung »Germanien« sagt uns doch, daß die Götter uns entflohen und verhüllt sind und wir nur noch einen »Rauch« (V. 25) von ihnen ahnen, daß wir ebensowenig wissen, wer wir selbst sind, wer das Volk ist und was seine Bestimmung ist. Wie kann da und will da der Dichter es wagen, Halbgötter zu denken? Doch vermutlich ist das Denken des Dichters gemäß seiner innersten Verwandtschaft zum Dichten des Denkers grundverschieden vom alltäglichen Denken und Meinen, das in der Tat gefaßt werden muß als ein Rechnen mit den Dingen, Rechnung tragen den Umständen, Rechnen auf die und die Verhältnisse –, ein Rechnen, das dabei gar keiner Zahlen bedarf. Schon das griechische Wort *λόγος*, mit Bezug worauf wir die ›Logik‹ haben als die ›Lehre vom Denken‹, besagt mit der zunehmenden Ausformung des bewußten alltäglichen Denkens soviel wie jenes genannte ›Rechnen‹. Von solchem Denken aber ist das dichterische sowohl wie das philosophische grundverschieden. Das dichterische Wesensdenken bezüglich der Halbgötter ist daher kein Ausrechnen dieses Wesens als Ergebnis einer gegenseitigen

Verrechnung des Wesens der Götter und der Menschen auf ein Zwischenwesen. Was ist es aber dann?

Halbgötter – nicht selbst Götter, aber Wesen in Richtung auf die Götter, und zwar in einer Richtung, die über den Menschen hinausführt – *Übermenschen*, die gleichwohl unterhalb der Größe der Götter bleiben – *Untergötter*. Dieses ›über‹ und ›unter‹ jedoch verstehen wir nicht mehr als unbestimmte Meßzahl der Weite des Abstandes, sondern als Richtungen, die in sich zusammengehören und eine Richtung sind, nämlich eine Richtung des Fragens. In welchem Fragen? Wenn wir wirklich nach dem Wesen des Menschen fragen, fragen wir über ihn hinaus, weil jede echte Frage über das Befragte hinausfragt. Nach dem Wesen des Menschen fragend, denken wir immer irgendwie den Übermenschen. Wenn wir wirklich nach dem Wesen der Götter fragen, prallt unsere Frage an ihrem Wesen als Geheimnis ab und fällt herunter. Nach dem Wesen der Götter fragend, denken wir immer irgendwie Untergötter. Übermenschen und Untergötter, das ist aber dasselbe Gefragte der Doppelfrage nach dem Menschen und den Göttern. Dieses Selbe sind die Halbgötter. Wer sie denkt, bewegt sich in der Frage nach dem Wesen des Menschen und in eins damit in der Frage nach dem Wesen der Götter. Wer diese in sich zusammengehörigen Fragen wirklich fragt, fragt so, weil er weder das Wesen des Menschen noch das Wesen der Götter weiß, und er fragt, um dieses zu wissen, nach dem Wesen der Halbgötter.

Diese Frage ist daher keine nachträgliche, die sich erst ergibt, wenn das Wesen der Götter und des Menschen gedacht und gewußt wird, fest-steht, um dann noch die Lücke zu füllen, sondern umgekehrt: Halbgötter denken ist das entscheidende Fragen, der eröffnende Vorbruch in die Richtung über den Menschen hinaus, welche Richtung aber nur Richtung bleibt auf die Götter und sie selbst nicht unmittelbar erreicht. Das Denken der Halbgötter und ihres Wesens schlägt allererst die Bresche für den Zugang in den Fragebezirk, innerhalb

§ 12. *Das Wesensdenken der Halbgötter im Entwurf des Dichters* 167

dessen nach dem Wesen des Menschen und der Götter eine zureichend entwickelte Frage gefragt werden kann.

Nach den Halbgöttern fragen ist das entscheidende Fragen im strengsten Sinne des Wortes, weil in ihm erst die Unterscheidung von Menschen und Göttern zur Frage wird und das Denken im Unterschied als einem solchen erst Fuß faßt (Unterscheidung = Grenze stiftend). Halbgötter denken – solches Denken bewegt sich gerade nicht in einem Zwischenbereich mit Ausschluß der anderen Bereiche (Menschen und Götter), sondern im Gegenteil: dieses Denken stiftet und bricht auf den Bereich des Seyns überhaupt. Damit ist unsere erste Frage beantwortet.

- b) Die Nötigung des Dichters zum Denken der Halbgötter
an der Grenze der Heimat
als Rückfügung in das geschichtliche Dasein

Zur zweiten Frage: Wodurch wird dieses Denken des Dichters genötigt und veranlaßt, in welcher Lage geschieht es? Der Dichter sagt zu Beginn der Strophe X: »Halbgötter denk' ich jetzt«. Wann jetzt? Der Beginn des Gedichtes, die erste Strophe, gibt uns die Antwort:

I Im dunkeln Epheu sass ich, an der Pforte
Des Waldes, eben, da der goldene Mittag,
Den Quell besuchend, herunterkam
Von Treppen des Alpengebirgs,
Das mir die göttlichgebaute,
Die Burg der Himmlischen heisst
Nach alter Meinung, wo aber
Geheim noch manches entschieden
Zu Menschen gelanget; so
Vernahm ich ohne Vermuthen
Ein Schiksaal, denn noch kaum
War mir im warmen Schatten

Sich manches beredend, die Seele
Italia zu geschweift
Und fernhin an die Küsten Moreas.

Allein, hier ist vielmehr der Ort angegeben, von dem aus der Dichter das schaut, was er denkt, und nicht die Zeit. Doch keines läßt sich vom anderen trennen, und die Lage, in der die Nötigung zum Denken der Halbgötter erfahren wird, ist durch beide bestimmt. Faßlicher ist allerdings zunächst der Ort. Er läßt sich sogar geographisch genau bestimmen. Der Dichter schaut das Alpengebirge, da der goldene Mittag darauf herabkommt. Er schaut es im Süden von Norden her, von den Ufern des heimatlichen Sees, des schwäbischen Meeres, wie der Bodensee auch genannt wird. Hölderlin hat die Bodensee- und Voralpenlandschaft dichterisch dargestellt in dem seinen Verwandten gewidmeten Gedicht »Heimkunft« (IV, 107 ff.). Das Gedicht, das aus der gleichen Zeit wie »Der Rhein« stammt, schildert Hölderlins Heimkehr von seiner vorletzten Hauslehrerstelle in Hauptwyl bei St. Gallen. Wir beachten vor allem die dritte und vierte Strophe des Gedichtes, in denen die Überfahrt vom Schweizer Ufer nach Lindau geschildert wird (IV, 108 f.):

3

Vieles sprach ich zu ihm, denn, was auch Dichtende sinnen
Oder singen, es gilt meistens den Engeln und ihm;
Vieles bat ich, zu lieb dem Vaterlande, damit nicht
40 Ungebeten uns einst plözlich befieler der Geist;
Vieles für euch auch, die im Vaterlande besorgt sind,
Denen der heilige Dank lächelnd die Flüchtlinge bringt,
Landesleute! für euch, indessen wiegte der See mich,
Und der Ruderer sass ruhig und lobte die Fahrt.
Weit in des Sees Ebene wars Ein freudiges Wallen
Unter den Seegeln und jelt blühet und hellet die Stadt
Dort in der Frühe sich auf, wohl her von schattigen Alpen
Kommt geleitet und ruht nun in dem Hafen das Schiff.

Warm ist das Ufer hier und freundlich offene Thale,
Schön von Pfaden erhellt, grünen und schimmern mich an. 50
Gärten stehen gesellt und die glänzende Knospe beginnt schon,
Und des Vogels Gesang ladet den Wanderer ein.
Alles scheint vertraut, der vorübereilende Gruss auch
Scheint von Freunden, es scheint jegliche Miene verwandt.

4

Freilich wohl! das Geburtsland ists, der Boden der Heimath,
Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon.
Und umsonst nicht steht, wie ein Sohn, am wellenumrauschten
Thor' und siehet und sucht liebende Nahmen für dich,
Mit Gesang ein wandernder Mann, glükseeliges Lindau!
Eine der gastlichen Pforten des Landes ist diss, 60
Reizend hinauszugehn in die vielversprechende Ferne,
Dort, wo die Wunder sind, dort, wo das göttliche Wild,
Hoch in die Ebenen herab der Rhein die verwegene Bahn bricht,
Und aus Felsen hervor ziehet das jauchzende Thal,
Dort hinein, durchs helle Gebirg, nach Komo zu wandern,
Oder hinab, wie der Tag wandelt, den offenen See;
Aber reizender mir bist du, geweihte Pforte!
Heimzugehn, wo bekannt blühende Wege mir sind,
Dort zu besuchen das Land und die schönen Thale des Nekars,
Und die Wälder, das Grün heiliger Bäume, wo gern 70
Sich die Eiche gesellt mit stillen Birken und Buchen,
Und in Bergen ein Ort freundlich gefangen mich nimmt.

Der Dichter nennt diesen Ort zweimal: »Eine der gastlichen Pforten des Landes« (V. 60), »Aber reizender mir bist du, geweihte Pforte!« (V. 67). Dieser betonte Gebrauch des Wortes »Pforte« deutet darauf hin, daß in unserem Gedicht »Der Rhein« der Ausdruck »Pforte / Des Waldes« (V. 1 f.) nicht einen beliebigen Waldausgang oder -eingang meint, sondern hier ist »Pforte« der Eingang zum Wald der Heimat, von der her, aus der Heimat heraus der Blick über den See zum »Alpengebirge« (V. 4) zieht. Der Dichter sitzt an der Grenze der

heimatlichen Erde, ›dort‹ denkt er die Halbgötter. Aber weshalb gerade hier? Unmittelbar ist diese Frage nicht zu beantworten. Aber wir wissen, die Götter sind immer die Götter des Volkes; in ihnen enthüllt und erfüllt sich die geschichtliche Wahrheit des Volkes. Das Stehen an der Grenze des heimatlichen Landes hat den Doppelsinn: daß von dort aus das Sehnen wegschweifen kann ins Fremde, Ferne und daß da, an der Grenze, auch für das heimatliche Land dessen Götter empfangen werden müssen. Der Dichter muß an der Grenze sich aufhalten, damit ihm das geschehen kann, was geschieht. Nur an den Grenzen fallen die Entscheidungen, die immer solche sind über Grenzen und Grenzenlosigkeit.

Den fernen Göttern nachdenkend, wird der Dichter »ohne Vermuthen« (V. 10) zurückgerissen, um ein ganz Anderes zu vernehmen und vernehmend zu denken. Dieses Denken überfällt ihn, es ist nicht künstlich und willkürlich erzwungen. (Vgl. Patmos, 1. Fassung, IV, 190 f., Str. II) Das Denken und Wissen des Seyns läßt sich den Göttern nicht ablisten, und der größte Scharfsinn bleibt ein leerer Taumel, wenn er nicht in einem wahrhaft entsprungenen Denken gemeistert wird. Aber der Überfall ist auch nicht zufällig. Der Dichter ist vorbereitet und bereit, indem er »fühlt / Die Schatten derer, so gewesen sind« (Germanien, V. 27 f.). Innerhalb der Entrückung zum Gewesenen, und nur in ihr, ist ein Un-vermutetes möglich. Nur wer vermutet, wessen Sinn und Mut und Gemüt wirklich nach etwas steht, kann von einem Un-vermuteten getroffen und überfallen werden. Indem der Dichter über die Heimat, das menschliche Wesen und Dasein hinweg zu den alten Göttern hindenkt, steht er in der Richtung, aus der her es ihn nun treffen kann. Vgl. dazu den Schluß des Gedichtes »Die Wanderung« (IV, 171, V. 110 ff.):

Die Dienerinnen des Himmels
Sind aber wunderbar,
Wie alles Göttlichgeborne.

Zum Traume wirds ihm, will es Einer
Beschleichen und straft den, der
Ihm gleichen will mit Gewalt.
Oft überrascht es den,
Der eben kaum es gedacht hat.

Dieses Gedicht gehört gleichfalls in den Umkreis der Dichtung, um deren Verständnis wir uns bemühen. »Die Dienerinnen des Himmels« – das Göttlichgeborene verflüchtet sich und zerfließt und wird nichtig, wenn einer wie ein greifbares Ding mit Schläue und Berechnung es beschleichen will; oder aber, wenn einer statt der Schläue die Gewalt anwendet und das Göttliche erraffen will, wird er gestraft. Weder gilt hier das Erzwingen noch das Ersinnen. Es gilt hier kein Machen, sondern nur die in sich sicher wachsende und sich selbst unauffällige Bereitschaft. Die Nötigung zum Denken der Halbgötter erwächst aus jenem ›kaum Denken‹ des Göttlichen an der Grenze der Heimat. Dieses ›kaum Denken‹ aber bedarf der ganzen Kraft der Bereitschaft. Der Überfall wirft die schweifende Seele zurück auf die Heimat und ihre Nähe. Der Blick wird gebannt durch das Alpengebirge und hingedrängt auf das Rheintal, eingefügt in das eigene geschichtliche Dasein. Da muß der Dichter Halbgötter denken. *Was* denkt er, indem er *sie* denkt?

- c) Schicksal als Grundwort des Gedichtes.
Vorgreifende Erörterung des Schicksals
als des Seyns der Halbgötter

Zur dritten Frage: Als was werden die Halbgötter gedacht? Welches Seyn wird in diesem Denken, sofern es ein dichterisches ist, gestiftet? Was vernimmt der Dichter, da er unvermutet aus seinem Sinnen in das Ferne, Gewesene heraus- und herumgerissen wird in das Denken der eigenen Heimat? Die erste Strophe (V. 9 ff.) sagt es:

. . . so

Vernahm ich ohne Vermuthen
Ein Schiksaal,

Mit dem Wort »Schiksaal« treffen wir auf das Grundwort dieses Gedichtes, und damit fassen wir den Schlüssel zu seiner Dichtung. »Schiksaal« — das ist der Name für das Seyn der Halbgötter. Nach dem zuvor Gesagten muß das Denken dieses Seyns den Bezirk eröffnen, der weit und tief genug ist, um das Seyn der Götter sowohl als der Menschen denken zu können. Daher ist es kein Zufall, daß wir im Verfolg dieser Dichtung »Der Rhein« immer wieder an wesentlichen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen auf das Wort »Schiksaal« stoßen. Die Stellen seien jetzt in einer äußerlichen Aufzählung vorerst nur genannt:

. . . so

Vernahm ich ohne Vermuthen
Ein Schiksaal,

(Str. I, V. 9 ff.)

Doch unverständlich ist
Das Wünschen vor dem Schiksaal.

(Str. III, V. 38 f.)

Drum wohl ihm, welcher fand
Ein wohlbeschiedenes Schiksaal,

(Str. IX, V. 121 f.)

Und ausgeglichen
Ist eine Weile das Schiksaal.

(Str. XIII, V. 182 f.)

Das Wort zeigt eine charakteristische Vieldeutigkeit, noch ganz abgesehen von seiner eigenen inhaltlichen Bedeutung: Schicksal 1. als bestimmte herrschende Macht, 2. als eine Weise des Seins, 3. als jeweils bestimmtes Seiendes von der Art dieses Seyns, das unter jener Macht steht. Alle drei Bedeutungen

sind in den obigen Stellen enthalten. Was da Schicksal heißt, das ist dichterisch im Durchdenken des Seyns der Halbgötter zu sagen und damit, ins Wort gehüllt, das so enthüllte Seyn in die Wahrheit des Volkes, also in seinen wissenden Willen, hineinzustellen, d. h. dieses Seyn zu stiften. Das ist der innere Wille dieses Gedichtes.

Vorgreifend läßt sich nur aus der Abwehr sagen, was mit diesem Wort von vornherein nicht gemeint sein kann. Nicht denkt der Dichter »Schiksaal« im Sinne des ›Fatums‹, der ›Fatalität‹, womit ein Seyn im Sinne des willenlosen und unwissenden Dahintreibens in einem stumpfen, einfach sich fortwährenden Verhängnis innerhalb der Allheit des in sich verschlossenen Seienden vorgestellt wird. Gerade diese, wie wir sagen können, asiatische Vorstellung von Schicksal ist im Denken Hölderlins schöpferisch überwunden. Eine erstmalige und in ihrer Art unwiederholbare Überwindung des asiatischen Fatums vollzog sich bei den Griechen, und zwar in eins mit dem dichterisch-denkerisch-staatlichen Werden dieses Volkes. Indem die Griechen von μοῖρα und δίκη als solchen wissen, steht das so Benannte im Lichte eines sie überhöhenden Seyns. Es verliert seine blinde Ausschließlichkeit und empfängt zugleich erst den Charakter des Ungeheuren, der grenzsetzenden Zuteilung und Bestimmung. Die Grunderfahrung ist dabei die Erfahrung des Todes und das Wissen um ihn. Daher ist auch kein Begriff des Seyns zureichend, der sich nicht der Aufgabe, den Tod zu denken, gestellt hat.

Aber wir dürfen Hölderlins Wissen um das Schicksal nicht dem griechischen gleichsetzen. Wir müssen lernen, dieses wesentliche deutsche Wort als Nennung eines wesentlichen Seyns in seinem wahren deutschen Gehalt wesentlich zu gebrauchen, und das heißt auch: selten.

Außer dieser abwehrenden Bestimmung des mit dem Wort »Schiksaal« benannten Seyns ist noch möglich und erforderlich zu sagen, in welcher Blickrichtung wir in Hölderlins Dichtung überhaupt denken müssen, um zu einem rechten Verstehen zu

kommen. Gedacht ist mit Schicksal das Seyn der Halbgötter — ein übermenschliches und zugleich untergöttliches Seyn, so zwar, daß gerade das Menschsein und das Gottsein je in ihrer Weise diesem Sein als Schicksal entsprechen, d. h. ein je eigenes Verhältnis zu ihm haben. Erst wenn das Seyn im Sinne von Schicksal uns anspricht, ist auch eine seinsmäßige Entsprechung, sei es zum Menschen, sei es zu den Göttern, möglich (die Entsprechung im »Gespräch«).

Dagegen verleiht Seyn im Sinne von Schicksal nicht unmittelbar eine Entsprechung etwa zum Sein eines Felsblocks, einer Rose, eines Adlers. Zwar erfahren wir Stein, Pflanze, Tier unmittelbar als seiend. Aber wer möchte sich vermessen, auf Anfrage zu sagen, wie es mit dem Seyn dieser Seienden steht? ›Hat‹ der Felsblock sein Seyn so, wie er seine Ausdehnung, Schwere, Härte und Farbe ›hat‹, und wo ›sitzt‹ dann dieses Seyn? So entsprechend bei der Rose und dem Adler. Wir können nur das eine sagen, und das nur aufgrund einer sehr schwierigen Begründung: Stein, Pflanze, Tier sind —, aber ihr ›eigenes‹ Seyn als ein solches bleibt ihnen verschlossen, und zwar jeweils jedem dieser Seienden in verschiedener Weise. Es ist schon schief zu sagen, sie haben ein ›eigenes‹ Seyn.

Uns Menschen dagegen ist unser Seyn, daß und wie wir sind, in gewisser Weise offenbar, und zwar nicht nur und nicht in erster Linie, sofern wir Kenntnis von diesem Seyn haben als einem Feststellbaren und Festgestellten, so wie wir etwa Kenntnis davon haben, daß auf dem Feldberg ein Turm steht. Dergleichen geht uns nichts an. Aber unser Seyn geht uns an, — wir können gar nicht sein, ohne daß wir von diesem Sein angegangen werden. Dieses unser Sein ist aber nicht das eines vereinzelteten Subjekts, sondern nach früher Gesagtem (S. 143): geschichtliches Miteinandersein als Sein in einer Welt. Daß solches Sein des Menschen je das meine ist, bedeutet nicht, dieses Sein werde ›subjektiviert‹, auf den abgelösten Einzelnen beschränkt und von ihm aus bestimmt, sondern heißt nur, daß letztlich und erstlich und immer dieses geschichtliche Mitein-

andersein des Menschen durch Entscheidungen hindurchmuß, die keiner keinem je abnehmen kann.

Wir meinen zwar, wir seien es, die durchaus unser Sein lenken und darüber verfügen. In gewissem Sinne ist das wahr, in gewissem Sinne aber ebenso unwahr, denn wir haben uns weder dieses Seyn selbst verliehen, noch können wir selbst uns dieses Seyn nehmen, und auch im freiesten Selbstmord, gesetzt, daß es wißbar ist, was da frei heißen soll, nehmen wir uns zwar das Seyn, aber wir können es nie *uns* nehmen und das Seyn so gleichsam von uns loswerden, weil wir mit der Verwüstung des Seyns uns selbst verwüsten, so daß der gerade fehlt, der nun seines Seyns ledig ›sein‹ (!) könnte. Gerade hier zeigt sich das einzigartige Verhältnis des Menschen als eines Seienden zum Sein dieses Seienden.

Unser Sein ist solches, darein wir, wie wir sagen, geworfen sind, ohne die Wurfbahn zu kennen und ohne daß wir zu meist und zunächst diese Geworfenheit eigens in unser Dasein übernehmen, da wir mit vielerlei Auskünften ihr schon immer unbewußt ausgewichen sind. Aber so oder so müssen wir das Sein, dem wir überantwortet sind, verantworten. Das sagt: Unser Sein ist nicht nur *Geworfenheit*, es ist zugleich *Entwurf*, in dem sich so oder so die Wurfbahn der Geworfenheit als Sendung und Auftrag eröffnet oder verschließt und sich verunstaltet. Das übermenschliche Seyn, gemäß dem ein Mensch nicht einfach nur eben so Mensch ist, wird deshalb eine Art haben, dergemäß es das Sein als ein über es Gekommenes in einer höchsten Weise übernimmt, d. h. wahrhaft leidet — in einem Leiden, das fern ist jeder Wehleidigkeit und jedem nur gedrückten Dulden, in jenem Leiden, das der Ursprung dessen ist, was wir wahrhaft als *Leiden-schaft* zu begreifen haben. Solches Sein, das seinem Wesen nach *Leiden seiner selbst* ist, kann daher auch nur angemessen erfahren werden von dem, der das Vermögen zu solchem Leiden hat, d. h. das Vermögen, der Größe einer Not gewachsen zu sein. Dieses Leiden, darin das Seyn als Schicksal offenbar wird, ist jedoch nicht ein bloßes

Vermögen, ein gleichsam vorhandenes Schicksal nur aufzunehmen, sondern dieses Leiden ist schöpferisch. Es erschließt und entwickelt die Not.

Erst in solchem Leiden ergreift uns ein Schicksal, das nie nur vorhandenes ist, sondern Schickung, d. h. uns geschickt, so zwar, daß es uns unserer Bestimmung entgegenschickt, gesetzt, daß wir selbst uns darein wahrhaft schicken und um das Schickliche wissen und wissend es wollen. Begriff und Wort des ›Schicklichen‹, von Hölderlin des öfteren gebraucht, haben bei ihm eine wesentliche Bedeutung und einen inneren Bezug gerade zur Erneuerung und Wandlung des menschlichen Seins im Sinne des Hinausseins über das nur gewohnte Alltägliche. Vgl. dazu den Brief an seinen Freund Dr. Ebel, den Hausarzt der Frankfurter Familie, in der Hölderlin Hauslehrer war, Ende 1799 von Homburg aus geschrieben, kurz nach der Flucht aus Frankfurt. Der ganze Brief sei gegeben, weil er in seiner Stimmung und in seinem Gehalt wie geschaffen ist, unsere jetzt verhandelte Frage zu beleuchten (III, 458 ff.):

»Mein Theurer!

So sehr ich mich ihnen verbunden fühle für Ihr gütiges Versprechen, künftig vielleicht an meinen literarischen Versuchen Theil zu nehmen, so war die eigentliche Freude, die mir Ihr Brief gab, doch eine andere. Ich fühlte mehr, als ich sagen mag, dabei, wie viel Sie mir vom ersten Augenblicke waren, wie viel ich entbehrte, seit ich Sie nicht mehr sah.

Je mehr ich die Menschen verstehen und dulden und lieben lerne, in ihren leidenden Gestalten, um so tiefer und unvergesslicher sind mir die vortreflichen unter ihnen im Sinne; und ich darf es Ihnen gestehen, dass ich wenige kenne, bei denen ich mit solcher Gewissheit meinem Gemüthe folgen kann, wie ich es thue, so oft ich an Sie denke und von Ihnen spreche, und diss geschiehet nicht selten. Wären wir uns näher, um meinethwillen; denn Sie bedürfen meiner nicht oder doch weniger, und ich weiss nicht, ob ich Ihnen nur so viel seyn würde,

als ich es ehemals zu seyn schien. Manche Erfahrungen, die mir nach meiner Sinnesart fast unvermeidlich begegnen mussten, haben mein Zutrauen zu allem, was mir fast vorzüglich Freude und Hofnung gab, zu einem Bilde des Menschen und seinem Leben und Wesen, so ziemlich erschüttert, und die immer wechselnden Verhältnisse der grossen und kleinen Welt, in der ich mich sehe, schrecken mich jezt noch, da ich wieder etwas freier bin, bis zu einem Grade, den ich nur Ihnen gestehen kann, weil Sie mich verstehen. Die Gewohnheit ist eine so mächtige Göttin, dass wohl keiner ungestraft ihr abtrünnig wird. Die Übereinstimmung mit anderen, die wir so leicht gewinnen, wenn wir bei dem, was einmal da ist, bleiben, dieser Zusammenklang der Meinungen und Sitten erscheint uns dann erst recht in seiner Bedeutenheit, wenn wir ihn entbehren müssen, und unser Herz findet wohl niemals eine rechte Ruhe mehr, wenn wir jene alten Bande verlassen haben; denn es hängt ja nur zu wenig von uns ab, die neuen zu knüpfen, besonders, was die feineren und höheren betrifft. Freilich halten dann die Menschen, die sich in eine neue Welt des Schicklichen und des Guten erhoben haben, auch um so unzertrennlicher zusammen.

Wie gerne hätte ich Ihnen volle Rechenschaft gegeben über meine Trennung von dem Hause, das Ihnen und mir so schätzbar war und ist. Aber wie unendlich vieles hätte ich Ihnen sagen müssen! Lieber hätte ich eine Bitte an Sie gethan und möchte Sie noch thun. Unsere edle Freundin, die ich unter mancher harten Probe nur immer selbständiger im besten Leben, nur immer höher gebildet aus bitteren Misverhältnissen wieder gefunden habe, scheint mir dennoch, um nicht endlich zu vertrauern, eines festen klaren Wortes, das ihren innern Werth und ihren eigenen Lebensgang ihr für die Zukunft versichert, in hohem Grade zu bedürfen, und mir ist es fast unmöglich gemacht, mich ihr mit Ruhe mitzutheilen. Es wäre eine schöne Hülfe, mein Theurer, wenn Sie diss einmal thäten. Eignes Nachdenken, oder ein Buch, oder woran man sich sonst

orientiren mag, ist wohl gut, aber das Wort eines ächten Freundes, der den Menschen und die Lage kennt, trifft wohlthätiger und irrt weniger.

Ihr Urtheil über Paris ist mir sehr nahe gegangen. Hätte mir ein anderer, der einen weniger grossen Gesichtspunkt, und nicht Ihr klares und vorurtheilsloses Auge hätte, dasselbe gesagt, so hätte es mich weniger beunruhiget. Ich begreife wohl, wie ein mächtiges Schiksaal, das gründliche Menschen so herrlich bilden konnte, die schwachen nur mehr zerreisst, ich begreife es um so mehr, je mehr ich sehe, dass auch die grössten ihre Grösse nicht allein ihrer eigenen Natur, sondern auch der glüklichen Stelle danken, in der sie thätig und lebendig mit der Zeit sich in Beziehung sezen konnten, aber ich begreife nicht, wie manche grosse reine Formen im Einzelnen und Ganzen so wenig heilen und helfen, und diss ists vorzüglich, was mich oft so stille und demüthig vor der allmächtigen alles beherrschenden Noth macht. Ist diese einmal entschieden und durchgängig wirksamer, als die Wirksamkeit reiner selbständiger Menschen, dann muss es tragisch und tödtlich enden, mit Mehreren oder Einzelnen, die darinnen leben. Glüklich sind wir dann, wenn uns noch eine andere Hofnung bleibt! Wie finden Sie denn die neue Generation, in der Welt, die sie umgiebt? — — — «

Wie vom Schicklichen spricht der Dichter auch vom Unschicklichen. Vgl. den schon mehrfach angezogenen Brief an den Bruder vom 1. 1. 1799 (III, 370 f.):

»Ich will nun sehen, ob ich noch etwas von dem, was ich Dir neulich über Poësie sagen wollte, herausbringen kann. Nicht wie das Spiel, vereinige die Poësie die Menschen, sagt' ich; sie vereinigt sie nemlich, wenn sie ächt ist und ächt wirkt, mit all dem mannigfachen Laid und Glük und Streben und Hofen und Fürchten, mit all ihren Meinungen und Fehlern, all ihren Tugenden und Ideen, mit allem Grossen und Kleinen, das unter ihnen ist, immer mehr, zu einem lebendigen, tau-

sendfach gegliederten innigen Ganzen, denn eben diss soll die Poësie selber seyn, und wie die Ursache, so die Wirkung. Nicht wahr, Lieber, so eine Panacee könnten die Deutschen wohl brauchen, auch nach der politischen, philosophischen Kur; denn alles andre abgerechnet, so hat die philosophisch-politische Bildung schon in sich selbst die Inkonvenienz, dass sie zwar die Menschen zu den wesentlichen, unumgänglich nothwendigen Verhältnissen, zu Pflicht und Recht, zusammenknüpft, aber wie viel ist dann zur Menschenharmonie noch übrig? Der nach optischen Regeln gezeichnete Vor- und Hintergrund ist noch lange nicht die Landschaft, die sich neben das lebendige Werk der Natur allenfalls stellen möchte. Aber die Besten unter den Deutschen meinen meist noch immer, wenn nur erst die Welt hübsch *s y m m e t r i s c h* wäre, so wäre alles geschehen. O Griechenland, mit deiner Genialität und Deiner Frömmigkeit, wo bist Du hingekommen? Auch ich mit allem guten Willen, tappe mit meinem Thun und Denken diesen einzigen Menschen in der Welt nur nach, und bin in dem, was ich treibe und sage, oft nur um so ungeschikter und ungereimter, weil ich, wie die Gänse mit platten Füßen im modernen Wasser stehe, und unmächtig zum griechischen Himmel emporflüge. Nimm mir das Gleichniss nicht übel. Es ist unschicklich, aber wahr, und unter uns gehet so was noch wohl an, soll auch nur mir gesagt seyn.«

Vgl. auch Bruchstück 14, V. 12 ff. (IV, 247):

O wär es möglich
Zu schonen mein Vaterland
Doch allzuscheu nicht,
 lieber sei
Unschicklich und gehe, mit der Erinny's, fort
Mein Leben.

Weil das Schicksal das Seyn der Halbgötter ist, müssen sie, und zwar je sie allein, dieses Sein »dem Leiden nach« erfah-

ren, in solcher Erfahrung sich verwandeln und in solcher Wandlung dieses Sein zum Austrag bringen. Indem sie nach solcher Weise die sind, die sie sind — Halbgötter —, ist ihr Sein in sich die *ahnende Ausrichtung auf die Götter* selbst, zugleich aber, in der Richtung auf den Menschen, sind sie der *Aufruhr des menschlichen Seyns*, durch den und in dem dieses erst in seiner Leidenschaftlichkeit erweckt und in maßgebende Möglichkeiten gestellt wird. Was wir jetzt so vorgreifend-hinweisend über das Schicksal als ausgezeichnetes Seyn gesagt haben, soll genügen, um, ungefähr mindestens, den letzten Teil eines Bruchstücks später Dichtung zu verstehen. Bruchstück 14, V. 18–27 (IV, 247 f.):

Denn über die Erde wandeln
Gewaltige Mächte,
20 Und es ergreiffet ihr Schiksaal
Den der es leidet und zusieht,
Und ergreift den Völkern das Herz.

Denn alles fassen muss
Ein Halbgott oder
25 Ein Mensch, dem Leiden nach,
Indem er höret, allein, oder selber
Verwandelt wird, fernahnend die Rosse des Herrn,

Unsere dritte Frage, in welcher Hinsicht der Dichter die Halbgötter denkt, ist damit im Rahmen dieser vorbereitenden Betrachtung hinreichend beantwortet. Freilich haben wir so noch keinen Begriff von Schicksal, und einen solchen will und kann die Dichtung auch nicht geben. Aber das Gesagte diene dazu, überhaupt den Umkreis des Seyns ahnen zu lassen, in bezug auf den dieses Wort eigentlich nennende Kraft hat.

Die Erörterung der drei Fragen: 1. in welchem Umkreis bewegt sich überhaupt das Denken von Halbgöttern? 2. wodurch wird dieses Denken genötigt? 3. in welcher Hinsicht sind die Halbgötter gedacht? fassen wir zusammen in die vierte Frage: Welche Grundstimmung waltet in diesem Denken?

d) Stiftung und Gründung des Seyns aus der Grundstimmung
des Mit-leidens mit dem Leiden der Halbgötter

Wenn wir so der Grundstimmung nachfragen, dann müssen wir uns jetzt an den vorläufig entwickelten Begriff derselben halten. Dabei wurde als erstwesentlich angeführt: Stimmung ist 1. entrückend in das Seiende im Ganzen, 2. einrückend in die Erde, 3. Eröffnung des Seienden, 4. Gründung des Seyns.

Das Denken von Halbgöttern — so hörten wir — führt als solches gerade hinaus in die auf sich wechselweise bezogenen Bezirke des menschlichen und göttlichen Seyns, und zwar so, daß es diese Bezirke in ihrer Bezogenheit als solcher zu erreichen sucht und nicht etwa *zwischen* ihnen nur als gleichgültigen Randgebieten sich ansiedelt. Der innere Zug solchen Denkens von Halbgöttern hält sich demnach gerade im Bereich einer *wesenhaften Entrückung in das göttliche und menschliche Seyn selbst*. Darin kündigt sich uns an, daß der Bestimmungsbereich, in dem dieses Denken sich hält, sich deckt mit dem, der in der Grundstimmung der heilig trauernden, aber bereiten Bedrängnis sich auftut und offengehalten wird.

Aus der Beantwortung der zweiten Frage aber erfuhren wir: Der Dichter wurde von diesem Denken und dem, was er darin denkt, überfallen. Dieser Überfall bringt ihn an die heimatliche Erde zurück, d. h. rückt ihn ein in das geschichtliche Dasein und seine erdhafte, landschaftliche Verwurzelung. Diese Einrückung entspringt jedoch nicht irgendeiner beliebigen und irgendwoher nahegelegten Schätzung des Heimatlichen und Bodenständigen, vielmehr geschieht die Rückfügung in die heimatliche Erde und damit in die dichterisch stiftende Befreiung der dort waltenden Mächte gerade in und aus der Entrückung in das Seyn der Halbgötter, und das heißt in die Mitte des göttlich-menschlichen Seyns. Der unvermutete Übergang zum Denken der Halbgötter ist in sich die Rückkehr und

Einkehr in die Heimat und das geschichtliche Volk, in Rückbindung zu welchem von den Göttern gesagt wird.

Nun könnte man einwenden: Gewiß decken sich hier beim Denken der Halbgötter wie dort in der Grundstimmung von »Germanien« »inhaltlich« die Bereiche der Entrückung und Einrückung jedesmal, die Götter und die heimatliche Erde in ihrem seinsmäßigen Bezug. Aber daraus — aus der inhaltlichen Übereinstimmung — erweist sich noch ganz und gar nicht, daß die Grundstimmung dieselbe ist, da doch die Entrückung und Einrückung in jene Bezirke in einer anderen Grundstimmung sich vollziehen könnte. Die Weise der Eröffnung des Seyns, die Gründung des Seyns können sich anders gestalten.

Die Beantwortung der dritten Frage ergab jedoch: Das Seyn der Halbgötter ist ein Leiden des Seyns, und Leiden kann nur wieder im Leiden erfahren werden, in einem Mit-leiden, das freilich von einem bloßen Mitleid als schwächlichem Nachgeben und Bedauern ebensoweit entfernt ist wie das bloße Leid von jenem Leiden, dem die Leidenschaft entspringt. Die Halbgötter, d. h. ihr Seyn, kann daher der Dichter nur denken, im voraus erfahren, weil er und insofern er dieses Seyn als Leiden des Seyns mitleidet, also selbst in der Notwendigkeit dieses Leidens steht. Die Weise, in der sich so das Seyn der Halbgötter — die Mitte des Seyenden im Ganzen — eröffnet, ist das Leiden. Dieses große und einzige wesentliche Leiden kann aber nur ein Dasein durchwalten als jene Stimmung, in der sich die fliehende und nahende Übermacht des Göttlichen und die bereite Not des menschlichen Seins zumal eröffnet, in der heilig trauernden, bereiten Bedrängnis. Diese Trauer, so zeigt sich jetzt erst deutlicher, ist nicht mehr »ein Gefühl« unter anderen, sondern ist dem Leiden des Seyns zugehörig, die Grundstimmung, in der in einem ausgezeichneten, d. h. hier ausschließlichen Sinne Schicksal — das Seyn der Halbgötter — erfahren werden kann. Daß aber der Dichter in der Notwendigkeit des Mit-leidens mit dem Leiden der Halbgötter steht, das

sagt er ausdrücklich an der entscheidenden Stelle (Str. X, V. 135 f.):

Halbgötter denk' ich jezt
Und kennen muss ich die Theuern,

Das »Und« bedeutet: Dieses Denken, so unvermutet es über mich gerade jetzt kommen mag, entspricht doch meinem innersten und weitesten Seyn. Es ist daher auch gar nicht anders möglich, als daß dieses Seyn der Halbgötter mir bekannt ist. Ich muß es kennen, es muß mir schon begegnet sein, und ich muß je über die Bedingungen verfügen, es zu bestimmen. Dieses »Müssen« hat hier aber noch eine zweite Bedeutung und ist daher doppelsinnig. Es besagt nicht nur: das Seyn der Halbgötter kann mir nicht fremd sein, sondern es sagt zugleich: ich darf mich dem Auftrag, es zu denken, nicht entziehen. Der Dichter darf dem mitleidenden Erfahren dieses Seyns nicht ausweichen. Er muß der Not dieses Leidens standhalten. Warum?

Weil oft ihr Leben so
Die sehnde Brust mir bewegt.

(Str. X, V. 137 f.)

Das eigene Sein des Dichters streckt sich diesem Seyn der Halbgötter entgegen und ist für sie bereit, und das nicht zuweilen, sondern »oft«. Die Stimmung ist keine gelegentliche, sondern diese Not und dieses Müssen machen die Stetigkeit seines Daseins aus; die Stimmung ist Grundstimmung.

In der Dichtung »Der Rhein« jedoch entfaltet die Grundstimmung eine einzigartige bestimmende Macht. Sie bestimmt den Dichter eigens, vorzurücken in die Aufgabe, die Mitte des Seins, aus der sich das Ganze des Seienden — Götter, Menschen, Erde — neu eröffnen soll, das Seyn der Halbgötter, zu denken. Wir hörten früher (S. 36) das Wort Hölderlins:

... dichterisch wohnet
Der Mensch auf dieser Erde.

(In lieblicher Bläue . . . , VI, 25, V. 32 f.)

Das will sagen: Das geschichtliche Dasein des Menschen ist von Grund aus getragen und geführt von dem Seyn, das der Dichter im voraus erfahren, erstmals ins Wort gehüllt und so in das Volk gestellt hat. Dieses Geschehen fassen wir in eins, indem wir sagen: Der Dichter stiftet das Seyn. Dieses Stiften des Seyns hat sich für das abendländische Dasein vollzogen bei Homer, den Hölderlin den »Dichter aller Dichter«¹ nennt.

Sofern das Sein der Halbgötter ein Leiden ist, kann das Stiften dieses Seyns nur ein Mitleiden sein. Sofern aber in der Stiftung das Erstmalige und Maßgebende liegt, ist solches Leiden notwendig immer ein Vor-leiden. So steht das Werk Hölderlins fest wie ein in sich erstarrter Vorsprung im Dasein unseres Volkes: eine verhüllte dichterische Gründung unseres Seyns.

Wir können bei der Einzigartigkeit unserer weltgeschichtlichen Lage – und überhaupt – nicht voraussagen und planen, wie die Hölderlinsche Dichtung im Ganzen der Erwirkung unserer geschichtlichen Bestimmung zu Wort und Werk kommen wird. Nur dieses ist zu sagen: Das abendländische geschichtliche Dasein ist unausweichlich und unaufhebbar ein *wissendes*. Die Stufen des Wissens, die nie in einer Fortschrittsreihe einzuordnen sind, können wechseln. Auch da, wo das Wissen eingeschränkt wird, geschieht es wissentlich, aus einem Wissen, das nur sich selbst noch nicht weiß. Weil unser Dasein ein wissendes ist, was nicht gleichbedeutend genommen werden darf mit verstandesmäßiger Berechnung, deshalb gibt es nie mehr für uns ein *rein dichterisches* Werden des Daseins, so wenig wie ein *rein denkerisches*, aber ebensowenig ein *nur tathaftes*. Von uns wird gefordert werden, nicht nur passende und laufende Ausgleiche zwischen den dichtenden, denkenden und handelnden Mächten einzurichten, sondern ihre verborgene gipfelhafte Vereinzelung ernst zu nehmen und darin das Geheimnis ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit zu er-

¹ Über Achill II., III, 247.

fahren und zu einem neuen, bisher unerhörten Gefüge des Seyns ursprünglich zu gestalten. Vgl. »Der Einzige«, spätere Fassung (IV, 234, V. 78 ff.):

... Himmlische sind

Und Lebende beieinander, die ganze Zeit. Ein grosser Mann,
Im Himmel auch, begehrt zu einem, auf Erden. Immerdar
Gilt diss, dass, alltag, ganz ist die Welt. Oft aber scheint
Ein Grosser nicht zusammenzutagen
Zu Grossen. Die stehn allzeit, als an einem Abgrund,
einer neben

Dem andern.

Es muß jetzt durch die Beantwortung der vier gestellten Fragen deutlich geworden sein: Das Denken der Halbgötter ist die durch die Grundstimmung der heilig-trauernd bereiten Bedrängnis bestimmte Stiftung jenes Seyns, aus dem als bestimmender Mitte her sowohl das es überragende Sein der Götter wie auch das vor ihm zurückbleibende Sein der Menschen sich offenbart. Denken ist hier nicht die leere Verstandeshandlung des Unterscheidens und Verbindens, das sich an einem vorgegebenen Stoffe zu schaffen macht, sondern ist das leidende Vorausverstehen des Seyns, das als Schicksal der Halbgötter erfahren wird — das Leiden als Er-leiden —, das leidend erwirkt und erschafft. Doch ist hier der Dichter weit entfernt von einer »metaphysisch spekulativen«, begrifflichen Erfassung des Wesens von Schicksal als solchem. Der Dichter sagt überdies (Str. I, V. 9 ff.):

... so

Vernahm ich ohne Vermuthen
Ein Schicksaal,

Wir entnehmen hieraus ein Zweifaches: Erstens handelt es sich nicht um Schicksal so im allgemeinen, sondern um ein Einziges — das Schicksal des Rheins, »des edelsten der Ströme« (V. 32), dem eine »königliche Seele« (V. 37) eignet. Dieses ein-

zige Schicksal ist auch nicht gedacht als Einzelfall des allgemeinen Wesens Schicksal, sondern diese Einzigkeit hat ihre eigene *geschichtliche* Wesentlichkeit. Es ist nur ein Vorurteil des Verstandes und seiner Logik, das meint, das Wesen müßte immer allgemein und gattungsmäßig sein. Zweitens: Dieses eine-einzige Schicksal wird vernommen. Darin kommt zunächst zum Ausdruck: Das Denken der Halbgötter ist als vernehmendes, hin-nehmendes, empfangendes ein *Leiden*. In welchem Sinne, das soll jetzt durch die Auslegung deutlicher werden.

§ 13. *Strophe I. Ausgang des Sagens und Haltung des Erfahrens. Vernehmen eines Schicksals*

I Im dunkeln Epheu sass ich, an der Pforte
 Des Waldes, eben, da der goldene Mittag,
 Den Quell besuchend, herunterkam
 Von Treppen des Alpengebirgs,
 Das mir die göttlichgebaute,
 Die Burg der Himmlischen heisst
 Nach alter Meinung, wo aber
 Geheim noch manches entschieden
 Zu Menschen gelanget; so
 10 Vernahm ich ohne Vermuthen
 Ein Schiksaal, denn noch kaum
 War mir im warmen Schatten
 Sich manches beredend, die Seele
 Italia zu geschweift
 Und fernhin an die Küsten Moreas.

Nach der gegebenen Einteilung in fünf Stücke bildet davon die erste Strophe für sich das erste. Bei der Klärung der Grundstimmung und des Grundwillens der Dichtung wurde schon mehrfach auf diese Strophe Bezug genommen. Sie versetzt uns

an die Grenze der heimatlichen Erde, sagt davon, daß das Sinnen und Sehnen des Dichters herumgerissen wird aus dem Wegschweifen in das Gewesende zum Vernehmen eines Schicksals. Erst in der Helle dieses neuen Wissenwollens und Wissenmüssens wird das Vernehmen offen für solches, was im Angesicht der Heimat — und sie dann selbst treffend — drüben im Alpengebirge geschieht. Daher ist es nicht etwa so, daß ein sogenanntes Naturerlebnis — Alpen, Quelle des Rheinstromes — den Dichter bestimmt, diese Zustände und Vorkommnisse dichterisch zu ›verwerten‹, als Bild zu gebrauchen für ein anderes Geschehen. Wie sollte das auch zugehen? Wenn nicht dieses Geschehen zuvor schon gewußt und als das Bestimmende für die Erfahrung des Stromgeistes der heimatlichen Wasser leitend und bindend wäre!

Im ganzen ist der Gehalt und die Aufgabe der ersten Strophe — Ausgang des Sagens und Haltung des Erfahrens — deutlich. Durch die Beantwortung der Vorfragen ist schon der Hauptgehalt der Strophe I erläutert. Doch sind noch einige ›Einzelheiten‹ zu beachten, die am Ende dichterisch gerade entscheidend bleiben und allererst dieser Strophe als gestalter ihre ausgezeichnete Stelle zu Beginn verschaffen.

a) Dionysos als Zeuge für das göttliche
und menschliche Seyn

Einmal gilt unser Augenmerk sogleich dem ersten Vers der ersten Strophe und damit des ganzen Gedichtes: »Im dunkeln Ephew sass ich«. Warum Efeu? Dieser hat doch zur genannten Landschaft und zur Heimat des Dichters ganz gewiß keinen ausgezeichneten Bezug. Efeu — das Wirre und dunkel Treibende seines Gerankes, das stete Leben erdrängende und doch kühle Grün der Blätter — ist die Lieblingspflanze des griechischen Bauern. Noch heute haben die Bauern im Schwarzwald das stets frische, Leben und Wachstum kündende Ranken des Efeu in ihren Stuben und freuen sich schweigend des drängen-

den Lebens, wenn draußen die Natur in Schnee und Eis und langer Nacht erstarrt ist.

»Epheu« ist der erwählte Liebling des Dionysos, jenes Halbgottes, den Hölderlin gern den »Weingott«¹ nennt. »Epheu« – griechisch *κισσός*, Dionysos heißt *ὁ κισσοφόρος* (Pindar: zweite olympische Ode, V. 31²), auch unmittelbar als *κισσός* angerufen. In der Dichtung »Brod und Wein«, achte und neunte Strophe, V. 139–148 (IV, 125), sagt Hölderlin, daß der Gott den Kranz von Efeu gewählt, und zugleich gibt er hier eine wesentliche Bestimmung des Seyns, das der Name Dionysos nennt.

140 Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst
Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit,
Darum singen sie auch mit Ernst die Sänger den Weingott
Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob.

9

Ja! sie sagen mit Recht, er söhne den Tag mit der Nacht aus,
Führe des Himmels Gestirn ewig hinunter, hinauf,
Allzeit froh, wie das Laub der immergrünenden Fichte,
Das er liebt, und der Kranz, den er von Epheu gewählt,
Weil er bleibt und selbst die Spur der entflohenen Götter
Götterlosen hinab unter das Finstere bringt.

Dionysos bringt die Spur der entflohenen Götter hinab zu den Götterlosen. Die Spur bringen – jenes Weitergeben der Winke der Götter an die Menschen, jenes In-der-Mitte-sein zwischen dem Seyn der Menschen und der Götter. Von diesem In-der-Mitte-sein her – Seyn in der Weise der Halbgötter – begreift Hölderlin das Wesen und die Berufung des Dichters. Es deutet auf einen tiefen Zusammenhang zwischen dem Seyn der Halbgötter (Schicksal) und der Berufung des Dichters, daß wir

¹ Der Rhein, IV, 177, V. 145,
Brod und Wein, IV, 124 f., V. 123 und 141.

² Pindari carmina cum fragmentis selectis. Ed. Otto Schroeder.
Leipzig 1908. S. 13.

in jenem Gedicht, aus dem wir früher (S. 30) die Aufgabe des Dichters erfuhren, »Wie wenn am Feiertage . . « (IV, 153, letzte Strophe), in der vorletzten Strophe den entscheidenden Hinweis auf Dionysos finden (IV, 152 f., V. 43–55):

Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still endend in der Seele des Dichters.

Dass schnellbetroffen sie, Unendlichem
Bekannt seit langer Zeit, von Erinnerung
Erbebt, und ihr, von heiligem Stral entzündet,
Die Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk
Der Gesang, damit er von beiden zeuge, glückt.
So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar
Den Gott zu sehen begehrte, sein Bliz auf Semeles Haus
Und die göttlichgetroffene gebahr,
Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.

50

Und daher trinken himmlisches Feuer jezt
Die Erdensöhne ohne Gefahr.

Dionysos ist der Sohn eines sterblichen Weibes, der Semele, einer der vier Töchter des Kadmos, Königs von Theben. Die Mutter verbrannte in der Blitzflamme des Vaters Zeus, ehe sie den Sohn gebar, und der Vater schützte ihn vor dieser Flammenglut durch kühlende Efeuranken. So vom Gott im sterblichen Weibe gezeugt, zeugt Dionysos für das Seyn beider, ist dieses in einer ureigenen Einheit. Dionysos ist nicht nur ein Halbgott unter anderen, sondern der ausgezeichnete. Er ist das Ja des wildesten, im zeugerischen Drang unerschöpfbaren Lebens, und er ist das Nein des furchtbarsten Todes der Zernichtung. Er ist die Seligkeit zauberischer Berückung und das Grauen eines wirren Entsetzens. Er ist das Eine, indem er das Andere ist, d. h. er ist, indem er ist, zugleich nicht; indem er nicht ist, ist er. Sein aber heißt für die Griechen »Anwesenheit« — παρουσία. Anwesend west dieser Halbgott ab, und abwesend west er an. Das Sinnbild des anwesenden Abwesenden und

des abwesenden Anwesenden ist die Maske. Diese ist ein ausgezeichnetes Symbol des Dionysos, d. h. metaphysisch-griechisch verstanden: der ursprünglichen Bezogenheit von Sein und Nichtsein (Anwesenheit und Abwesenheit) aufeinander. Umgekehrt ist gerade dieses Symbol als Dionysos ein entscheidender Beleg für die Wahrheit unserer Deutung der Seins-erfahrung der Griechen.

Mythos und Kultus des Dionysos hat jetzt Walter F. Otto in seinem schönen und wertvollen Buch »Dionysos«, 1933, dargestellt. Otto hat auch — freilich ohne die entscheidenden metaphysischen Zusammenhänge zu berühren — die eben dargelegte Deutung des Maskenwesens des Dionysos, die ich ihm gelegentlich seines hiesigen Vortrages über Dionysos vor einigen Jahren vorgelegt habe, in sein Buch aufgenommen (S. 85 ff.³). Vgl. des Verfassers größeres Werk »Die Götter Griechenlands«, 1. Auflage 1929, 2. unveränderte Auflage 1934.

Dionysos: der Halbgott schlechthin — jenes Seyn, das als solches wesentlich Nichtsein ist und umgekehrt, dieser Gott, genannt der Efeuträger. »Im dunkeln Epheu sass ich« beginnt die Dichtung, in der das Seyn der Halbgötter gedacht, gestiftet werden soll. Es wird deutlich, es ist da nicht zufällig von »Epheu« die Rede, das Denken und Sagen des Dichters ist gleichsam umrankt und durchschlungen vom Seyn des Dionysos als des Halbgottes.

Aber die Wichtigkeit, diesen Beginn des Gedichtes, seine erste Zeile, zu bedenken, erstreckt sich noch weiter. Das Gedicht endet mit den Versen:

. . . und wiederkehrt
Uralte Verwirrung.

Das ist das Seyn der Nacht, die Herrschaft der Wirrnis, der düsteren Gewaltsamkeit und Raserei — das Reich des Dionysos und seiner Priester, von denen, wie wir wissen (vgl. S. 147 f.),

³ 3. Aufl. Frankfurt 1960, S. 80 ff.

- 10 Aus silbernen Opferschaalen
 Der Quell rauscht, ausgeschüttet
 Von reinen Händen, wenn berührt
- Von warmen Stralen
 Krystallenes Eis und umgestürzt
 Vom leichtanregenden Lichte
 Der schneeige Gipfel übergiesst die Erde
 Mit reinestem Wasser. Darum ist
 Dir angeboren die Treue. Schwer verlässt
 Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.
- 20 Und deine Kinder, die Städte,
 Am weithindämmernden See,
 An Nekars Weiden, am Rheine,
 Sie alle meinen, es wäre
 Sonst nirgend besser zu wohnen.

»Schwer verlässt / Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.« (V. 18 f.) Diese Wahrheit ist zugleich die innere Brücke, die das Gedicht »Die Wanderung« in den Kreis der von uns behandelten Dichtungen einbezieht. Dieses Wort enthält eine wesentliche Erfüllung des Ursprungsgedankens, der uns im folgenden begegnen wird. (Vgl. *Der Rhein*, V. 46: »Ein Räthsel ist Reinentsprungenes«) Die ursprüngliche Zugehörigkeit ist der Grund für die Treue zum Seyn. Die Treue zum Seyn ist die Voraussetzung für alles sich entfaltende, so und so seiende Verhalten. Umgekehrt, wer leicht den Ort verläßt, beweist, daß er keinen Ursprung hat und nur eben auch vorhanden ist.

Das Alpengebirge dient hier nicht der bildhaften Ausmalung und Ausstattung, sondern ist zugehöriger Bereich zur Heimat. Zugleich aber wird es gefaßt als »Burg der Himmlichen« (*Der Rhein*, V. 6). Damit gibt der Dichter eine Vordeutung auf das Seyn, von dem in der Dichtung gesagt werden soll: erstens das Seyn der Götter — ihre in sich gebaute Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit; zweitens wird ge-

sprochen von »Treppen des Alpengebirgs« (V. 4). Dieses »Treppenweise« Auf- und Niedersteigen geschieht im Bereich des Seyns, den die Halbgötter ausmessen und innehaben (vgl. Der Einzige, IV, 188, V. 68 f.: »Und Treppenweise steigt / Der Himmlische nieder«), jenes Seyns, das in sich »Spur«⁴ ist, zurückgelassener Hinweis auf die Weg- und Seinsrichtung innerhalb des Gesamtzusammenhangs des Seienden.

Das Seyn in den ›Bezirken‹ der Götter, Halbgötter und Menschen kann freilich nie gewonnen und genommen werden durch Wahrnehmung der da und dort antreffbaren Vorkommnisse und Eigenschaften, sondern immer nur, sofern es aus Entscheidung entspringt und in sich Entschiedenheit bewahrt, Hindurchgang ist durch eine Not und Bestehen jeweils eines Kampfes. Solchen Seyns geheim verwahrender Ursprung ist die ›göttlich gebaute Burg‹ – »wo aber / Geheim noch manches entschieden / Zu Menschen gelanget« (Der Rhein, V. 7 ff.), nicht als entschieden in dem Sinne, daß die Menschen es nur entscheidungslos in Empfang nehmen und in ihrem Dasein verwenden könnten, sondern Entschiedenes, das je nur wieder im entscheidungshaften Übernehmen des Seyns hinsichtlich seiner Wahrheit begriffen wird. So sagt das Gedicht »Patmos« von den Jüngern des Herrn, nachdem dieser von ihnen gegangen (IV, 193, V. 91 ff.):

Doch trauerten sie, da nun
Es Abend worden, erstaunt,
Denn Grossentschiedenes hatten in der Seele
Die Männer,

Erst wenn wir all solches beachten, gelingt es, den wesentlichen und vordeutenden Gehalt der ersten Strophe in seiner Fülle zu fassen und so das Begreifen für den Übergang zum Folgenden vorzubereiten.

⁴ Brod und Wein, IV, 125, V. 147.

*§ 14. Strophen II und III. Der Rheinstrom als Schicksal.
Hören seines Ursprungs und
Übernehmen seiner Bestimmung*

Als zweites Stück grenzten wir aus die Strophen II bis IX. Vom Verständnis dieses Stückes hängt der Zugang zur ganzen Dichtung ab, insbesondere auch die Aufhellung des folgenden großen Stückes X bis XIII und seines Gegenverhältnisses zu II bis IX und damit seiner Stellung im Ganzen des Gedichtes.

Wir wollen uns aber gleich anfangs klar bleiben, daß die Auslegung ein dichterisches Sagen nach- und mitzusagen hat, in dem das Seyn der Halbgötter zur Gestaltung gebracht werden soll. Ein Seyn, das in sich als vermittelnde Mitte zwiefach bezogen ist auf Götter und Menschen, ein Seyn, das demzufolge bei aller Eigenwesentlichkeit gerade zwiespältig ist. Damit erwachsen für das gewohnte Alltagsdenken, aus dem her man zunächst die Dichtung verstehen möchte, fortgesetzt Hemmnisse, Unverständliches.

Zunächst muß auffallen, daß wir nicht eine geschlossen fortlaufende, anschauliche Darstellung des Stromes und seines Laufs antreffen. Auch solche Strophen, die wie II, III Anfang, V und VI eigens vom Rheinstrom und ihn schildernd handeln, sind nicht beschreibend. Überhaupt ist es schwierig und am Ende von Grund aus schief, wenn wir einen Unterschied zwischen beschreibenden und erklärenden Strophen einführen wollten. Denn auch die Strophen, die des auf den Strom bezogenen Anschauungsgehalts entbehren (III, 2. Teil, VII, VIII, IX) sind nicht etwa philosophische Erörterungen über das in den voranstehenden Strophen anschaulich Gesagte, sondern es ist jeweils ein Fort-, besser: Hin- und Hergang des Sagens, der in sich selbst darstellt, daß das zu Sagende ein mehrfältiges Wesen hat.

a) Zum Unterschied von dichterischem Naturverstehen
und wissenschaftlicher Naturvorstellung

Wir wissen, die Ströme sind nicht einfach ›Bilder‹ für etwas, sondern sind selbst gemeint und mit ihnen die heimatliche Erde. Aber diese ist nicht ein irgendwie abgezirkelter Bereich von Land, Wasser, Pflanzen, Tieren und Luft unseres Planeten im Sinne des Gegenstandsfeldes der Naturwissenschaften von der Geologie bis zur Astrophysik, überhaupt nicht ›Natur‹ im neuzeitlichen Sinne. Denn gerade der metaphysische Sinn von Natur, *natura*, φύσις in der uranfänglichen Nennkraft des Wortes ist schon eine wesentliche Auslegung des Seins, die mit Naturwissenschaft nicht das Geringste zu tun hat. Die ursprüngliche, von den Griechen erschlossene und ins Wort gebrachte Natur wurde später durch zwei fremde Mächte *denaturiert*. Einmal durch das Christentum, wodurch die Natur erstlich zum ›Geschaffenen‹ herabgesetzt und zugleich in ein Verhältnis zu einer Über-Natur (Reich der Gnade) gebracht wurde. Sodann durch die neuzeitliche Wissenschaft, die die Natur auflöste in die Machtbereiche der mathematischen Ordnung des Weltverkehrs, der Industrialisierung und der im besonderen Sinne maschinenhaften Technik. Geschehnisse, die ihrerseits wieder zurückschlügen in die Auffassung der Wissenschaft überhaupt, also nicht nur der Naturwissenschaften, und zu dem führten, was wir heute haben: Wissenschaft als organisierten Betrieb der Wissensbeschaffung und -vermittlung. Ob dieser Betrieb in Gang gehalten wird in der Haltung der sogenannten liberalen Objektivität oder einer solchen, die diese Haltung nur verneint, ändert an der Gestalt der heutigen Wissenschaft als solcher nichts. Neu ist diese angeblich neue Wissenschaft nur dadurch, daß sie nicht weiß, wie veraltet sie ist. Mit der inneren Wahrheit der Naturwissenschaft hat sie vollends nichts zu tun.

Wenn wir uns daher heute die Aufgabe stellen, einen Wandel ›der Wissenschaft‹ im Ganzen zu erwirken, dann gilt es

zuvor, eines zu wissen: Wissenschaft als Ganze kann nie durch Wissenschaft und noch weniger durch Maßnahmen, die nur eine Änderung ihres Lehrbetriebs betreffen, gewandelt werden, sondern nur durch eine andere Metaphysik, d. h. eine neue Grunderfahrung des Seyns. Diese schließt in sich: erstens Wandel des Wesens der Wahrheit, zweitens Wandel des Wesens der Arbeit. Diese Grunderfahrung wird ursprünglicher sein müssen als die der Griechen, die sich in Wort und Begriff der φύσις ausspricht.

Wir müssen daher die heutige Vorstellung von Natur, sofern wir überhaupt noch eine solche haben, beiseite lassen, wenn da von Strom und Gewässer die Rede ist. Erde und Heimat sind geschichtlich gemeint. Der Strom ist geschichtlich. Daher ist er nicht etwa nur ein aus der Natur entlehntes Sinnbild für das Seyn der Halbgötter, sondern umgekehrt: Das dichterische Denken dieses Seyns schafft vorgreifend allererst die Bedingung, um Strom und Heimat in dem, was sie sind, d. h. geschichtlich, zu erfahren. Deshalb kann der Dichter nicht nur, sondern er muß wechselweise vom Strom und vom Schicksal sagen, und er meint dabei mit Strom nicht das veranschaulichende Bild und mit Schicksal den dazugesetzten abstrakten Begriff, sondern in beiden ein und dasselbe. Der Rheinstrom *ist* ein Schicksal, und Schicksal wird nur in der Geschichte dieses Stromes. Jeder Versuch, hier zwischen Bild und Begriff zu scheiden, verfehlt notwendig die dichterische Wahrheit.

Die Auslegung geht jetzt der Abfolge der Strophen entlang. Die letzte Strophe dieses Stückes (IX) wird von selbst uns dann zu einer rückgreifend zusammenfassenden Darstellung zwingen.

b) Strophe II. Hören des Ursprungs

II Jezt aber, drinn im Gebirg,
Tief unter den silbernen Gipfeln,
Und unter fröhlichem Grün,
Wo die Wälder schauernd zu ihm

Und der Felsen Häupter übereinander 20
 Hinabschaun, taglang, dort
 Im kältesten Abgrund hört'
 Ich um Erlösung jammern
 Den Jüngling, es hörten ihn, wie er tobt',
 Und die Mutter Erd' anklagt'
 Und den Donnerer, der ihn gezeuget,
 Erbarmend die Eltern, doch
 Die Sterblichen flohn von dem Ort,
 Denn furchtbar war, da lichtlos er
 In den Fesseln sich wälzte, 30
 Das Rasen des Halbgotts.

Unvermutet ist nach Strophe I der Dichter aus der Verlorenheit in das Gewesene und die dort wesenden Götter zurückgerufen. Auf der Grenze zwischen der sich vollziehenden Wegwendung von der Ferne und der kaum sich regenden Frage: wohin jetzt? geschieht eine metaphysisch geschichtliche Erschütterung des Daseins. Damit kommt das Unerfüllte und Unbestimmte des verborgenen Suchens zu Macht und Anspruch. Das zu sich selbst, und das heißt zu seiner Bestimmung bereite große Um-sich-blicken hebt an. Das Dasein öffnet sich der gesuchten Bestimmung, dem ihm aufbehaltenen Seyn, das ursprünglich begegnen muß im Wort und daher vernommen wird in einem Hören. V. 16 ff.:

Jetzt aber . . . dort
 Im kältesten Abgrund hört'
 Ich um Erlösung jammern
 Den Jüngling,

- a) Geläufige Weisen des Hörens. Das erbarmende Hören der Götter und das Nichthörenwollen der Sterblichen

Was ist das für ein Hören? Etwa jenes einfach aufnehmende Zur-Kenntnis-nehmen von solchem, was durch das Ohr zu-

gänglich wird? Z. B. wir hören Glocken läuten, weil der Schall ans Ohr dringt. Oder ist es ein Hören im Sinne des Anhörens, das mehr oder minder gleichgültig das Hörbare vorbeiziehen läßt und mit dem Vorbeigang desselben selbst aufhört? Oder ist dieses Hören des Dichters das Hinhören der Neugier, die das bislang Ungehörte und Unerhörte, das Überraschende und anderen Ungeläufige sich erschleichen möchte? Oder ist dieses Hören viel eher ein Zuhören, das dem Gehörten zudrängt, erfüllt und benommen davon in einer Selbstverlorenheit sich einwiegen läßt? Alle solche und andere geläufige Weisen des Hörens sind hier nicht gemeint. Welches Hören aber dann?

»... hört' / Ich um Erlösung jammern / Den [gefangenen] Jüngling,« (V. 22 ff.) Da ist zwar gesagt, *was* gehört wird, aber nicht wie, nicht die *Art* des Hörens. Doch weshalb versteifen wir uns darauf, gerade die Art des Hörens näher zu bestimmen? Ist es nicht vollauf genug, daß wir erfahren, *was* der Dichter hört? Gewiß könnte es bei der Feststellung des Gehörten sein Bewenden haben, wenn es sich hier um Mitteilungen eines beliebigen Ohrenzeugen über einen beliebigen Vorfall handelte. Hier aber handelt es sich um ein Hören des Dichters, und außerdem ist in dieser Dichtung, in der der Dichter von seinem Hören sagt, dieser nicht einmal der einzige Hörende. »... es hörten ihn ... / Erbarmend die Eltern,« (V. 24 ff.) Die Eltern des Jünglings hören sein Anklagen und Toben, und sie hören ihn »Erbarmend«. Damit ist das Hören dieser Hörenden sogar unmittelbar bestimmt. Erbarmung ist jedenfalls eine Art der Teilnahme, und zwar eine überlegene Teilnahme. Das dichterische Hören wäre dagegen nur ein teilnahmsloses Anhören des Jammers, dem es nicht gewachsen bleibt. Die Hörenden – der Dichter einerseits und die Eltern andererseits – hören jedenfalls »dasselbe«. Sonst sind keine Hörenden genannt. Zwar »Die Sterblichen« (V. 28), aber von denen gerade ist gesagt, daß sie »flohn«. Allein, ist dieses »Fliehen« nicht auch ein Hören? Allerdings, und sogar eine ausgezeichnete Art des Hörens, nämlich das Nichthörenwollen

und Nichthörenkönnen. So sind die Arten von Hörenden drei: die Götter, die Sterblichen, der Dichter. Die Art des Hörens der Götter und die der Sterblichen ist bestimmt, die des Dichters unbestimmt, genauer: uns noch verborgen.

β) Das standhaltende Hören (Leiden) des Dichters
als Vernehmen des ursprünglichen Ursprungs
in seinem Entspringen

Dürfen wir — nach all dem, was bisher über den Dichter und was über Götter und Menschen gesagt wurde — vermuten, daß der Dichter in seiner Art des Hörens zwischen den Göttern und Menschen steht, dort am Ort der Halbgötter? Wenn es so ist, dann können wir aber gerade nicht die Art des dichterischen Hörens ausrechnen aus dem Hören der Götter und dem der Menschen — als eine Zwischenart gleichsam —, sondern des Dichters Hören muß eigens zur Bestimmung kommen, so zwar, daß wir von da aus erst die Art, wie hier die Götter und die Sterblichen hören, bestimmen können. Offenbar wird sich die Art, wie der Dichter hört, im Ganzen der Dichtung herausstellen. Dennoch muß die Auslegung darauf sehen, diese Art des Hörens im voraus schon anzuzeigen, damit wir überhaupt imstande sind, mit dem Dichter in der rechten Weise mitzuhören, denn Hören und Hören ist nicht dasselbe. Viele hören vieles und hören überall herum und fristen ihr Dasein von dem, was sie sagen hören, ohne daß sie sich jemals dabei etwas zu Gehör bringen; weil nämlich der Mensch zum Hörenkönnen begnadet oder zum mindesten erzogen sein muß.

Wie können wir jetzt schon die Art des dichterischen Hörens näher bestimmen? Ein Notbehelf bietet sich an. Offenbar bezieht sich das Hören der Götter, der Sterblichen und des Dichters auf das Jammern, Anklagen, Toben des Jünglings, d. h. des Stromes, das furchtbare Sichwälzen, das lichtlose Rasen des Halbgottes (Ende Str. II). Das dichterische Hören kann weder das der Götter noch das der Menschen sein, die beide am weitesten sich entgegengesetzt sind. Die Götter hören »Er-

barmend« (V. 27), doch die Sterblichen fliehen, wenden sich weg, lassen den Halbgott gleichsam im Stich. Des Dichters Hören ist weder erbarmend noch Flucht. Damit ist sein Hören nur verneinend, negativ bestimmt. Ahnten wir nicht aus der ganzen Dichtung die positive Art des Hörens, dann kämen wir mit der nur verneinenden Kennzeichnung nie zum Ziel. Was wir daher jetzt positiv andeuten, stammt nicht aus der verneinenden Verrechnung einer Zwischenart zwischen erbarmendem und fliehendem Hören (Nichthören), sondern aus dem Vorblick auf die ganze und eigentliche Wahrheit der Dichtung. Mit Absicht jedoch behalten wir die Form der verneinenden Abgrenzung bei.

Die Götter hören »Erbarmend« (V. 27); dieses Hören nennen wir das *Erhören*. Die Sterblichen hören als nicht-hören-können; ihr Hören ist das *Überhören* und Überhörenwollen. Das Erhören besteht darin, daß es dem, was es sich zu Gehör bringt, stattgibt, d. h. der in seinen Fesseln Rasende wird freigegeben. Die Götter lassen den in sich zunächst gefesselten Ursprung springen, und damit ist der Ursprung als solcher sich selbst überlassen. Das Überhören aber wendet sich vom gefesselten Ursprung und damit vom Ursprung überhaupt weg. Die Sterblichen fliehen vor dem Ursprung, wollen ihn vergessen, weichen seiner Furchtbarkeit aus und halten sich nur an das, *was entsprungen* ist, ohne das Entsprungensein als solches zu bedenken. Wird das Entsprungene von ihnen bedacht, dann so, daß sie den Ursprung aus dem, was ihm entsprungen ist, erklären. Der Erfolg und der Nutzen wird der Maßstab des Ursprungs. Dieser gilt nur so viel, d. h. im Grunde immer weniger als jenes, was dabei herauspringt. Das allein kennt das alltägliche Denken vom Ursprung.

Das Erhören von seiten der Götter und das Überhören von seiten der Sterblichen sind zwei grundverschiedene Weisen, in denen der Ursprung gehört wird. Sie kommen darin aber überein, daß beide den Ursprung sich selbst überlassen, wenngleich in verschiedener Form: die einen geben ihn frei, die

anderen vergessen ihn, schieben ihn weg. Beide lassen in ihrer Art den Ursprung springen. Jene verhelfen ihm, daß er entspringe. Diese lassen ihn springen, d. h. geben ihn auf, kehren sich nicht daran und wenden sich ab.

Der Dichter aber, da er kein Gott ist, kann den Ursprung nicht freigeben, sein Hören kann kein Erhören sein. Der Dichter aber, da er auch nicht bloß ein Mensch ist, wie man eben so alltäglich Mensch ist, kann auch nicht in der Weise der Sterblichen hören, d. h. er kann den Ursprung *nicht überhören wollen*. Sein Hören hält der Furchtbarkeit des gefesselten Ursprungs stand. Dieses standhaltende Hören ist Leiden. Leiden aber ist das Sein des Halbgottes. Vgl. Bruchstück 14, V. 23 ff. (IV, 248):

Denn alles fassen muss
Ein Halbgott oder
Ein Mensch, dem Leiden nach,
Indem er höret, allein,

Im standhaltenden Hören als Leiden geschieht jenes Vernehmen, das dem, was vernommen werden soll — »Halbgötter denk' ich jezt« (V. 135) — Schicksal als Leiden —, deshalb auch allein angemessen bleibt. Das standhaltende Hören des Ursprungs ist also ein Hören des noch nicht springenden Ursprungs, des Ursprungs, wie er gefesselt gerade im Anspringen ist und so als Ursprung noch ganz bei sich selbst — der ursprüngliche Ursprung. Diesen hört der Dichter. Sein Hören als Standhalten ist daher ursprüngliches Vernehmen dessen, was der Ursprung als ein solcher dann ist. Dieses standhaltende Hören vernimmt überhaupt erst, daß hier ein ursprüngliches Sein waltet. Das standhaltende Hören bringt sich den gefesselten Ursprung als solchen zu Gehör. Das standhaltende Hören »stellt« so erstmalig hin, was da eigentlich geschieht, überhaupt »ist«. Dieses heraus- und hinstellende Hören bringt das Gehörte erstmals in den Klang des Wortes. Es stiftet — so wie das Sagen, und das deshalb, weil Sagen und Hören wesensmäßig

zusammengehören und die Möglichkeit des Gesprächs tragen, des Gesprächs, von dem wir wissen, daß es den Grundzug unseres Daseins ausmacht (vgl. S. 68 ff.).

Das standhaltende Hören ist das Dabeibleiben mit dem inneren Ohr. Wobei? Beim Ursprung, bei seinem Entspringen als solchem, d.h. bei dem, was er und wie er eigentlich *ist*. Das standhaltende Hören hört nicht dieses und jenes als Einzelnes, sondern hört, was im zu Hörenden eigentlich Bestand hat und den Bestand ausmacht. Solches hört es über das Zufällige hinweg im voraus heraus. Das standhaltende Hören ist als dieses Imvoraus-heraushören das *dichtende* Hören. Was und wie der Dichter in diesem Hören hört, das entwickelt sich im Standhalten erst als Seyn und bringt sich zum Wort, das künftig im Volke steht. Dieses Wort birgt in sich die Wahrheit über den ursprünglichen Ursprung. Aber sowenig der nur entsprungene Ursprung Ursprung ist, sowenig ist es der nur gefesselte. Vielmehr ist das ganze Wesen des Ursprungs der gefesselte Ursprung in seinem Entspringen. Allein, das Entspringen selbst wird erst, was es ist, im Verlauf des ganzen Stromlaufs, es beschränkt sich nicht auf den Beginn des Laufs. Der ganze Stromlauf selbst gehört zum Ursprung. Voll ist dieser erst vernommen als der gefesselte Ursprung in seinem Entspringen als dem Entsprungenen.

Dieses Ganze ist es, was der Dichter hört. Wenn so die Götter in ihrem Erhören den Ursprung springen lassen, dann ist demgegenüber das Hören des Dichters als standhaltendes das mitspringende und den Sprung ausschwingende Hören, worin das ganze Sein des Stromes ursprünglich erfahren wird. Als standhaltendes ist es aber zugleich jenes Hören und Sagen, das für die Menschen, die zunächst nicht hören wollen, eines Tages un-umgänglich wird und sie am Ende an sich zwingt.

Hiermit dürfte hinreichend klar geworden sein, in welcher Weise der Dichter hört. Aber in eins damit hat sich uns auch schon Wesentliches ergeben über das, *was* der Dichter vernimmt. Nach Strophe I wissen wir: Sein Denken und Sagen

ist das ›Vernehmen eines Schicksals‹ — Schicksal als das Seyn der Halbgötter. Jetzt wurde deutlich: Entscheidend für das vernehmende Verstehen dieses Seyns ist das *hörende Wissen um den ursprünglichen Ursprung in seinem Entspringen*. Die Frage nach dem Wesen des Schicksals ist wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, Frage nach dem Wesen des Ursprungs als solchen. Kein Wunder, daß im Gang der Dichtung immer wieder von ihm gesagt wird. Freilich (Str. IV, V. 46 f.):

Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch
Der Gesang kaum darf es enthüllen.

Aber eben doch der Gesang — die Dichtung — noch am ehesten. Es ist mehr ein verhüllendes Sagen als ein enthüllendes und deshalb auch alles andere denn eine fortlaufende Erzählung und Beschreibung. Die Form des Sagens in dieser Dichtung, der innere Bau der Strophenfolge, darf mit als das Größte gelten, was der Dichter geschaffen hat. Dieses Sagen ist nur mitzusagen aus der Haltung des ursprünglichen Hörens und umgekehrt.

Strophe II sagt: Die Eltern hörten ihn, den rasenden Halbgott, erbarmend, d. h. sie ließen ihn springen. Er ›ist‹ jetzt entsprungen. Was der Dichter hörte, ›war‹ das Jammern des noch gefesselten Stromes, des Ursprungs vor seinem Sprung, aber im drängenden Ansprung dazu.

c) Strophe III. Ursprung, Eigenwille, Schicksal.
Übernehmen der Bestimmung

III Die Stimme wars des edelsten der Ströme,
Des freigebohrenen Rheins,
Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,
Dem Tessin und dem Rhodanus
Er schied und wandern wollt', und ungeduldig ihn
Nach Asia trieb die königliche Seele.
Doch unverständlich ist

40 Das Wünschen vor dem Schiksaal.
Die Blindesten aber
Sind Göttersöhne. Denn es kennet der Mensch
Sein Haus und dem Thier ward, wo
Es bauen solle, doch jenen ist
Der Fehl, dass sie nicht wissen wohin
In die unerfahrene Seele gegeben.

Jetzt, da der Strom entsprungen ist, liegt auch schon sein ganzes gegenwärtiges Strömen vor dem Blick. Aus dieser Gegenwart her nimmt sich der Ursprung aus wie ein Vergangenes. So wird in der Vergangenheitsform von ihm gesprochen: die Stimme »wars« (V. 32), da »hoffte« (V. 34) er, da er »schied« (V. 36), da ihn die Seele »trieb« (V. 37).

a) Aneignung des eigentlichen Seyns in der Umwendung
der Stromrichtung

Das ursprüngliche, vormals gefesselte, jetzt entfesselte Drängen wird in seiner losgebundenen Drangrichtung überschaut. Da offenbart die Richtungsgestalt des Stromes etwas Entscheidendes. Die Richtung, anfänglich nach Osten weisend, wird plötzlich bei dem heutigen Ort Chur umgebrochen in die Richtung nach Norden auf das deutsche Land zu. Dieser Bruch ist eine plötzliche Abkehr von dem, was vom Ursprung her im drängenden Willen steht: dem Osten zu. Asien, Kleinasien, Jonien, Griechenland, die ganze alte Welt war es, aus der die unruhige, groß und überlegen und auf das ganze Sein denkende Seele, d. h. die königliche Seele, die Erfüllung erhoffte. Dieses war ein Anderes als das, was ihm durch die Umwendung der Richtung angewiesen wird. Was da vom Ursprung her im ursprünglichen Willen steht, ist nicht der Osten als Osten, sondern als das Seyn, das allein der Strom in seinem Ursprung der eigenen Königlichkeit für gemäß halten mußte, als jenes, das allein ihm die Erfüllung seines Wesens gewäh-

ren konnte. Zudem war dieses ›Andere‹, danach es den ungeduldig Wandernden drängte, nicht einmal ein Fremdes, denn dorthin war nach der Meinung des Dichters in alter Zeit schon das deutsche Geschlecht gewandert. Vgl. »Die Wanderung«, Strophe III (IV, 167 f.):

Ich aber will dem Kaukasos zu!
 Denn sagen hört ich
 Noch heut in den Lüften:
 Frei sei'n, wie Schwalben, die Dichter.
 Auch hat mir ohnediss
 In jüngeren Tagen Eines vertraut,
 Es seien vor alter Zeit
 Die Eltern einst, das deutsche Geschlecht,
 Still fortgezogen von Wellen der Donau,
 Dort mit der Sonne Kindern
 Am Sommertage, da diese
 Sich Schatten suchten zusammen
 Am schwarzen Meere gekommen;
 Und nicht umsonst sei diss
 Das gastfreundliche genennet.

30

Die Griechen selbst ein stammverwandtes Volk, in sich denselben Urdrang zum Ursprung, wohin es den Ursprünglichen drängt, zum selben Seyn. Die Griechen: bislang das maß- und rangsetzende Volk, das aus der abendländischen Geschichte nicht fortzudenken ist, wohin aber das heutige geschichtliche Dasein sowenig mehr zurückkehren kann wie der Strom in seinen Ursprung. Diese ursprüngliche Stromrichtung selbst wird ja abgeknickt. Doch der Bruch wird dem Entsprungenen nicht zu einem Zerbrechen. Dergleichen müßte der Bruch werden, wenn das Entsprungene auf seine anfängliche Richtung sich nur versteifte und fortan in reinem Widerwillen sich abdrängen ließe. Solcher Widerwille wäre das Sichversteifen auf das bloße Wünschen, was nicht nur nutzlos ist, sondern was vor allem um die Aneignung des eigentlichen Seyns betrügt.

Doch unverständlich ist
Das Wünschen vor dem Schicksaal.

(V. 38 f.)

Das will sagen: Das bloße Beharren im Wünschen, d. h. in einem Streben, dem sich die Verwirklichung entzieht oder das selbst auf eine solche sich nicht einläßt, vermag das Schicksal als solches nicht zu übernehmen, versteht überhaupt nicht, was da über es gekommen. Zwar scheint solches Wünschen gerade die ursprüngliche Bestimmung festzuhalten, aber das ist nur Schein. Solches Wünschen ist gerade jene Abkehr vom Schicksal, die ihm nicht gewachsen bleibt. Es ist jener kleine Eigensinn, das Trugbild der wahren Selbständigkeit, wodurch das Schicksal ferngehalten wird. Damit dieses als Seyn übernommen werde und so selbst das Sein zum Leiden sich verwandelt, dazu reicht weder das wünschende Beharren auf einem Wunsch aus noch auch die nur verzichtende Beschränkung auf ein jeweils begrenztes und berechnendes Tun.

β) Die Blindheit der Halbgötter als Überfülle an Bestimmung

Die Blindesten aber
Sind Göttersöhne.

(V. 40 f.)

Zunächst möchte man dieses Wort im Anschluß an das Vorige dahin verstehen, daß sie am unverständlichsten vor dem Schicksal sind und daher am meisten im bloßen Wünschen sich verhärten und so von der Möglichkeit, ein Schicksal als Grundcharakter ihres Seyns zu übernehmen, schicksalhaft zu sein, am gründlichsten sich selbst ausschließen. Doch das Gegenteil ist der Fall. Gerade der Rhein — dieser Halbgott — ist ein Schicksal. »Die Blindesten aber / Sind Göttersöhne« kann daher nicht bedeuten: sie sind die völlig Unverständigen, die so nach ganz ausschließlich im leeren Wünschen sich in sich ein-

rollen. Gerade die Göttersöhne sind nicht in dieser Weise. Das schließt freilich keineswegs aus, daß sie doch in einer einzigartigen Entschiedenheit sich ihren Ursprung behaupten. Mit Vers 40 »Die Blindesten aber . . .« beginnt daher notwendig ein neuer, und zwar befremdlicher Gedanke, der das Vorige nicht fortsetzt im Sinne einer Anwendung, sondern der dem Vorigen entgegengesetzt wird durch das »aber«, und dies in folgender Bedeutung: Freilich aber die Blindesten sind Göttersöhne. Doch dieses mit dem noch unausgesprochenen Zwischen- und Hintergedanken: aber dennoch keine nur Wünschenden. Dieser neue Gedanke hat seinen Zusammenhang mit dem folgenden Vers 41:

. . . Denn es kennet der Mensch
Sein Haus und dem Thier ward . . .

Das Sichauskennen des Menschen und die Sicherheit des Benehmens des Tieres je in ihrem Umkreis erweisen sich als solches Seyn, das kein Schicksal haben kann. Hieraus wird deutlich: Der Gedanke »Die Blindesten aber / Sind Göttersöhne« will nicht sagen: also sind diese am allerwenigsten imstande, das Schicksal als solches zu übernehmen, sondern umgekehrt. Die Blindesten »aber« sind gerade die, denen Schicksal zum Seyn wird. Dieses Übermaß von Blindheit ist kein Mangel, sondern die Überlegenheit des Reichtums an Bestimmung. Je höher der Ursprung, um so weniger ist das Festhalten am Ursprung die bloße Kläglichkeit eines zufälligen Eigensinns und bloßen Wünschens, das über den Unverstand nie hinauskommt. Je höher der Ursprung, um so ursprünglicher, und das heißt weitgreifender und umfassender der Eigenwille. Dieser allein aber kann Widerstand bieten und als Widerwille den Bereich eines Zusammenstoßes und so den Umkreis einer Gefahr schaffen und damit die Voraussetzung, das Widerfahrene in den Gegenwillen aufzunehmen, d. h. aber: ein Seyn zu erleiden und so in eine Schickung sich je zu schicken, Schicksal zu sein.

Schicksal hat nur das in sich ursprünglich Große. Dieses wird durch die Umwendung seiner Wegrichtung zwar gebrochen, aber nicht zerstört. Im Bruch und in der Gebrochenheit der Richtung übernimmt es die Bestimmung und kann sie allein übernehmen und ausleiden kraft des Ursprungs. Denn würde dieser nicht ständig als der, der er ist, entspringen, dann könnte sich auch der in seinem anfänglichen Lauf Gebrochene nicht verströmen und kein Strom sein.

Die Halbgötter wissen nicht wohin. Dieses Nichtwissen wohin hat nichts gemein mit dem bloßen Wünschen, denn dieses weiß ja gerade, was es wünscht, aber es weiß nicht, was es will und ob es will. Das Nichtwissen der Halbgötter dagegen entspringt nicht der Ratlosigkeit einer Leere, der Öde einer Erschöpfung des Nichtwollens, sondern der Überfülle der Bestimmung, der Maßlosigkeit des noch unbeherrschten Vermögens. Ihr Wille ist *Überwille*.

Für die Halbgötter ist es ein zu Geringes, mit kleinen Berechnungen und Überlistungen sich durchzuschwindeln. Sie kennen nicht den kleinen Ehrgeiz, der täglich mit Tageserfolgen sich satt macht und durch seine Künste sich neue Bedürfnisse beschafft, die den Hunger erneuern. Ihnen genügt nicht die Lust am Geschichtemachen mit den Kleinen und das Übertrumpfen der Kleinsten. Sie beherrschen nicht die Winkelzüge und Windungen. Ihnen ist all das unvertraut, was notwendig, und zwar wesensnotwendig ist, um die unumgänglichen Alltagsdinge von der Stelle und in ihre ihnen gemäße Ordnung zu bringen. Ihre Seele ist ›unerfahren‹ (im Bezirk der Berechnung und alltäglichen Sicherstellung eines unbehelligten Durch- und Fortkommens). Denn die Halbgötter nehmen ihre Ziele und ihr Wollen und Tragen aus ihrem ursprünglichen Ursprung, nicht aber aus dem gewöhnlichen Lauf der Dinge, aus jenem, was oben her schwimmt und jedem griffig ist. Ihr Tun und Leiden läßt sich am Vorhandenen überhaupt nie bestätigen, es spricht immer gegen sie. Die Wahrheit ihres Seins findet überhaupt nie eine angemessene Bestätigung, denn

wenn dergleichen sich einstellt, dann ist ihr Sein bereits aus der Überlegenheit herausgenommen, es ist gang und gäbe geworden und klein gemacht.

Das unverständige Wünschen vor dem Schicksal ist die Art jener, die auf Berechnung und Übersehbarkeit aus sind und in der Sicherheit des Fraglosen ihr Sein dahinbringen. Alles Fragen ist ihnen eine Störung und deshalb von vornherein falsch. Antworten sind bequemer und deshalb wahr, auch wenn es Antworten sind auf Fragen, die nur im Schein von solchen auftreten. Das Wünschen und — was damit gleichbedeutend ist — die Satttheit im erreichten Wunsch ist unverständlich vor dem Schicksal, versteht dieses nicht. Es wird nur verstanden, indem es als Aufgabe gewollt ist in einem Wollen, dessen Ursprung ein Überwille bleibt. So viel zunächst zur Verdeutlichung der Strophe III.

γ) Der Fehl der Halbgötter aus Reichtum

Freilich bedarf es jetzt noch der ausdrücklichen Erläuterung eines Wortes am Ende der dritten Strophe, eines Wortes, das unsere Deutung von vornherein zunichte zu machen scheint. Hölderlin nennt nämlich dieses ›Nichtwissen wohin‹ — diese höchste Blindheit — den »Fehl« (V. 44), der den Halbgöttern in die unerfahrene Seele gegeben ist. Fehl aber ist hier kein bloßer Fehler und Makel und Gebrechen. Das Wort, das Hölderlin öfter gebraucht, meint zwar ein Verfehlen, aber ein solches, das immer aus Stärke, Fülle und Reichtum entspringt, nicht aus Schwäche und Armseligkeit. Vgl. »Der Einzige« (IV, 188, V. 70 ff.):

Es hänget aber an Einem
Die Liebe. Diesesmal
Ist mir vom eigenen Herzen
Zu sehr gegangen der Gesang,
Gut will ich aber machen

Den Fehl, mit nächstem
Wenn ich noch andere singe.
Nie treff ich, wie ich wünsche,
Das Maas.

Der Dichter sagt hier vom Gott der Christen, und er sagt von ihm, als sei er »Der Einzige« (Überschrift). Aber er ist es nicht, und der Dichter muß seiner Bestimmung nach »noch andere singen« und so den Fehl gutmachen.

Es ist neuerdings Mode geworden, die scheinbare Abkehr Hölderlins vom Griechentum im Sinne der Hinwendung zur Heimat als Wendung zum Christentum zu deuten. Das ist, wie schon allein diese Stelle bezeugt, völlig abwegig und gehört in die Apologetik, die heute so geschickt geworden ist, daß sie nur noch in der Sprache Nietzsches redet. So spricht man auch heute auf den Kanzeln von Christus als dem Führer, was nicht nur eine Unwahrheit, sondern was noch schlimmer ist, Christus gegenüber eine Blasphemie. Der wahre und je einzige Führer weist in seinem Seyn allerdings in den Bereich der Halbgötter. Führersein ist ein Schicksal und daher endliches Seyn. Christus aber ist der kirchlichen Dogmatik, gemäß der Entscheidung des Konzils von Nicaea, *deus verus ex deo vero — consubstantialis patri — ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*, wesensgleich mit dem Vater, nicht *ὁμοιοούσιος*, nicht nur wesensähnlich. Doch dieses beiläufig, um der zunehmenden Begriffsverwirrung in der heutigen Gedankenlosigkeit zu steuern.

Nur vom Gott der Christen zu sagen, ist dem Dichter ein Fehl, Fehl im Sinne des Nichttreffens des Maßes aus Übermaß und Überwille. Ferner ist zu vergleichen »Dichterberuf«, die beiden letzten Strophen (IV, 147):

Noch ists auch gut, zu wise zu seyn. Ihn kennt
Der Dank. Doch nicht behält er es leicht allein,
Und gern gesellt, damit verstehn sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter.

Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann
 Einsam vor Gott, es schüzet die Einfalt ihn,
 Und keiner Waffen braucht's und keiner
 Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.

Wieder handelt es sich um das Sagen des Dichters, der innerste Verwandtschaft hat zum Sein der Halbgötter. Das Gedicht nennt auch zu Beginn den Dionysos und hat in einer bisher nicht besprochenen Hinsicht einen wesentlichen Bezug zu »Der Rhein«.

»... bis Gottes Fehl hilft.« Was soll das heißen? Jedenfalls ist der »Fehl« hier solches, was des Gottes ist und was sogar helfen und beistehen soll. Schon aus dieser doppelten Bestimmung ist ersichtlich, daß Fehl wieder nicht Mangel und bloße Unvollkommenheit bedeutet. Trotzdem ist der Sinn des Wortes nicht ohne weiteres klar. In einem Entwurf sagt der Dichter (IV, 332): »Und keiner Würden brauchts, und keiner Waffen, so lange der Gott nicht fehlet« und danach: »so lange der Gott uns nah bleibt«. Das ist klar, gibt aber keine Aufhellung der endgültigen Fassung, die gerade das Gegenteil zu sagen scheint. Im Entwurf wird gesagt: das Nichtfehlen, das Nahebleiben Gottes ist Bestand, jetzt soll »Gottes Fehl« helfen. v. Hellingrath will die Stelle in folgendem Sinne verstehen (IV, 331 oben): Jetzt — es ist die Zeit um 1801/1802, die Zeit unserer Dichtungen — ist dem Dichter eher geholfen, wenn das Göttliche ihn nicht allzu sehr bedrängt. Jetzt, da ihm »mehr von den Göttern ward, als er verdauen konnte« (Brief an Böhlendorff vom 4. 12. 1801, V, 321), »hilft« mehr das Fehlen der Götter als ihre Anwesenheit; Fehl = Abwesenheit (vgl. S. 230 f.). Ich halte diese Auslegung für unrichtig und unmöglich, und zwar aus folgenden zwei Gründen:

Erstens heißt bei Hölderlin der »Fehl« nicht soviel wie Fehlen in der Bedeutung von abwesend sein, sondern heißt, wie die vorgenannte Stelle und die in »Der Rhein« eindeutig sagen: das Nichttreffenkönnen. Zweitens aber fällt v. Helling-

raths Auslegung gänzlich aus dem inneren Zusammenhang der zwei letzten Strophen und vor allem des ganzen Gedichtes heraus. Der Dichter sagt: »Noch ists auch gut, zu weise zu seyn« (V. 57), d. h. es bedarf eines Übermaßes von Wissen, das nicht etwa nur der ›Menge‹, sondern der Art nach verschieden ist und überlegen gegenüber jenem Wissen, von dem gesagt ist:

Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon,
Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht,
Die Gütigen, zur Lust danklos ein
Schlaues Geschlecht und zu kennen wähnt es,

50 Wenn ihnen der Erhabne den Aker baut,
Das Tagslicht und den Donnerer, und es späht
Das Sehrohr wohl sie all und zählt und
Nennet mit Nahmen des Himmels Sterne.

(Dichterberuf, IV, 146 f., V. 45 ff.)

ZWEITES KAPITEL

Vertiefende Wiederholung.

Dichtung und geschichtliches Dasein

Unsere Bemühung um die Dichtung Hölderlins wurde unterbrochen bei der Auslegung der dritten Strophe seines Gedichtes »Der Rhein«. Es gilt, da wieder anzuknüpfen. Damit wir aber in der rechten Weise dahin zurückfinden, ist ein Dreifaches erforderlich:

1. Die eigentliche Aufgabe muß uns erneut vor den inneren Blick kommen.

2. Der Grundzug der Bewegung unseres Auslegens der Dichtung muß sich uns wieder bestimmen.

3. Die zuletzt stehengelassene Erörterung muß unmittelbar wieder in Gang gebracht werden.

Kurz und formelhaft, es gilt wieder zu wissen: 1. das Allgemeine der ganzen Vorlesung, 2. das Besondere in der Abfolge der Stunden, 3. das Einzelne der letzten Stunde. Dabei kann es sich jetzt nicht um eine vollständige Nacherzählung des Gesagten handeln, aber auch nicht um einen verkürzten Bericht. Wir heben statt dessen in einer mehr freien, für sich stehenden Darstellung das Wesentliche heraus.

§ 15. Die Aufgabe der Vorlesung: Einrücken in den Machtbereich der Dichtung und Eröffnung ihrer Wirklichkeit

Als Ziel der Vorlesung bleibt, für das, was Dichtung ist, erst wieder Raum und Ort in unserem geschichtlichen Dasein zu schaffen. Das kann nur so geschehen, daß wir uns in den Machtbereich einer wirklichen Dichtung bringen und deren Wirklichkeit uns eröffnen. Warum ist hierzu die Dichtung

Hölderlins gewählt? Diese Wahl ist keine willkürlich getroffene Auswahl unter vorhandenen Dichtern. Diese Wahl ist eine geschichtliche Entscheidung. Von den wesentlichen Gründen für diese Entscheidung seien drei genannt: 1. Hölderlin ist der Dichter des Dichters und der Dichtung. 2. In einem damit ist Hölderlin der Dichter der Deutschen. 3. Weil Hölderlin dieses Verborgene und Schwere ist, Dichter des Dichters als Dichter der Deutschen, deshalb ist er noch nicht die Macht in der Geschichte unseres Volkes geworden. Weil er das noch nicht ist, muß er es werden. Hierbei mitzuhalten ist ›Politik‹ im höchsten und eigentlichen Sinne, so sehr, daß, wer hier etwas erwirkt, nicht nötig hat, über das ›Politische‹ zu reden.

- a) Stiftung des Wesens der Dichtung und Gründung
des Daseins auf sie.
Dichtung als Ursprache eines Volkes

Aber worin besteht nun das Wesen des Dichters? Die Antwort gibt Hölderlin selbst im letzten Vers seines Gedichtes »Andenken« (IV, 63):

Was bleibt aber, stiften die Dichter.

Das Bleibende ist das Seiende, und solches ist es durch sein Seyn. Der Dichter ist der Stifter des Seyns. Stiften und Stiftung meint hier ein in sich Zwiefaches: Einmal besagt Stiften, das, was noch nicht ist, in seinem Wesen zum voraus erstmals entwerfen. Sofern dieses Stiften als Dichten ein Sagen ist, bedeutet es zugleich: den Entwurf ins Wort bringen — als Sagen und Gesagtes, als *die Sage* in das Dasein eines Volkes stellen und so dieses Dasein erstmals zum Stand bringen, gründen. (Vgl. Stimme des Volks, IV, 1. Fassung 139 ff., 2. Fassung 142 ff.) Zum anderen besagt Stiftung: das so gleichsam Vorgesagte, Gegründete hinterlegen und retten als bleibendes Andenken an das eröffnete Wesen des Seyns, zu welchem Andenken ein Volk immer neu hindenken muß.

Das so in der Dichtung gestiftete Seyn aber umfaßt immer das Seiende im Ganzen: die Götter, die Erde, die Menschen und diese in ihrer Geschichte — als Geschichte, d. h. als Volk. Statt jetzt noch weiter ausführlich über das Wesen der Dichtung als Stiftung zu reden, wollen wir das Gemeinte anschaulich vom Dichter selbst vernehmen. Dazu sei eine Stelle aus Hölderlins »Empedokles« gewählt. Diese Dichtung ist Bruchstück geblieben. Wir besitzen mehrere Stufen ihrer Bearbeitung. Die Stelle, die wir anführen, stammt aus der II. Stufe, erste Fassung »Der Tod des Empedokles« (III, 78 f.). Die zwei Priesterinnen der Vesta, Panthea und Rhea, kommen im Garten des Empedokles zu Agrigent auf der Insel Sizilien, seiner Heimat, ins Gespräch über Empedokles, den Denker und Dichter.

Panthea: Ich sinn ihm nach — wie viel ist über ihn
 Mir noch zu sinnen? ach! und hab' ich ihn
 Gefasst, was ists? Er selbst zu seyn, das ist
 Das Leben und wir andern sind der Traum davon. —
 Sein Freund Pausanias hat auch von ihm
 Schon manches mir erzählt — der Jüngling sieht
 Ihn Tag vor Tag, und Jovis Adler ist
 Nicht stolzer, denn Pausanias — ich glaub' es wohl.

Rhea: Ich kann nicht tadeln, Liebe, was du sagst,
 Doch trauert meine Seele wunderbar
 Darüber, und ich möchte seyn, wie du,
 Und möcht' es wieder nicht. Seid ihr denn all
 Auf dieser Insel so? Wir haben auch
 An grossen Männern unsre Lust, und Einer
 Ist izt die Sonne der Athenerinnen,
 Sophokles! dem von allen Sterblichen
 Zuerst der Jungfrau herrlichste Natur
 Erschien und sich zu reinem Angedenken
 In seine Seele gab. — — — — —
 — — — jede wünscht sich, ein Gedanke

20

Des Herrlichen zu seyn, und möchte gern
 Die immerschöne Jugend, eh' sie welkt,
 Hinüber in des Dichters Seele retten,
 Und frägt und sinnet, welche von den Jungfern
 Der Stadt die zärtlichernste Heroide sei,
 Die seiner Seele vorgeschwebt, die er
 Antigonä genannt; und helle wirds
 Um unsre Stirne, wenn der Götterfreund
 Am heitern Festtag ins Theater tritt,
 Doch kummerlos ist unser Wohlgefallen,
 Und nie verliert das liebe Herz sich so
 In schmerzlich fortgerissner Huldigung. —

Sophokles, dem Dichter, glänzte erstmals auf die ›Natur‹, φύσις, das Seyn der athenischen Jungfrauen. Er hat dichtend dieses Wesen in den Entwurf gestellt und im gestalteten Vorbild dieses Wesen zum bleibenden Andenken gerettet, dieses Seyn für immer gestiftet. Aber die »Antigone« genannte Dichtung des Sophokles ist als Dichtung eine Stiftung des ganzen griechischen Daseins, denn die Dichtung als Entwurf (Verwurzelung und Rettung) des Seyns gründet das Dasein des Menschen auf der Erde vor dem Angesicht der Götter. Dichtung erwirkt als Stiftung den Grund der Möglichkeit dafür, daß der Mensch überhaupt auf der Erde zwischen ihr und den Göttern siedeln, d. h. geschichtlich werden, und das heißt ein Volk sein kann. Was der Mensch, auf solchem Grunde einmal angesiedelt, dann betreibt und errafft, mag ihm als Verdienst zugerechnet werden, aber sein eigentliches Seyn — überhaupt angesiedelt, im Boden ständig zu sein — dieses Wohnen ist in der Dichtung und durch sie gegründet, d. h. es ist »dichterisch«. Daher sagt Hölderlin in jenem Gedicht aus der sogenannten Wahnsinnszeit, das beginnt: »In lieblicher Bläue blühet mit dem / Metallenen Dache der Kirchthurm«, vom Seyn des Menschen dieses (VI, 25, V. 32 f.):

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet
Der Mensch auf dieser Erde.

Dem gemeinen Verstand ist sein handgreiflicher Alltag das Vorhandene, d. h. das Seiende, Wirkliche. Dichtung dagegen ist eben Gedichtetes, Erdichtetes, das Unwirkliche. Für den Wissenden aber und den wahrhaft Handelnden ist es umgekehrt. Die Dichtung als das Gestiftete ist das Wirkliche, und das sogenannte Wirkliche ist das fortgesetzt zerfallende Unwirkliche.

Jene geläufige und notwendig immer wieder sich breitmachende Verkehrung und Mißdeutung des Wesens der Dichtung hat aber ihren eigentlichen Grund nirgendwo sonst als in der Dichtung selbst, denn Dichtung ist sagendes Stiften. Die Sprache aber erkennt Hölderlin als »der Güter Gefährlichstes«¹. In ihr eröffnet sich dem Menschen erst das Seyn und rückt ihn so in die Seynsbedrohung überhaupt. Das ursprüngliche Sagen des Dichters ist als Stiften kein willkürliches Erfinden, sondern das Sichstellen unter die Gewitter der Götter, um ihre Winke, den Blitzstrahl, im Wort und der Wortwerdung aufzufangen und so das Wort mit seiner ganzen verborgenen Sprunggewalt ins Volk zu stellen.

Dieselbe Sprache kann jedoch — und darin liegt ihre andere Gefährlichkeit — als bloß Gesagtes liegen bleiben, zum bloßen Gerede sich entäußern und als Gefasel ihr Unwesen treiben. Das Dichten erscheint dann als Verfertigung von Sprachgebilden und nimmt sich aus wie das »unschuldigste aller Geschäfte«. So nennt Hölderlin das Dichten — bewußt diesen Anschein festhaltend — in einem Brief an die Mutter² (vgl. S. 34). Aber auf das Wesen gesehen, ist die Sprache an sich selbst die ursprünglichste Dichtung, und das in ihr Gedichtete im engeren Sinne — das, was wir im besonderen »Dichtung« nennen — ist die Ursprache eines Volkes, die dann als Prosa

¹ Bruchstück 13, IV, 246.

² Januar 1799, III, 377.

sich verbreitet und in der Verbreitung verflacht und Dichtung als abseitige Ausnahme erscheinen läßt.

Wenn wir hier dem Wesen und Ursprung der Sprache als der Urdichtung philosophisch noch weiter zurück nachsinnen dürften, müßten wir erkennen: Die Sprache selbst hat ihren Ursprung im Schweigen. Erst muß in diesem dergleichen wie ›Seyn‹ sich gesammelt haben, um dann als ›Welt‹ hinausgesprochen zu werden. Jenes vorweltliche Schweigen ist mächtiger als alle menschlichen Mächte. Kein Mensch für sich hat je Sprache erfunden, d. h. war für sich stark genug, die Gewalt jenes Schweigens zu brechen, es sei denn unter dem Zwang des Gottes. Wir Menschen werden immer schon in eine gesprochene und gesagte Rede hineingeworfen und können nur mehr noch schweigen im Rückzug aus dieser Rede, und selbst dieses gelingt selten. Sofern wir im Dasein stehen, sind wir selbst nur ein Gespräch und erfahren in ihm so etwas wie eine Welt. Vgl. S. 68:

Viel hat erfahren der Mensch.
 Der Himmlischen viele genannt,
 Seit ein Gespräch wir sind
 Und hören können voneinander.

(Bruchstück zu Versöhnender, der du . . . , IV, 343)

Schon die wenigen Stellen, die bis jetzt aus verschiedenen Gedichten Hölderlins angeführt wurden, bestätigen, daß er nicht nur ein Dichter, sondern der Dichter des Dichters ist, das Wesen der Dichtung selbst neu stiftet. Man könnte meinen, ein Dichter, der gleichsam ›über‹ das Dichten dichtet, sei ein Spätling, er gehöre in ein Zeitalter, dem alle schöpferische Unmittelbarkeit geschwunden ist, wo die krankhafte Reflexion sogar so weit in der Dichtung sich breit macht, daß diese nur noch vom Dichten dichtet und so ständig sich um sich selbst dreht. Eine solche Überlegung ist höchst modern. Aber alles Moderne ist immer schon veraltet, bevor es überhaupt auch nur an den Tag kommt.

In Wahrheit ist Hölderlin der Dichter des Dichters nicht, indem er nachträglich über sich reflektiert und sich sein Dichten zum Gegenstand seiner selbst macht, sondern weil er die Dichtung und damit sich selbst in ihr ursprüngliches Wesen zurückholt und dessen Macht zur Erfahrung bringt und neu stiftend es seiner Zeit wieder weit vorauswirft. Hölderlin dichtet den Dichter nicht aus Mangel an anderen würdigeren Gegenständen für sein Schaffen, sondern aus dem Überfluß der Notwendigkeit, vor allem anderen das Dasein erst wieder auf die Dichtung zu gründen. Er ist als Dichter des Dichters kein Spätling, sondern ein Frühling, und als ein solcher ist er immer noch zu weit voraus, er ist auch heute noch zu früh daran. Das jeweilige Heutige braust immer noch an ihm vorbei und beruhigt sich bei seiner Selbstgefälligkeit, in der bereits alles für entschieden gilt. Als dieser zu Frühe kommt dieser Dichter daher immer zu spät. Vgl. die Elegie »Brod und Wein«, Strophe VII (IV, 123 f.):

Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,
 Aber über dem Haupt droben in anderer Welt. 110
 Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,
 Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.
 Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäss sie zu fassen,
 Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.
 Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das Irrsaal
 Hilft, wie Schlummer und stark machet die Noth und die
Nacht,
 Biss dass Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen,
 Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind.
 Donnernd kommen sie drauf. Indessen dünket mir öfters
 Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu seyn, 120
 So zu harren und was zu thun indess und zu sagen,
 Weiss ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?
 Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
 Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

b) Hölderlin als Dichter des zukünftigen deutschen Seyns

Als dieser Dichter des Dichters hat Hölderlin eine einzigartige geschichtliche Stellung und Sendung. Wir begreifen diese, indem wir sagen: Er ist der Dichter der Deutschen. Aber Klopstock und Herder, Goethe und Schiller, Novalis und Kleist, Eichendorff und Mörike, Stefan George und Rilke sind doch auch deutsche Dichter, gehören auch zu den Deutschen. Doch so meinen wir es nicht. Dichter der Deutschen nicht als genitivus subiectivus, sondern als genitivus obiectivus: der Dichter, der die Deutschen erst dichtet. Aber haben die anderen nicht auch und in ihrer Weise vom deutschen Wesen gesungen und gesagt? Gewiß, — und doch ist Hölderlin im ausgezeichneten Sinne der Dichter, d. h. Stifter des deutschen Seyns, weil er dieses am weitesten entworfen, d. h. in die weiteste Zukunft hinaus- und vorausgeworfen hat. Diese zukünftigste Weite vermochte er aufzuschließen, weil er den Schlüssel heraufholte aus der Erfahrung der tiefsten Not des Zurückweichens und des Andrangs der Götter.

Es ist schön, wenn man heute auf das Vaterländische der Hölderlinschen Dichtung allenthalben hinweist und den Dichter so in Empfehlung bringt. Aber das ist es nicht. So genommen bleibt das Vaterländische nur ein besonderer Inhalt seiner Dichtung neben anderen. Es ist ferner richtig, wenn man betont, wie Hölderlin von einer zu ausschließlichen Verherrlichung des Griechentums und aus einer scheinbaren Schmähung des Deutschen zum Germanischen sich umgewendet habe. Aber auch das ist es nicht. Erst recht nicht, wenn man dabei glauben machen will, diese gewisse Abkehr vom Griechentum sei eine Hinwendung zum Christentum. Denn gerade jenes späte Gedicht, das überschrieben ist »Der Einzige« (IV, 186 ff. und 231 ff.), als welcher Christus gemeint ist, will sagen, daß Christus nicht der Einzige ist. Es gilt vielmehr, mit der längst begonnenen Flucht der Götter ernst zu machen und aus diesem Ernst ihr Kommen neu zu errahnen, an ihrem Wie-

derwerden mitzubauen und so die Erde und das Land umzuschaffen. Nicht um das Vaterländische als geeinzelten Inhalt geht es, sondern um die geschichtliche Wahrheit unseres Volkes, darum, welchen Stand es sich erobert in der großen Bedrängnis unseres Daseins, das es noch einmal mit den Göttern wagen soll, um so eine geschichtliche Welt zu schaffen.

Alle Gegenstellungen von Christentum und Heidentum und dergleichen denken hier zu kurz und vermögen das nicht einzuholen, was Hölderlin dichterisch als das Wesen der Deutschen diesen vorausgeworfen hat. Deshalb muß auch jeder Versuch, Hölderlins Dichtung im Klassizismus oder in der Romantik oder zwischen beiden unterzubringen, scheitern. Als der Dichter des Dichters ist Hölderlin der Dichter der künftigen Deutschen und als dieser einzig.

Deshalb besteht auch eine einzigartige Notwendigkeit, diesen Dichter und seine Dichtung zur Macht unseres geschichtlichen Daseins werden zu lassen. Es handelt sich um ganz anderes, als etwa den zu wenig Bekannten bekannter zu machen, den Verkannten zu retten oder unmittelbar politisch auszuwerten, lauter Dinge, die uns nach der vollzogenen Gleichschaltung der Geisteswissenschaften in den nächsten Jahren gewiß ausgiebig beschert werden.

Hölderlins Dichtung ist weder für jedermann noch für Ästheten. Hölderlin ist Kündler und Rufer für die, die es angeht, die selbst in eine Berufung als Bauleute am neuen Bau der Welt gestellt sind. Diese geschichtliche Welt kann nur werden, wenn ihr zuvor die Dichtung zu einer Macht ihres Wesens wird und diese Dichtung zur Härte und Bestimmtheit des denkerisch-fragenden Wissens sich gestaltet.

Aber noch sind wir ohne Dichtung. Doch das ist die geringere Not. Die größere liegt darin, daß wir statt Dichtung stellenweise eine gepflegte Literatur besitzen, daß man gute Romane schreiben und zuweilen ein gelungenes Gedicht aufsetzen kann und sogar inhaltlich zeitgemäße. Dieses gerade ist es, was uns vom Machtbereich der Dichtung aussperrt. Wir mei-

nen dann, wir hätten Dichtung und dergleichen ließe sich so haben wie etwa Kunstseide und ähnliches. Wir meinen, das mache sich mit der Zeit von selbst, ohne daß zuvor das Volk in die innerste Not seines Daseins sich zurückwage, um so erst den Raum und die Möglichkeit eines Widerklangs für seine Dichtung zu schaffen. Wir meinen, wir bekämen eines Tages echte Dichtung geliefert, ohne daß wir uns zuvor in die Schrecken und Verlassenheiten ausliefern, die das abendländische Dasein trotz Christentum und Kirchen umdrohen und ständig am Abgrund entlang stoßen.

Wir müssen in den Machtbereich der Hölderlinschen Dichtung vordringen, wenn auch nur, um uns dort erst dafür zu rüsten, der Dichtung als solcher — als wesentlicher Macht jeder großen geschichtlich geistigen Welt — die Bereitschaft zu erwirken.

Das bisher Gesagte mag genügen, um zu verdeutlichen, weshalb wir in der denkerisch-philosophischen Bemühung um die Ermächtigung der Macht des Wesens der Dichtung Hölderlin gewählt haben. Aber innerhalb des Bereichs dieser Wahl haben wir noch einmal gewählt: Wir haben uns auf die Hymnen der späten und größten Zeit beschränkt und sogleich mit der Auslegung des Gedichtes »Germanien« begonnen. Damit kommen wir nach der Besinnung auf das Allgemeine zur Kennzeichnung des Besonderen, und zwar in der Absicht, uns des Grundzuges der Bewegung unseres Auslegens wieder zu versichern.

§ 16. *Der Grundzug der auslegenden Bewegung im Ausgang von »Germanien«*

- a) Das Wesen der Grundstimmung. Das Denken und Sinnen des Mannes in »Germanien«
gestaltet in der Dichtung »Der Rhein«

Es galt, durch die Auslegung der ersten zweieinhalb Strophen von »Germanien« (V. 1–38) den, wie wir sagten, »metaphysi-

sehen Ort« zu bestimmen und zu gewinnen, von dem aus der Dichter seine Dichtung sagt. In dieser Aufgabe lag beschlossen die Entfaltung der Grundstimmung der Dichtung. Das Wesen der Grundstimmung müssen wir von aller psychologischen Mißdeutung, von jeder klügelnden Herabsetzung zu einem bloßen sogenannten Gefühl freihalten. Das Wesen der Grundstimmung umgrenzte sich uns positiv nach vier Hinsichten:

1. Die Grundstimmung entrückt uns an die Grenzen des Seienden und stellt uns in den Bezug zu den Göttern, es sei als Zukehr oder als Abkehr.

2. Die Grundstimmung rückt uns aus und in der Entrückung zugleich ein in die gewachsenen Bezüge zur Erde und Heimat. Die Grundstimmung ist immer entrückend und einrückend zumal. Als solche eröffnet sie

3. das Seiende im Ganzen als einen durchwalteten Bereich, als die Einheit einer Welt.

4. Die Grundstimmung überantwortet so unser Dasein dem Seyn, so daß es dieses übernehmen, gestalten und tragen muß.

Die entrückend-einrückende und eröffnend-überantwortende Grundstimmung stimmt den sagenden Entwurf des Dichters, und dieses so gestimmte Sagen bestimmt wieder die geschehene Ausgesetztheit des Daseins inmitten des Seienden.

Wir haben das Gedicht »Germanien« als Mitte der späten Hymnendichtung angesetzt und alles aus dieser Zeit darauf zu geordnet. Die Grundstimmung dieser Dichtung ist: die *heilig trauernde, aber bereite Bedrängnis*. Trauer — wir faßten sie als die hellsichtige Überlegenheit der einfachen Güte eines großen Schmerzes. ›Heilig‹ ist sie, d. h. im Hölderlinschen Sinne: rein uneigennützig. Sie verhärtet sich nicht zur Verzweiflung, sie verliert sich nicht in ein haltloses Nur-Nachhängen dem Entschwundenen. Die heilige Trauer ist eine sich öffnende Bedrängnis, sie stellt sich den entflohenen Göttern, bewahrt ihre Flucht und erharrt die Kommenden. Die Bedrängnis ist gegründet in einer Bereitschaft, das Kommende als Wahrheit der Erde und der Heimat zu empfangen.

So beginnt die dritte Strophe von »Germanien« (IV, 182, V. 33 ff.):

Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
 Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
 Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind
 Weitoffen um prophetische Berge,
 Dass schauen mag bis in den Orient
 Der Mann und ihn von dort der Wandlungen viele bewegen.

An dieser Stelle (V. 38) haben wir die Auslegung des Gedichtes unterbrochen. Wir haben den Standort des Mannes erreicht, — es ist der Dichter selbst, den da der Wandlungen viele bewegen. Es galt, vor der Weiterführung der Auslegung dieses Gedichtes das Sinnen und Denken des Mannes deutlicher zu erfahren, ins Wissen zu heben, *was und wie dieser Mann denkt*, der die Flucht der alten und den Andrang der kommenden Götter erfährt.

Von diesem Denken dieses Mannes sagt, besser: dieses Denken selbst gestaltet sagend das Gedicht »Der Rhein«, das schon dem Titel nach einen unmittelbaren Zusammenhang mit »Germanien« bekundet. Aber nicht so freilich, als würde da nur ein Besonderes, ein Fluß im deutschen Lande, landschaftlich-poetisch beschrieben. »Der Rhein« — dieses Gedicht gehört zu den »Stromdichtungen« Hölderlins. Die Ströme sind die »heimatlichen Wasser« (Germanien, V. 4), mit deren Strömen »Des Herzens Liebe klagt« (V. 5). Die Ströme schaffen Bahn und Grenze auf der ursprünglich pfadlosen Erde. Seit der Flucht der Götter ist die Erde weglos. Weder der Mensch kann den Weg finden, noch zeigen ihn unmittelbar die Götter. Aber im rauschenden, seiner selbst sicheren Zug des Stromes erfüllt sich ein Geschick, erwirkt sich Land und Erde Grenze und Gestalt, wird Heimat den Menschen und damit die Wahrheit dem Volke. Kein Zufall, daß ein Gedicht, das überschrieben ist »Stimme des Volks« und das wir in zweifacher Fassung

haben, in seinem Beginn den Stromgedanken aufnimmt (IV, 139 und 142, die ersten Strophen sind gleich):

Du seiest Gottes Stimme, so glaubt ich sonst,
In heilger Jugend; ja und ich sag es noch!
Um unsre Weisheit unbekümmert
Rauschen die Ströme doch auch, und dennoch

Wer liebt sie nicht? und immer bewegen sie
Das Herz mir, hör ich ferne die Schwindenden
Die Ahnungsvollen, meine Bahn nicht
Aber gewisser ins Meer hin eilen.

Denn selbstvergessen, allzubereit den Wunsch
Der Götter zu erfüllen, ergreift zu gern 10
Was sterblich ist und einmal offenen
Auges auf eigenem Pfad wandelt,

Ins All zurück die kürzeste Bahn, so stürzt
Der Strom hinab, er suchet die Ruh, es reißt
Es ziehet wider Willen ihn von
Klippe zu Klippe den Steuerlosen

Das wunderbare Sehnen dem Abgrund zu,
Und kaum der Erd' entstiegen, desselben Tags
Kehrt weinend zum Geburtsort schon aus
Purpurner Höhe die Wolke wieder. 20

b) Das Denken der Halbgötter

Warum wurde aber aus den Stromdichtungen Hölderlins gerade »Der Rhein« gewählt? Der Beginn der Strophe X dieses Gedichtes sagt den Grund: »Halbgötter denk' ich jezt« (IV, 176, V. 135). Mit diesem Wort treffen wir auf die Angel, in der sich das ganze Gedicht dreht. Es galt daher, vor der Auslegung im einzelnen vorgreifend zu verdeutlichen, was der Dichter meint und will, wenn er sagt: »Halbgötter denk' ich

jezt«. Dieses Denken beginnt nicht etwa mit Strophe X, sondern hier ist nur ein Ruhepunkt des Denkens, das das Dichten des ganzen Gedichtes ausmacht. Wir verschafften uns Klarheit durch die Beantwortung von vier Fragen und einer Vorfrage.

Vorfrage: Was ist das überhaupt für ein Denken? Offenbar ein Denken des Dichters, ein ursprünglich entwerfendes Stiften. Halbgötter werden da nicht frei ausgedacht, sie werden auch nicht als irgendwo vorhanden aufgefunden und dann nach ihren Eigenschaften bedacht. Ihr Wesen wird dichtend entworfen, eröffnet und gesagt. In solchem Sagen bekundet sich die ursprüngliche Zugehörigkeit und gleiche Not des denkenden Dichters und des dichtenden Denkers.

1. Frage: In welchem Bereich bewegt sich da das Denken des Dichters? »Halbgötter« — das sind, könnten wir sagen, ›Zwischenwesen‹ zwischen den Menschen und Göttern. Aber von diesen beiden Grenzen her kann ihr Wesen gerade nicht errechnet werden, denn die Götter sind geflohen, wer der Mensch ist, wissen wir nicht. Im Fragen, wer der Mensch sei, fragen wir jedoch über ihn hinaus und denken so notwendig den Übermenschen. Im Fragen nach den Göttern fällt dieses jederzeit unter sie herab, da denken wir Untergötter. Der Übermensch und die Untergötter sind dasselbe. Auf dieses Eine stößt das wahrhaft entscheidende Fragen. Es ist entscheidend, weil es allererst die maßgebende Scheidung zwischen den Menschen und den Göttern schafft, den Bruch eröffnet. Halbgötter denken heißt: aus der ursprünglichen Mitte auf die Erde zu und auf die Götter hin denken.

2. Frage: Wodurch ist dieses Denken der Halbgötter veranlaßt und genötigt? Der Dichter hat seinen Standort an der Grenze der Heimat. Von da geht sein Sinn in die Ferne, und aus dieser Fortwendung wird er unvermutet zurückgerufen auf die heimatliche Erde. Die Not dieser erzeugt Art und Richtung seines Denkens, das einzig dem gilt, die Wahrheit des Volkes zu finden. Erde wird Erde und Landschaft wird Landschaft erst im Gedicht.

3. Frage: In welcher Hinsicht werden die Halbgötter gedacht? Hinsichtlich ihres Seyns, und das ist das »Schiksaal«. »Schiksaal« ist daher das Grundwort dieser Dichtung und begegnet vielfach an entscheidenden Stellen. Gemäß der Wesensfülle, die das Wort umschließt, ist es vieldeutig. Die Auslegung soll uns hier deutlicher sehen lassen. Ein Grundzug des Seyns im Sinne von Schicksal ist das Leiden in der Bedeutung des schöpferischen Leidens als des Ursprungs aller großen Leidenschaft.

4. Frage: Welche Grundstimmung waltet in diesem Denken des Dichters? Es ergab sich: Es ist dieselbe wie in »Germanien«, aber dichterisch dieselbe, d. h. in ursprünglich neuer Gestaltung, nicht in äußerlicher Übertragung. Indem der Dichter »Halbgötter denkt«, denkt er »Ein Schiksaal« (V. 11), eines nicht als Einzelnes, als gesonderten Fall, sondern eines als Einziges, in seiner Einzigkeit, und damit gerade trifft er das Wesen.

Wir sind unter der langen Herrschaft einer ganz bestimmten »Logik« gewohnt zu meinen, das Wesen sei überall das »Allgemeine«, die Regel und das Gesetz. Es gehört zu den Verwirrungen des 19. Jahrhunderts, daß man meinte, die Geschichtswissenschaft, der doch als Gegenstand der einmalige Verlauf der Geschichte vorgegeben ist, müßte, um eine rechte Wissenschaft zu werden, d. h. so wie Mathematik und Naturwissenschaft, das Allgemeine und das Gesetzmäßige suchen. Ganz in dieser Richtung denkt z. B. Spengler, denken alle »Morphologien« und »Typologien« der Geschichte. Gegenstand des geschichtlichen Wissens ist weder das Einzelne als Vereinzeltetes noch das Allgemeine und die Regel, sondern das Einzelne als Einziges. Die Einzigkeit ist das Wesen des Großen, aber auch das Unwesen des Niedrigen und Verfallenen. Einzigkeit ist die Gestalt und Gegenständlichkeit des Wesens der Geschichte. Einzigkeit erfahren und sie erfragen ist in sich selbst eine ganz einzige Haltung des Wissens. Die Art des Zusammen des Einziges, sein Weltcharakter, ist die Einsamkeit.

Sie schließt nicht ab und aus, sondern trägt hinaus in jene ursprüngliche Einheit, die keine Gemeinschaft je erreicht. Allzu sehr denken wir noch alle Geschichte in den Kategorien der Naturwissenschaften, insbesondere der Biologie, und der von da bestimmten Soziologie.

Daß die Einzelheit des Einzelnen durch die Gemeinschaft gebrochen und anders gegründet wird, tut not. Aber die Gemeinschaft sowohl wie die Einzelnen verbleiben im Irrtum, wenn sie nicht die Einzigkeit als ihre Wahrheit suchen und darin ihren Willen festmachen. Die Einzigkeit des geschichtlichen Daseins ist das Schicksal. Solches denkt der Dichter in seinem Gedicht »Der Rhein«.

Diese Vorzeichnung der Grundrichtung des dichterischen Sagens muß sich jetzt erfüllen und bestimmen durch die Auslegung im einzelnen.

§ 17. Die Auslegung im einzelnen. Der Rheinstrom als Halbgott

- a) Strophé I: Bezug auf Dionysos. Das Alpengebirge.
Strophe II: Der Rheinstrom in seinem Ursprung

Es gilt, den unmittelbaren Anschluß an das in der vorangegangenen Stunde Erörterte zu gewinnen. Der Einzelauslegung wurde die Angabe der Gliederung des Gedichtes »Der Rhein« vorausgeschickt. Wir nahmen sie fünffach: 1. Strophe I, 2. Strophen II bis IX, 3. Strophen X bis XIII, 4. Strophe XIV, 5. Strophe XV.

Die Auslegung der ersten Strophe ist durchgeführt. Erstens: »Epheu« – »das bacchantische Laub« nennt es der Dichter (Stutgard, IV, 116, V. 52). Hinweis auf Dionysos im ersten Vers; der letzte, »uralte Verwirrung«, erinnert an dasselbe. Dieser Bezug auf den rasenden, maskenhaften Halbgott, dem

der Tod Leben und das Leben Tod ist, umschließt die ganze Dichtung. Zweitens: die Deutung des »Alpengebirgs« (V. 4): keine ausmalende Landschaftsschilderung, sondern das aufwogende treppenweise Niedersteigen, die Burg der Götter, die ins Licht hinaufragenden Gipfel, die tief in ihrem Schoße die dunklen Felsenklüfte bergen.

II bis XIII ist das entscheidende Stück, von dessen Auslegung das Verständnis des Ganzen abhängt. Strophe II denkt den Strom im Ursprung. »Ursprung« (V. 94) — eine Wesensbestimmung des Seyns als Schicksal. Die drei Weisen, wie die Götter, die Menschen, der Dichter den Ursprung vernehmen und zu ihm stehen: Die Götter lassen den in den Fesseln Rasenden springen, und im Springenlassen überlassen sie ihn diesem Ursprung und der in ihm sich fortwälzenden Bestimmung. Die Menschen vermögen dieses Toben und Rasen nicht anzuhören, sie fliehen. Seyn als Schicksal ist das Unheimliche, das Übergroße, was allem Kleinen und Berechnenden jederzeit lästig bleibt.

Der Dichter allein vermag es, jenes Hören zu vollziehen, das beim Ursprung aushält, aushaltend das Wesen desselben aus hört und das Gehörte in das Bleibende des dichterischen Wortes birgt. Aber dieses dem Ursprung standhaltende Hören denkt dichtend den Ursprung nicht nur in seinem Entspringen, sondern zugleich als einen Entsprungenen. Deshalb wird in der dritten Strophe die ganze Stromrichtung des entsprungenen Stromes vorblickend überschaut und Wesentliches, für das jetzt zu stiftende Seyn der Halbgötter Wesentliches, erblickt.

b) Strophe III. Die Halbgötter als die Blindesten.
Der Fehl der Halbgötter

Die Richtungsgestalt des Stromes — vom Ursprung her nach Osten, dem Land der Griechen zu gerichtet — wird plötzlich umgebrochen nach Norden, dem deutschen Lande zu, wie Höl-

derlin in einem anderen Stromgedicht, »Der Ister« (die untere Donau), sagt (IV, 221, V. 48 f.):

Der Rhein ist seitwärts
Hinweggegangen.

Mit dieser Abdrängung aus der ursprünglichen Richtung kommt so etwas wie ein Gegenwille in den Strom, mit dem er fertig werden muß. »Doch unverständlich ist / Das Wünschen vor dem Schiksaal.« (V. 38 f.) Das heißt: bloßes Wünschen verschließt sich vor solchem Seyn. Bloßes Wünschen bringt es vielleicht zum Eigensinn, aber nicht zum Willen, worin allein ein Gegenwille begriffen und ergriffen wird.

»Die Blindesten aber / Sind Göttersöhne.« (V. 40 f.) Diese Verse sind nicht Fortsetzung und Ergänzung des eben Gesagten, als seien die Göttersöhne die, die am meisten nur wünschen. Das »aber« in V. 40 bringt einen Gegensatz zum Vorigen. Die Göttersöhne sind zwar noch blinder vor dem Schicksal als die nur in der Leere des Wünschens Taumelnden. Aber die Blindesten sind sie nicht aus Mangel, sondern aus dem Übermaß des Wollens. Sie wissen nicht wohin, weil ihr Überwille sich nicht unmittelbar messen läßt am Vorhandenen. Was sie wollen, kann durch das Vorhandene nie bestätigt werden, dieses Vorhandene spricht immer gegen sie. Die gewöhnlichen Menschen kennen sich aus in der Alltäglichkeit ihres Tuns und Lassens. Desgleichen wurde dem Tier die es ständig überspielende Sicherheit seines Benehmens im Instinkt. Aber den Halbgöttern, den Blindesten, ist jener Fehl in die unerfahrene Seele gegeben.

Wir fragten: Was heißt hier »Fehl« (V. 44)? Zur Aufhellung nahmen wir Bezug auf die beiden letzten Strophen des Gedichtes »Dichterberuf« (IV, 147):

Noch ists auch gut, zu wise zu seyn. Ihn kennt
Der Dank. Doch nicht behält er es leicht allein,
Und gern gesellt, damit verstehn sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter.

Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann
 Einsam vor Gott, es schüzet die Einfalt ihn,
 Und keiner Waffen braucht's und keiner
 Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.

Allerdings, diese Stelle scheint noch dunkler zu sein. v. Hel-
 lingrath versteht hier »Fehl« unter Berufung auf einen Ent-
 wurf zu dieser Stelle als ›Fehlen‹ im Sinne des Nichtdaseins,
 der ›Abwesenheit‹. Wir behaupten, diese Auslegung sei un-
 richtig und unmöglich zugleich. Das gilt es zu zeigen. (Vgl.
 S. 209 ff.)

Es wurde bereits (S. 212) auf die Stelle in »Dichterberuf«
 hingewiesen, wo gesagt ist (IV, 146 f., V, 45 ff.):

Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon,
 Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht,
 Die Gütigen, zur Lust danklos ein
 Schlaues Geschlecht und zu kennen wähnt es,

Wenn ihnen der Erhabne den Aker baut,
 Das Tagslicht und den Donnerer, und es späht
 Das Sehrohr wohl sie all und zählt und
 Nennet mit Nahmen des Himmels Sterne.

50

Dieses Wissen beruht auf Schlaueit und Berechnung. Es ist
 nur findig und findet nur etwas und solches, was ihm nützt
 und das eigene Gemächte befördert. Es macht sich breit als
 das Wissen, das dann, wenn es wissen will, seine Zuflucht zu
 Maßstab und Zahlen nimmt, zu Maschinen und Apparaten,
 die es zwischen sich und die Dinge schiebt, aber trotz Sehrohr
 und den raffiniertesten Mechanismen des Fernsehens am Ende
 nichts sieht als wieder nur seine eigene Schläue, vor der es auf
 dem Bauche liegt. Die Narretei dieses Wissens bleibt trotz
 aller Erfolge eine Ohnmacht, trotz der hündischen Bestaunung
 dessen, was jeden Tag ein Niedagewesenes sein soll, ein Wahn.

... denn es gilt ein anders,
 Zu Sorg' und Dienst den Dichtenden anvertraut!

(Dichterberuf, IV, 145, V, 12 f.)

Vgl. »Die Titanen« (IV, 210, V. 62 ff.):

Ihr fühlet aber
 Auch andere Art.
 Denn unter dem Maasse
 Des Rohen brauchet es auch
 Damit das Reine sich kenne.

In diesem anderen, d. h. der Art und den Maßstäben nach verschiedenen Wissen und Sagen muß der Dichter ausharren, »Furchtlos« (Dichterberuf, V. 61) und »Einsam« (V. 62) vor dem Gott. Es bedarf da keiner Listen und Waffen. Der einzige Schutz ist ihm die Einfalt, das will sagen: die Überlegenheit gegen das nur zuströmende Vielerlei, die einfache Sicherheit im Innehalten der einen Richtung der immer übermäßigen Berufung. Dieses Nichtweichen aus dem einfachen Nichtanderskönnen ist es, aber solche Einfalt ist freilich das Schwerste. »Doch nicht behält er es leicht allein,« (V. 58) Der Dichter bleibt in der Sicherheit dieser Einfalt, solange sein Sagen, und das heißt immer auch und notwendig Treffen und Verfehlen, aus dem Übermaß der göttlichen Bestimmung kommt (»so er es muss«, V. 61) — »so lange, bis Gottes Fehl hilft« (V. 64). Zu betonen ist nicht: Gottes *Fehl*, sondern *Gottes* Fehl. Das will sagen: so weit, als der Fehl ein Fehl des Gottes ist. Damit ist deutlich, was hier »Gottes Fehl« meint. Nicht Abwesenheit des Gottes, sondern Anwesenheit — das Nichtaussetzen der vom Gott verhängten Bestimmung. Diese ist in der Übernahme immer Fehl und Verfehlung, nicht aus Schwäche, sondern aus dem Tragenmüssen des Übermächtigen. Aber eben »bis«, d. h. so weit, als der Fehl ein vom Gott her kommender ist, besteht die Treue zur Berufung, auch wenn sie im Werk scheitert.

... Vieles aber ist
 Zu behalten. Und Noth die Treue.

(Reif sind, in Feuer getaucht . . . , IV, 71, V. 13 f.)

Die Stelle meint genau das Gegenteil von dem, was v. Hellingrath lesen will. Nach seiner Auslegung ergäbe sich aus den Versen 61 bis 64 das Ungereimte: Der Mann, der Dichter, ist furchtlos »Einsam vor Gott«, solange der Gott abwesend ist. Aber — möchte man erwidern — ist unsere Deutung nicht höchst befremdlich? Vor allem, die Stelle aus dem Entwurf, die v. Hellingrath anführt (IV, 332), sagt doch eindeutig das Gegenteil dessen, was wir in der endgültigen Fassung finden wollen: »so lange der Gott nicht fehlet«, und zwar: »so lange der Gott uns nah bleibt«. Das steht unbestreitbar klar im Entwurf. Und dennoch: Wir wissen aus Früherem (S. 53 f.) und werden es alsbald noch einmal deutlich sehen, wie weit abstehend voneinander, ja sogar gegensätzlich bei Hölderlin Entwurf und endgültige Prägung sind. Der Entwurf ist oft nur ein Hinweis und das Endgültige dann hinausgehoben in das Dichterische, und das ist immer das Befremdliche. Vgl. den Willen dazu in der Umarbeitung des Gedichtes »Der blinde Sänger« (IV, 57 ff.) zu »Chiron« (IV, 65 ff.). Weder das Befremdliche noch die Berufung auf die Stelle im Entwurf können Einwände sein gegen unsere Deutung, ganz im Gegenteil.

Wir kehren zu unserer Dichtung »Der Rhein« zurück. Sie sagt vom »Fehl« (V. 44), der den Halbgöttern in die unerfahrene Seele »gegeben«. v. Hellingraths Auslegung des Wortes im Sinne von »Abwesenheit« gäbe hier gar keinen Sinn. Zugleich bestätigt jetzt diese Stelle: Der Fehl ist für die Halbgötter ein göttlicher, nicht ein Fehler, den sie machen und begehen, sondern die Mitgift ihres Ursprungs, d. h. *Gottes Fehl*.

So sagt die dritte Strophe von der Abknickung der Bahn, des anfänglichen Wollens der Halbgötter. Dieses ist kein bloßes ungebrochenes Sichverströmen in einem ungebrochenen Eigenwillen, sondern gerade die Gebrochenheit schafft Widerstand, die Möglichkeit des Fehls, die Notwendigkeit seiner Bewältigung im Erleiden und Austragen des Ursprungs.

Die Strophe gibt den Vorblick auf die Wesensmomente des Schicksals als des Seyns der Halbgötter. Solches Seyn bleibt

der Verständigkeit des Alltagsdenkens unzugänglich. Dieses will alles auf einem Nenner haben. Wo überhaupt Fessel und Bruch, da sieht es alsbald nur den Mangel. Aber dem schicksalhaften Seyn ist das Vorzug und Bedingung seiner Größe.

c) Er-leiden des Seyns durch den Einbruch
eines Gegenwillens

Die dritte Strophe ist das Vorspiel im dichterischen Denken der Halbgötter. Das eigentliche Spiel beginnt mit Strophe IV und erstreckt sich bis Strophe IX einschließlich. Scharf abgesetzt und sogleich das Entscheidende fassend beginnt die vierte Strophe (IV, 173):

Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch
Der Gesang kaum darf es enthüllen.

Das »Reinent sprungene« ist ein Rätsel in seinem Ursprung, aber eben deshalb in seinem ganzen Seyn, als welches dann das Entsprungene ist. Die Weite des Geheimnisses erstreckt sich auch auf das Entsprungene, nicht auf das für sich genommene »woher«, das wir nicht anderswoher errechnen können. Geheimnis ist das »Reinent sprungene«. Erst in diesem selbst ist je auch der Ursprung voll als Ursprung. Dieser wird nicht als ein für sich stehender Beginn verlassen und zurückgelassen; was der Strom in seinem Strömen verströmt, an jeder Stelle seines Strömens ist, das ist der Ursprung.

... und wie die Quelle dem Strome folgt,
Wohin er denkt,

(Der blinde Sänger, IV, 58, V. 34 f.)

Deshalb ist auch die Bruchstelle kein einzelner Ort, kein alsbald wieder erledigtes Vorkommnis einer bloßen Abänderung der äußeren Stromrichtung, sondern der Einbruch eines Gegenwillens gegen den ursprünglichen Stromwillen. Erst an diesem Gegenwillen kommt der Ursprung in die Not und da-

mit zu sich selbst. Wäre nicht der Gegenwille, der den Eigenwillen in sich aufbäumen und in sich ständig zurückströmen machte, dann bliebe es bei einem bloßen Ausströmen, Auslaufen der Quelle und dem Fortlaufen von ihr. Erst indem der entsprungene Ursprung sich bahnen muß am Widerstand, wird das Sein des Stromes ein Schicksal, ein Leiden im Sinne des Erleidens. Dieses aber meint nicht das bloße passive Getroffenwerden von anderem, sondern Er-leiden als *im Leiden erst das Seyn erstreiten und schaffen*. Das Seyn als Schicksal hat den Ursprung nicht im Rücken als ein einmal Verhängtes, Zugewiesenes, als bloß unabänderliches ›Los‹, als Bestimmung, die einfach ab- und über das Folgende wegrollt, sondern das Überstehen des Bruchs und das Zurückwollen aus diesem in den Ursprung kennzeichnen das Seyn als Schicksal. All dieses aber gehört mit in das Geheimnis des Reinent sprungenen. Das Geheimnis dieses Seyns gilt es zu enthüllen.

Wer das Rätsel als das sogenannte Unfaßliche nur in das ›Irrationale‹ abschiebt, löst es nicht nur nicht auf, er faßt und nimmt es auch nicht als Rätsel. Zwar entsteht mit solchem Wegschieben der Schein eines Nichtantastens, einer Ehrfurcht vor dem Geheimnis, in Wahrheit aber ist das Gleichgültigkeit, die das Geheimnis gemein macht und zugänglich dem zuchtlosen Rätselraten und der Beliebigkeit des herzugelaufenen Meinens. Demgegenüber wird es Auftrag des Gesanges — der Dichtung —, das Reinent sprungene zu enthüllen. Ist das Dichten groß und echt, dann wird es dabei notwendig scheitern. Es kommt aber so gerade dahin, in der höchsten Leidenschaft des strengsten Sagenwollens hart auf das Unsagbare zu stoßen. Es bleibt ihm nur vergönnt, das Reinent sprungene in seiner Unverborgenheit »kaum« (V. 47) zu fassen, zur Not nur und aus der Not. Doch dies ist der Grund, weshalb gerade die Dichtung diese Enthüllung erwirken muß, so zwar, daß diese Enthüllung ihr erster und letzter Auftrag wird.

Weshalb kann aber nur der Gesang dieses Seyn der Halbgötter enthüllen?

§ 18. *Zwischenbetrachtung zur Metaphysik der Dichtung*

Wir haben zunächst die Einzelauslegung der Strophe III zum Abschluß gebracht. Es galt die rechte Deutung des Wortes »Fehl«. Vgl. »Der Abschied« (IV, 30, V. 9):

Aber anderen Fehl denket der Weltsinn sich

»Fehl« heißt nicht ›Fehlen‹ im Sinne der Abwesenheit, Fehl heißt auch nicht ›Fehler‹ im Sinne des bloßen Mangels und Makels. Fehl meint Ver-fehlen. Darin liegt ein Treffenwollen und damit die vorgreifende Bindung an das Zielgebende. Aber dieses Ver-fehlen ist kein Nichterreichen im Sinne des Nicht-hin-kommens, des Zurückbleibens vor dem Ziel, sondern das Verfehlen im Sinne des Über-schießens, des Über-Dranges, und zwar nicht einmalig, sondern als Haltung. Der Fehl — das Verfehlen aus Überfülle und Über-Maß, das von den Göttern her die Halbgötter überfällt. Daher kann der Fehl genannt werden: Gottes Fehl, die überschießende Verfehlung aus dem Übermaß der von den Göttern übertragenen Bestimmung. Dieser Sinn des Wortes »Fehl« ließ sich nicht nur dartin aus anderen Gedichten, er wird sich vor allem aus dem Ganzen unseres Gedichtes »Der Rhein« belegen.

Allerdings — wenn wir an dieses Ganze verweisen, dann ist das wie der Versuch, Dunkles durch noch Dunkleres aufzuhellen. Denn einen wahrhaften Eingang in den Machtbereich dieser Dichtung wirklich zu leisten, daran möchten wir immer wieder verzweifeln. Wir müssen es sogar. Wären die Gründe des Scheiterns nur äußere, unser Unvermögen und die mangelnde Zurüstung auf der einen und die Undurchsichtigkeit und Verschlungenheit des Gehalts des Gedichtes auf der anderen Seite, dann könnten diese eines Tages leicht durch andere behoben werden. Aber der Grund des Scheiterns ist ein wesentlicher, der, daß es sich nicht um das Gedicht, sondern die Dichtung handelt, daß wir den metaphysischen Ort dieser Dichtung nicht kennen, daß aber diese Dichtung den neuen

Raum für die Dichtung eröffnen will im Ganzen des Seins und damit erst die Möglichkeit des Wo und des Dort, an dem Dichtung geschieht, gesagt und gehört wird.

Nicht daß wir fortgesetzt nur falsch greifen und es nicht erreichen, sondern daß wir im vorhinein irrig zur Dichtung stehen, ja überhaupt nicht stehen, sondern *irren*, das hindert uns sogar daran, auch nur das Scheitern recht zu deuten. Das Echtteste ist daher in der Tat immer noch das Verzweifelnwollen an der Möglichkeit des Zuganges, denn so bewahren wir Abstand und Entfernung und verfallen nicht dem Schein der wahren Nähe. Die Nähe zu Werk und Macht und Göttern besteht nicht in der Vertrautheit, Vertraulichkeit und Zudringlichkeit. Die Größe der Nähe bemißt sich nicht nach der Kleinheit des Abstandes, sondern nach der Weite der Ferne und der reinen Durchsichtigkeit dieser Weite. Nur was wir in eine solche Ferne loslassen können, bringen wir zum Stehen. Daß wir dieses Loslassenkönnen so selten vermögen, das macht es, daß wir so wenig behalten und das meiste nur in einer ständigen Wechselwirtschaft taumelt.

Indem die Dichtung »Der Rhein« das Seyn der Halbgötter ›denkt‹, dichterisch stiftet, dichtet sie denkerisch das Wesen der Dichtung. Sofern aber das Seyn der Halbgötter Schicksal ist, muß das Schicksalhafte auch das Seyn der Dichtung und des Dichters bestimmen.

Wenn das Wesen der Dichtung sich uns anfänglich umgrenzte als Stiftung des Seyns, dann wird das volle Wesen der Dichtung und des in ihr Gestifteten sich erst eröffnen in der Offenbarung des Seyns des Stiftens, d. h. in der Ergründung des Grundes des Seyns der Dichtung. Solches Seyn jedoch, das selbst als seynstiftendes west, kann nur im Wesen des Seins im Ganzen gründen. Zum Wesen des Seyns als solchen aber gehört der stiftende Rückwurf seiner auf sich selbst. Das Seyn läßt Dichtung entspringen, um ursprünglich in ihr sich zu finden und so in ihr sich verschließend als Geheimnis sich zu eröffnen.

In dieser Dichtung des Seyns der Halbgötter, d. h. der Mitte des Seyns zwischen den Göttern und den Menschen, muß sich uns das Seyn im Ganzen enthüllen.

DRITTES KAPITEL

Das Reinent sprungene als Streit in der Mitte des Seyns

§ 19. *Strophe IV. Das Rätsel des Reinent sprungenen und der Ursprung der Dichtung*

IV Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch
Der Gesang kaum darf es enthüllen. Denn
Wie du anfiengst, wirst du bleiben,
So viel auch wirket die Noth
Und die Zucht, das meiste nemlich 50
Vermag die Geburt,
Und der Lichtstral, der
Dem Neugebornen begegnet.
Wo aber ist einer,
Um frei zu bleiben
Sein Leben lang, und des Herzens Wunsch
Allein zu erfüllen, so
Aus günstigen Höhn, wie der Rhein.
Und so aus heiligem Schoose
Glücklich geboren, wie jener? 60

Unsere Auslegung hält beim Beginn der vierten Strophe. »Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch / Der Gesang kaum darf es enthüllen.« Schon der Wortklang dieser zwei Verse ist ein Ungewöhnliches an Sprachgestaltung. »Ein Räthsel« – wie dieses Wort nach dem Vorigen hochspringt – »ist Reinent sprungenes« – wie in diesem einen Wort alles Vorige zusammenschießt. »Auch« – wie dieses nackt am Ende des Verses hinaussteht ins Offene. »Der Gesang kaum« – wie sich das

verschwistert und ansteigt — »darf es enthüllen« — wie das fällt und verebbt in der Ruhe der Bescheidung. Aber so ist jeder Vers Hölderlins, wenn wir nicht Klangmalerei suchen, sondern ihn aus der Fülle seiner Wahrheit hören, wo Klang und Sinn noch nicht zertrennt sind.

So wie der Beginn der zehnten Strophe, »Halbgötter denk' ich jetzt«, mitten im Sagen dessen Vorhaben und Anspruch ins Helle rückt, so spricht der Beginn der vierten Strophe den ganzen Raum dieser Dichtung aus. Daher ist sogleich alle weitere Bemühung um diese Dichtung überflüssig, wenn wir nicht die Anstrengung wagen, von der jetzt erreichten Stelle aus durch eine vorgreifende Auslegung die Blickbahn auf das Ganze zu sichern. Als äußere Hilfe gab ich im voraus ein inneres Gefüge von wenigen Sätzen (S. 237 f.). Sie sollen die folgende Auslegung leiten und in ihr sich die Fülle suchen.

»Ein Räthsel ist Reinentsprungenes. Auch / Der Gesang kaum darf es enthüllen.« (V. 46 f.) Ein Vierfaches wird hier genannt und in einen inneren Bezug gefügt: 1. Reinentsprungenes; 2. dieses als Geheimnis; 3. der Gesang, d. h. die Dichtung; 4. diese als das Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses des Reinentsprungenen. Das ist ein Hinweis darauf, daß sich in diese Dichtung, die vom »Strom« handelt, zugleich das Sagen von der Dichtung selbst verschlingt. Wir entwickeln die dichterische Wahrheit der beiden Verse, indem wir anhand der genannten vier Punkte unsere Auslegung durchführen.

- a) Die bestimmenden Mächte von Ursprung und
Entsprungensein und ihre Feindseligkeit
im Wesen des Reinentsprungenen

Wichtig ist, daß wir von Anfang an den vollen Begriff des Reinentsprungenen festhalten. Er begreift in Eines zusammen: 1. den Ursprung als solchen, d. h. jenes, woher das Entspringende entspringt, 2. das Entsprungene selbst, wie es als das

Entsprungene *ist*. Im Reinent sprungenen müssen der Ursprung sowohl wie das Entsprungensein sich in der Ungetrübtheit ihrer bestimmenden Mächte entfalten. Sofern diese aber ihrem Wesen nach in sich gegen sich in den Widerstreit treten, muß dieser als reiner zur höchsten Feindseligkeit sich entfalten. Weil aber Feindseligkeit als Seligkeit die *Einheit* eines Seyns ausmacht, muß auch diese Einheit die *höchste Reinheit* gewinnen, besser: behalten.

Daß zum Reinent sprungenen Ursprung als solcher und Entsprungensein gehört, läßt sich aus unserer Dichtung leicht darthun, sowohl aus dem, was der jetzt behandelten Stelle vorangeht, als auch aus dem, was ihr folgt. Vorangehen außer der Einleitungsstrophe I die zweite und dritte Strophe. Die zweite handelt vom Ursprung als solchem; genannt sind da die »Eltern« (V. 27), und zwar die Mutter Erde und der Donnerer (Zeus). Es folgt in der dritten Strophe das Sagen vom Strom als dem bereits Entsprungenen. Dessen Seyn ist bestimmt durch das Umgebroschensein der anfänglichen Richtung. Weil im Abbiegen der Richtung dem Entspringenden ein Gegenwille entgegenwaltet, zeigt so das Entspringende sich als solches, das nicht weiß wohin, und zwar nicht aus bloßer Ohnmacht, sondern kraft der Übermacht des Ursprungs.

Dieselbe Doppelung in Ursprung als solchen und das Entsprungensein nennt auch das unmittelbar auf unsere Stelle folgende Sagen der Strophe IV. Aber hier ist der Ursprung nicht nur in sich, sondern wesentlicher im Hinblick auf das Entsprungene gesehen. »Wie du anfiengst, wirst du bleiben,« (V. 48) Der reine Ursprung ist nicht jener, der einfach anderes aus sich entläßt und es ihm selbst überläßt, sondern jener Anfang, dessen Macht ständig das Entsprungene überspringt, ihm vor-springend es überdauert und so in der Gründung des Bleibenden gegenwärtig ist; gegenwärtig nicht als das von früher her nur Nachwirkende, sondern als das Vorausspringende, das somit als Anfang zugleich das bestimmende Ende, d. h. eigentlich Ziel ist.

a) Widerstreit der Mächte des reinen Ursprungs:
Geburt und Lichtstrahl

Solcher Ursprung »Vermag« daher als das im voraus alles Entsprungene Umgreifende das meiste (V. 50 ff.):

... das meiste nemlich
Vermag die Geburt,
Und der Lichtstral, der
Dem Neugebornen begegnet.

Zum Ursprung als solchem gehören: *Geburt und Lichtstrahl*. Geburt meint hier die Herkunft aus dem verschlossenen Dunkel des Schoßes, die »Mutter Erd'« (Str. II, V. 25). Wir erinnern hier an die Stelle in »Germanien«, der Dichtung, von der wir ausgingen und zu der wir hinwollen: »Die Mutter . . . von allem« (V. 76) — »Die Verborgene sonst genannt von Menschen« (V. 77). Sie ist die Verborgene im ursprünglichen Sinne, weil sie die Verborgene selbst ist, die versinken lassende Verschlossenheit des Schoßes. Deshalb das ungeheure Wort Hölderlins von ihr, dieses ausdrücklich dichterisch Gesagte: sie ist die, die »den Abgrund trägt« (V. 76). (In der Reclam-Ausgabe, ebenso bei Zinkernagel, Insel-Ausgabe, fehlt dieses Wort, das v. Hellingrath mit Recht aus der Fassung a aufnimmt.)

Geburt — das heißt: Der Ursprung als der gründende Abgrund ist aber nicht der Ursprung schlechthin, sondern nur die eine Macht des Ursprungs, die andere ist der »Lichtstral« (V. 52). In ihm waltet die entgegengesetzte Herkunftsrichtung, indem er auf das Neugeborene zukommt. Der Lichtstrahl meint hier nicht nur irgendein Licht und Helle überhaupt gegenüber dem Dunkel, sondern wie »Geburt« der »Mutter Erd'« in Strophe II entspricht, so »Lichtstral« dem »Donnerer«. Der Lichtstrahl ist der Blitz. Donner, Blitz, Gewitter ist für Hölderlin jenes, worin nicht nur ein Göttliches sich meldet, sondern worin das Wesen des Gottes sich offenbart. Vgl. den Brief an Böhlendorff vom 4. 12. 1801 (V, 321):

»O Freund! Die Welt liegt heller vor mir, als sonst, und ernster da! es gefällt mir, wie es zugeht, es gefällt mir, wie wenn im Sommer ›der alte heilige Vater mit gelassener Hand aus röhlichen Wolken seegnende Blize schüttelt‹. Denn unter allem, was ich schauen kann von Gott, ist dieses Zeichen mir das auserkorene geworden.«

Im Lichtstrahl empfängt das Entspringende die Möglichkeit des Lichtblickes, d. h. jenen Wesensblick, in dem die Überfülle eines großen Wollens der Gestaltwerdung entgegendrängt. Gestalt ist aber ebensosehr wie innere, sich zum Stehen bringende Begrenzung auch Eingang in das Dunkel, worin sie sich als in die überwundene Schwere verschließt, während das Dunkle selbst im Lichtgefüge der Begrenzung sein Ungebundenes zwar nicht verliert, aber aufmerken läßt. Vgl. »Die Titanen« (IV, 210, V. 68 ff.):

Und in die Tiefe greifet
Dass es lebendig werde
Der Allerschütterer, meinen die
Es komme der Himmlische
Zu Todten herab und gewaltig dämmerts
Im ungebundenen Abgrund
Im allesmerkenden auf.

Die Mächte des Ursprungs, Erde — Donnerer (Geburt — Lichtstrahl), sind die des *reinen* Ursprungs, und gerade deshalb sind sie am wenigsten je für sich zu vereinzeln, was man meinen könnte, wenn man Erde für sich und Götter für sich denkt. Aber die Wahrheit liegt in der Gegenrichtung: Je reiner diese Mächte, um so wesenhafter, und das heißt notwendiger, ist ihr Wechselbezug. Dieser reine Ursprung ist ja der Ursprung der Halbgötter, in deren Seyn die Bogenspannung ihrer Herkunft und Zukunft nicht im Halben vernestelt und vermischt bleibt. Freilich auch im gewöhnlichen Menschentum sehen wir noch einen schwachen Abglanz des notwendigen Wechselbezugs von

Geburt und Lichtstrahl. Auch dort noch bleibt bloße Geburt dumpf und stur und ein bloßes Brodeln ohne den Lichtblick und die Gesetzgebung des Wesensmäßigen und Wesenswidrigen. Ebenso bleibt der Lichtstrahl ohne die drängende und wieder verschließende Kraft der Geburt dünn und leer, flatterhaft und spielerisch. Je reiner der Ursprung, um so reiner, unbedingter ist der Widerstreit der Mächte des Ursprungs. Die Ursprünglichkeit des Widerstreites ist um so echter, je mehr dieser sich verbirgt.

β) Gegenstrebigkeit von Not und Zucht im Entsprungensein.
Aufriß vom Wesensbau des Reinentsprungenen

Aber Reinentsprungenes bestimmt sich nicht allein aus dem in sich zwiegerichteten Ursprung, sondern mit aus der Weise des bleibenden Entsprungenseins. Der Ursprung ist zwar insofern das Erste, als einmal ohne ihn überhaupt kein Entsprungenes wäre und zum anderen im reinen Ursprung der Anfang vordringend das Kommende umgreift. Geburt und Lichtstrahl vermögen wohl »das meiste« (V. 50), aber »viel« (V. 49) wirkt auch *die Not und die Zucht*. Ihnen entspricht all das, was in der dritten Strophe mit der Abbiegung der ursprünglichen Richtung gemeint ist.

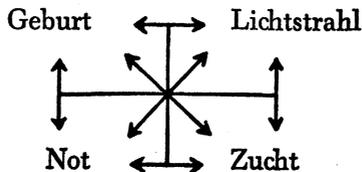
In der *Not* liegt jedesmal Andrang, Schranke, Ausweglosigkeit und Enge, so zwar, daß sie damit zu einer Entscheidung nötigt oder aber die Unterlassung dieser und das Ausweichen auf neue Wege des Drängens erzwingt. Entsprungen im Sinne von Entsprungenes-sein besagt, solche Not bestehen. Not ist vom Ursprung her gesehen ein Zufallendes — aber nicht zufällig —, denn die Not schafft als nötigende immer dem Entsprungenen je eine Wendung und damit die Bestimmtheit dem versuchten Nur-Verströmen. Not ist der Grund des Notwendigen, sofern wir sie überhaupt in ihrer wesenhaften Zugehörigkeit zum Reinentsprungenen begreifen. Not aber wendet sich nicht nur gegen je eine der Ursprungsmächte, sondern immer

gegen den Ursprung selbst, gegen die beiden Mächte in der Einheit ihres eigenen Widerstreites.

Im Entsprungensein wirkt mit der Not zugleich die Zucht. Diese bringt im Unterschied zur Not als Andrang und Schranke in das erwirkende und schaffende Gestalten selbst eine innere Bändigung und Bindung. Zucht kommt zwar auch wie Not auf den Ursprung zu, aber sie nötigt nicht wie die Not, sondern macht den Überwillen des Ursprungs gerade frei, indem sie ihn einfügt in das Gesetz und dieses ihm gerade als sein Eigenstes eigens anverwandelt.

Auch die Zucht geht gegen den ganzen Ursprung an. Aber so, wie die Mächte des Ursprungs unter sich gegenstrebig sind, so sind es zugleich auch Not und Zucht, sofern wir die Not als äußere Zucht und die Zucht als innere Not begreifen, wobei Außen das Freiheitslose, Unangebundene meint und das Innere das Freie, Bindungbringende. Diese in sich gegenstrebigem Geburt und Lichtstrahl, Not und Zucht sind aber im ganzen Sein des Reinentsprungenen gegen sich im Widerstreit. In dieser sich überkreuzenden Gegenstrebigkeit waltet die ursprüngliche Feindschaft, die aber, weil sie kein Auseinanderbrechen der Gegensätze ist, sondern vielmehr ursprüngliche Einigkeit, den Charakter einer Seligkeit hat — ›Feind-seligkeit‹ —, wenn wir diesem Wort diesen widerwendigen Sinn des Gegen- und Zueinander zuweisen dürfen.

Auf solchem Wege der Zergliederung können wir uns einen Aufriß des Wesensbaues dessen verschaffen, was Hölderlin das Reinentsprungene nennt und worin das Seyn der Halbgötter beschlossen liegt, welches Seyn das Gedicht »Der Rhein« dichterisch denkt.



Aber ein »Räthsel« ist Reinentsprungenes. Damit kommen wir zu dem Reinentsprungenen als Geheimnis. Im Grunde jedoch ist der Geheimnischarakter des Reinentsprungenen nicht ein Zweites, sondern das Räthselhafte gehört zum inneren Wesen des Reinentsprungenen. Wir werden daher mit dem soeben gezeichneten Aufriß (Geburt – Lichtstrahl – Not – Zucht) dieses Seyn nicht erraten und nie erklären können, vor allem von vornherein nicht erklären wollen, gerade wenn wir dieses Seyn verstehen.

In der landläufigen Auffassung von Erkennen und Wissen werden Erklären und Verstehen als dasselbe zusammengeworfen. Was erklärt ist, gilt als verständlich gemacht und verstanden. Zuweilen setzt man einen Gradunterschied zwischen Erklären und Verstehen, und man faßt Erklären als das Verstehen des dinghaft Körperlichen, dagegen das Verstehen als das auf das Seelisch-Geistige gerichtete Erklären. Dagegen nehme ich das Verstehen als den Wesensgegensatz zum Erklären und dieses als das notwendige Un-wesen des Verstehens. Etwas erklären besagt: es auf solches zurückbringen, was uns klar, d. h. hier, was uns griffig und handlich ist. Alles Erklären ist immer dieser Ausweg in das uns Geläufige, worin wir uns tagtäglich beruhigen, worüber wir unmittelbar jederzeit verfügen, was wir schon kennen. Deshalb hat das Auffinden einer Erklärung immer das Befriedigende im Sinne der Friedlichkeit und Ungestörtheit des mühelosen Besitzens und Gehabens. Deshalb hat das Erklären immer jenen beleidigenden Charakter, weil es das Erklärte auf die Ebene des jedermann beliebig Geläufigen zurückbringt. (Vgl. auch von seinem Standort aus Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 128¹) Wo etwas erklärt ist, da gibt es nichts mehr zu verstehen, d. h. aber streng gefaßt, da hat das Verstehen keinen Platz und kein Hausrecht. Das Verstehen ist eigentlich – in seinem ur-

¹ 4. Aufl. S. 136. Hegel WW, Jubiläumsausgabe. Hrsg. v. H. Glockner. 2. Band. Stuttgart 1964.

sprünglichen Wesen genommen — das Wissen des Unerklärbaren, nicht als würde es dieses erklären und so das Erklärte beseitigen, sondern das Verstehen läßt gerade das Unerklärbare als ein solches stehen. Ein Rätsel verstehen heißt daher nicht, es enträtseln, sondern umgekehrt: das Rätsel loslassen als das, wofür und wogegen wir keinen Rat wissen im Sinne der alltäglichen, rechnenden Verfügung. Je ursprünglicher wir verstehen, um so weiter und unverhüllter wird das Unerklärte und Unerklärbare als solches.

Zusammenfassung: Wir versuchen die Auslegung der beiden Verse, mit denen die Strophe IV beginnt. Ihre Durchleuchtung schafft eine Lichtbahn durch das ganze folgende Gedicht. Wir nannten ein Vierfaches: 1. das Reinent sprungene; 2. dieses als Geheimnis; 3. den Gesang, d. h. die Dichtung; 4. diese als das Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses des Reinent sprungenen. Sofern da von der Dichtung selbst gesagt wird, verschlingt sich in die Dichtung, die vom »Strom« sagt, die Dichtung des Dichtens.

1. Zum Reinent sprungenen: Wesentlich ist, im voraus den vollen Begriff zu fassen. Dazu gehören: erstens der Ursprung als solcher, woher das Entspringende entspringt, zweitens das Entsprungene selbst in seinem Entsprungensein. Dieses Doppelte ist zu belegen aus den unmittelbar vorangehenden zwei Strophen. Strophe II handelt vom Ursprung als solchem; genannt sind die Eltern: Mutter Erde und der Donnerer (Zeus). Strophe III sagt vom Strom als bereits Entsprungenem, vom Umgebroschensein der anfänglichen Richtung. Dieses Gedoppelte ist in Strophe IV wieder auf- und zusammengenommen. Ursprung überhaupt: »Wie du anfiengst, wirst du bleiben« (V. 48).

Der Anfang überspringt das Entsprungene, und vorspringend überdauert er das Bleibende, umfängt dieses von seinem Ende her und wird ihm so zugleich Ziel. Solcher Ursprung vermag das meiste. Zu ihm gehören Geburt und Lichtstrahl. Geburt heißt: Herkunft aus der Verschlossenheit des Schoßes.

Aber dies ist nur die eine Macht des Ursprungs; die andere ist der Lichtstrahl, nicht eine beliebige Helle, sondern der Blitz – der Gott, der Wesensblick des großen Wollens der Gestaltwerdung. Der notwendige Wechselbezug beider.

Aber dies ist nur erst das Eine des Reinentsprungenen, das meiste vermögend. Viel auch wirkt die Not und die Zucht. Not – Andrang – Ausweglosigkeit erzwingt Entscheidung oder Unterlassung oder Ausweichen. Sie wirkt gegen beide Ursprungsmächte. Zucht – im Unterschied zum beschränkenden Andrang – ist die von innen her ansetzende Bändigung und Bindung, Anverwandlung des Gesetzes. Auch sie richtet sich gegen den ganzen Ursprung.

So wie Geburt und Lichtstrahl in sich gegenstrebig sind, so auch Not und Zucht. Dergestalt waltet eine sich überkreuzende Gegenstrebigkeit im Reinentsprungenen, eine ursprüngliche Feindschaft, demgemäß eine ursprüngliche Einheit, die den Charakter der Feind-seligkeit hat.

2. Zum Rätsel: Dieses werden wir mit dem gezeichneten Aufriß des Seyns der Halbgötter nicht erklären, sondern verstehen, als das Geheimnis loslassen. Erklären und Verstehen nehmen wir als Wesensgegensatz. Erklären besagt: auf das Geläufige, uns Bekannte zurückführen, dahin zurückordnen. Wo etwas erklärt ist, da gibt es nichts mehr zu verstehen, alles scheint schon verstanden. Erklären ist das Unwesen des Verstehens. Das Rätsel verstehen heißt daher nicht soviel wie ent-rätseln, sondern das Unerklärbare gerade festhalten und so eine Weise des eigentlichen Wissens gewinnen.

b) »Innigkeit« als ursprüngliche Einheit der Mächte des Reinentsprungenen und als Geheimnis dieses Seyns

Die Aufrißzeichnung für das Reinentsprungene erklärt dieses nicht, sondern umgekehrt, sie bringt uns nur an den nächsten äußersten Rand des Verstehens. Dieses verwirklicht sich erst

als das Stehen in der Einheit der wechselvollen Widerwendigkeit der feind-seligen Mächte. In ihrem Widerstreben stellt sich aber nicht nur die eine Macht gegen die andere, jede Macht sucht die andere zu entmachten, indem sie diese versetzen will und sich vor diese stellt, sie verstellt und verbirgt. Die Feindseligkeit ist so ein wechselweises Verbergen, das Geschehen einer in sich waltenden Verborgeneheit. In diese Verborgeneheit lassen wir uns los, wenn wir das Widerwendige und Feindliche in seiner Seligkeit, und das heißt Einheit, festhalten statt in Bestimmungsstücke aufzulösen und irgendwoher am Ende doch noch errechnen zu wollen. Aber diese Einheit des Feindseligen ist nicht die leere und äußere, mit der wir Widerspenstiges nur in ein umschließendes Gehege zusammensperren. Solche Einheit bleibt jederzeit außerhalb des Geeinten und ist ihm zufällig.

Die ursprüngliche Einheit dagegen ist jene, die im Entspringenlassen und als solches einigt und damit zugleich das Entsprungene in der Feindlichkeit seiner Wesensmächte auseinanderhält. Diese ursprüngliche und so einzige Einigung ist jene waltende Einheit, die Hölderlin, wenn er von ihr sagt, mit dem Wort »Innigkeit« nennt. Für uns bedeutet das Wort »Innigkeit« nur einen einzelnen Gefühlston im Sinne einer besonders lieblichen Herzlichkeit. Für Hölderlin ist dieses Wort das metaphysische Grundwort und daher ganz fern aller romantischen Sentimentalität, auch da, wo es für die Stimmung des Daseins gebraucht wird. Hölderlin nennt einmal die Griechen »das innige Volk« (Der Archipelagus, IV, 91, V. 90). Bereits in früherem Zusammenhang (S. 116 ff.) wurde auf das Wort »Innigkeit« und das damit Gemeinte vordeutend hingewiesen und seine Bedeutung in Beziehung gebracht zum $\xi\nu$ und der $\acute{\alpha}\rho\eta\upsilon\lambda\acute{\alpha}$ des Heraklit (S. 124). Damit allein ist sie vergleichbar, aber auch nur vergleichbar, keineswegs in eins damit zu setzen, nicht etwa nur deshalb nicht, weil Hölderlin in einem anderen Zeitalter steht; was er Innigkeit nennt, ist trotz allem grundverschieden auch von dem Gedachten seiner

Gleichzeitigen, etwa von Hegels Begriff des Absoluten. Was Hölderlin mit diesem neugesagten Wort Innigkeit nennt, wird in einem dichterischen Nennen genannt, besser: ernannt zu dem, was es ist. Die Innigkeit ist jene ursprüngliche Einheit der Feindseligkeit der Mächte des Reinentsprungenen. Sie ist das zu diesem Seyn gehörige Geheimnis. Reinentsprungenes ist nie nur unerklärbar in irgendeiner Hinsicht, in irgend *einer* Schicht seines Seyns, es bleibt Rätsel durch und durch. Die Innigkeit hat nicht die Beschaffenheit eines Geheimnisses, weil andere sie nicht durchdringen, sondern in sich west sie als Geheimnis. Geheimnis ist nur, wo Innigkeit waltet. Wenn jedoch dieses Geheimnis als ein solches genannt und gesagt wird, dann ist es damit offenbar, aber die Enthüllung seiner Offenbarkeit ist gerade das Nicht-erklären-wollen, vielmehr das Verstehen seiner als der sich verbergenden Verborgenheit. Das Zum-Verstehen-bringen des Geheimnisses ist zwar ein Enthüllen, aber jenes, das gerade noch vollbracht werden darf im Gesang, in der Dichtung.

Wie verhält sich nun die Dichtung in ihrem Wesen zu dieser Aufgabe? Wie ist ihr Bezug zum Geheimnis, zum Reinentsprungenen? Die dichterische Enthüllung dieses Geheimnisses kann doch nur eine besondere Aufgabe für die Dichtung sein, diese hat sie allenfalls zu übernehmen, wenn sie selbst an ihre eigenen Grenzen kommt und so sich selbst in ihrem Vermögen übernimmt. Wir kommen so zur dritten Frage, der nach dem Wesen des Gesangs, der Dichtung.

c) Dichtung als Stiftung des Seyns in der gründenden
Eröffnung der Innigkeit

In einer Hinsicht liegt die Antwort auf diese Frage schon in dem zu 1 und 2 Gesagten: Die Enthüllung des Geheimnisses des Reinentsprungenen ist der einzige und der eigentliche Auftrag für die Dichtung überhaupt als solche. Das Geheimnis ist nicht irgendein Rätsel, das Geheimnis ist die Innigkeit,

diese aber das Seyn selbst, die Feind-seligkeit der widerstrebenden Mächte, in welcher Feindschaft es über die Götter und die Erde, die Menschen und alles Gemächte zur Entscheidung kommt. Dichtung ist als Stiftung des Seyns die gründende Eröffnung der Innigkeit, und das sagt nichts anderes als: Dichtung ist wesentlich das Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses. Dieses Enthüllen ist kein Sonderauftrag an besondere Dichter, sofern diese sich einen besonderen Gegenstand wählen. Vielmehr: Dieser Auftrag zum Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses des Reinent sprungenen ist *der* dichterische Auftrag schlechthin, der einzige. Daher ist alles, was sonst sich Dichtung nennt und irgendwie auch ist, solche immer nur im ständigen Zurückbleiben hinter diesem stiftenden Sagen. Soll das Wesen der Dichtung bestimmt werden, dann muß sie, wie jedes wesentliche Schaffen der Geschichte, immer von der äußersten Grenze her begriffen werden. Die Maßstäbe für die Wesensbestimmung sind nur dort zu finden, wo die Schaffenden über ihr Vermögen sich übernehmen. An jenen Grenzen wissen die Schaffenden, und so auch die Dichter, daß es für sie keinen Gegenstand gibt, sie müssen das Seyn erst stiften. Deshalb ist schon die Frage, welchen Gegenstand eigentlich die Kunst, die Dichtung, die Philosophie habe, von Grund aus schief und die Quelle endloser Verwirrungen. Aus demselben Grunde kann man die Schaffenden nicht nur nicht ›fabrizieren‹, man kann ihnen auch keine Aufgaben stellen oder auch nur nahelegen. Man darf von ihnen nicht einmal erwarten, daß sie ›den seelischen Gehalt unserer Zeit in dichterische Form bringen‹, weil dieses ein undichterisches Ansinnen an die Dichter ist und nur deshalb ungefährlich, weil, wer ein Dichter ist, darauf nicht hört und die Ausfertigung solcher Bestellungen den Schriftstellern überläßt.

Man kann daher auch nie unmittelbar aus dem jeweils Heutigen her sagen, ob einer ein Schaffender ist; man kann höchstens sagen, daß er es nicht ist. Nicht ist jedenfalls der ein Dichter — heute —, der etwa ›den seelischen Gehalt unserer

Zeit in Verse setzt, nicht weil dieser Gehalt etwas vermeintlich Gleichgültiges wäre, auch nicht weil die poetische Form und ihre Beherrschung ungenügend wären, sondern weil solches Dichten kein Stiften ist, vielmehr sich nur gradweise vom Tun eines Zeitungsschreibers unterscheidet — als poetische Berichterstattung. Bei dieser verschafft immer das je Vorhandene, nicht das Geschichtliche einen sonst fehlenden Anhalt und Grund für solche, die ohne jenes Müssen sind, das allein von dem zu stiftenden Seyn kommt.

Mit anderen Worten: Das Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses ist gerade ein ständig wachsendes Enthüllenmüssen des Reinentsprungenen. Warum? Die Antwort finden wir nur, wenn wir jetzt in der Aufhellung des Wesens der Dichtung einen entscheidenden Schritt tun, d. h. wieder fragen, und zwar die Frage: Worin gründet die Dichtung als Stiftung des Seyns dann ihrerseits? Vorwegnehmend und formelhaft ist zu antworten: Weil die Dichtung als Stiftung des Seyns desselben Ursprungs ist wie das, was sie eigentlich stiftet, deshalb und nur deshalb vermag auch die Dichtung vom Seyn zu sagen, sie muß es sogar.

Wir entfalten jedoch die Frage nach dem Ursprung und Grund der Dichtung als Stiftung des Seyns hier nicht in ihrem rein denkerisch metaphysischen Zusammenhang, sondern aus der Dichtung Hölderlins als des Dichters des Dichters, und dieses auch nur in den Grenzen der Auslegung unserer Dichtung »Der Rhein«. Zwar müssen wir dabei über den Rahmen des Gedichtes hinausgehen in den weiteren Bereich dieser Dichtung. Wir wollen dabei vor allem auf jenes Gedicht zurückkommen, das uns von Anfang an die Hinweise auf das Wesen des Dichters und der Dichtung geliehen hat, jenes Gedicht, das ohne Überschrift ist und beginnt: »Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn / Ein Landmann geht«. Wenn wir im folgenden auch wesentlicher als in den bisherigen Erwähnungen auf eine Erläuterung eingehen, so ist das alles weit entfernt von einer denkerisch-dichterisch gestalteten und so

allein mitwirkenden Auslegung. Die ersten drei Strophen (IV, 151 f.):

Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn
Ein Landmann geht, des Morgens, wenn
Aus heisser Nacht die kühlenden Blize fielen
Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner,
In sein Gestade wieder tritt der Strom,
Und frisch der Boden grünt
Und von des Himmels erfreuendem Reegen
Der Weinstok trauft und glänzend
In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines:

So steht ihr unter günstiger Witterung 10
Ihr die kein Meister allein, die wunderbar
Allgegenwärtig erziehet in leichtem Umfangen
Die mächtige, die göttlichschöne Natur.
Drum wenn zu schlafen sie scheint zu Zeiten des Jahrs
Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern,
So trauert der Dichter Angesicht auch,
Sie scheinen allein zu seyn, doch ahnen sie immer.
Denn ahnend ruhet sie selbst auch.

Jezt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen, 20
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Oriens ist,
Die Natur ist jezt mit Waffenklang erwacht,
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder
Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder.

Die erste Strophe ist das reine Wunder der reinsten Einfachheit des dichterischen Sagens. Auch nur der leiseste Versuch zu einer Erläuterung erscheint sogleich wie ein Mißgriff und überflüssig. Dennoch bedarf es hier wie nirgends sonst, nicht

einmal bei den auf den ersten Blick dunkelsten Gedichten Hölderlins, der Auslegung. Wann es bestimmt ist, sie den Deutschen zu schaffen, wissen wir nicht. Was wir hier geben, ist nur Hinweis und Tasten und vor allem Abwehr.

Nach dieser Richtung ist zu sagen: Die erste Strophe gibt keine poetische Schilderung eines Naturvorganges, keine Beschreibung einer Landschaftsstimmung. Deshalb ist sie auch nicht so etwas wie eine anschauliche Einleitung zu der nachher folgenden unanschaulichen, abstrakten Gedankendichtung. Nicht einmal ein Vergleich ist das Gesagte, etwa ein ›Bild‹, eine ›Metapher‹, obwohl das Gedicht beginnt mit: »Wie wenn . . .« und Strophe II fortfährt: »So steht ihr . . .«. Aber was in aller Welt soll dann ein ›dichterischer Vergleich‹ sein, wenn dieses keiner ist, wo doch mit den stofflichen Verhältnissen in der Natur draußen seelische Erlebnisse im Geist des Dichters verglichen werden?

Wir fragen zunächst und nebenbei zurück: Wer gibt uns denn die Gewähr, daß der Begriff eines ›dichterischen Vergleichs‹ nicht schon das Ergebnis eines Mißverstehens dichterischen Sagens ist, daß die überlieferte Poetik, genauso wie die Logik und Grammatik, nicht erwachsen ist aus der Unkraft zur Wesensbewältigung der Dichtung? Sehen wir uns doch das zweifelhafte Rüstzeug der heutigen Literaturwissenschaft an, wo alle Bestandstücke der alten Poetik in allerlei Verkleidungen ihr Unwesen treiben, mag die inhaltliche Ausrichtung auch wechseln. Vor kurzem noch suchte man nach den psychoanalytischen Untergründen der Dichtung, jetzt trieft alles von Volkstum und Blut und Boden, aber es bleibt alles beim alten.

›Dichterischer Vergleich‹ – was ist das am Ende für ein undichterischer Begriff! Aber man ist mit dem Bücherschreiben, der Neugründung von Zeitschriften, der Organisation von Sammelwerken der Literatur, mit dem Nicht-zu-spät-kommen so beschäftigt, daß man für solche Fragen keine Zeit findet. Es könnte ja darüber ein ganzes Leben hingehen, sogar die Arbeit einer ganzen Generation. Allerdings! Solange wir es

nicht an solche Fragen setzen, ist das Wort von der ›heroischen Wissenschaft‹, die jetzt angeblich kommen soll, ein Gerede.

Dichterischer Vergleich für . . . Was ist womit verglichen? Ein Vorgang in der Natur mit einem Erlebnis im Geist. Was heißt da Natur und was heißt Geist? Beide denken wir heute christlich, auch wenn die Worte längst einen verweltlichten Sinn haben. Aber mögen wir diese Begriffe denken, wie wir wollen, was soll da ein Vergleich, wenn der Dichter sagt, daß die Natur selbst den Dichter erzieht? Die Natur, von der hier und in der ganzen Dichtung Hölderlin sagt, ist nicht die Natur der Landschaft; Natur ist auch nicht der Gegenbereich zum Geist und zur Geschichte. Die Natur ist hier, wie wir ganz blaß und leer sagen möchten, das ›Allgemeine‹ und doch nicht der Urbrei und der Ursumpf und das Überbrodeln, bei dem die biologisch-organische Weltanschauung endet und beginnt. Die Natur ist das umfangende All. Doch ist dieses Sagen weit ab von jedem Naturalismus, ebensoweit weg ist es von jedem Spiritualismus. »Natur« — was sagt Hölderlin von ihr? Strophe III, V. 21 f. (IV, 151):

Denn sie [die Natur], sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist,

Wir möchten an die φύσις der Griechen denken. Wir dürfen das auch, gesetzt, daß wir diese φύσις zureichend verstehen und ahnen. Und doch — auch dieses reicht nicht zu. Hölderlin ist nicht Griechentum, sondern die Zukunft der Deutschen. Dahin hilft uns niemand, wenn wir uns nicht selbst aufmachen und dabei zuerst erfahren und zugestehen, daß uns für den Aufbruch zu dieser Wanderung noch alles fehlt.

Die erste Strophe unseres Gedichtes und dieses selbst ist keine Naturschilderung, kein Vergleich. Es wird hier überhaupt nicht etwas über etwas anderes gesagt. Das Sagen dieser Dichtung ist in sich der Jubel des Seyns, die jubelnde Ruhe des Seyns im Erharren seines Sturms. Dieses Sagen ist nicht eine Worthülle für einen Sinn und Hintersinn, sondern es

selbst, so wie es gesagt ist, ist das Walten des Seyns. Zwar ist dieses Sagen auf den ersten und gewöhnlichen Blick eben ein Gedicht – gedruckt, vervielfältigt auf vielen Blättern und lesbar da und dort. All dieses ist ein Schein, und zwar ein notwendiger Schein des Seyns selbst, des Sagens, das hier gesagt ist, gesagt und doch ungesagt im Volke steht. Nicht in seinen Büchereien und seinen Buchläden und Druckereien nur vorhanden, sondern mitten in der innersten Mitte seiner Sprache ist dieses Sagen, in der Sprache, die nur Schale der Mitteilung und Umhüllung ist und sein kann, weil sie Kern des geschichtlichen Daseins ist, die nur täglich ihr eigenes Sagen in der Tiefe seines Strömens überplätschern und überbrüllen kann, weil sie im Verborgenen noch Strom ist, worin und als welchen das Seyn sich selbst stiftet.

Achten wir doch nur, ganz von außen noch am Schein des Gedichtes haftend, auf solches, worauf sich formelhaft hinweisen läßt: die heiße Nacht (V. 3), die stille Sonne (V. 9), die Blitze, die fallen (V. 3), die Bäume, die stehen (V. 9), die saftig-treibende Frische des Bodens und der fern abziehende Donner. Was anderes west hier als Geburt und Lichtstrahl, die Erde und der Donnerer, die Mächte des Ursprungs, und zwar im zeitweiligen Einklang, der alles löst, indem er es in das eigene Walten bindet, eine Seligkeit, die doch nur und eigentlich Feindseligkeit ist: die Innigkeit selbst, das Seyn. Diese Mächte sind die »günstige Witterung« (V. 10) des Ursprungs für den Entspringenden, Mächte, zu denen auch Not und Zucht gehören, aber »kein Meister allein . . . erziehet« (V. 11 f.). Alle Erziehung gründet im Einbezogensein in den Ursprung. Alles ist nur im Widerstreit der Mächte selbst, in der Innigkeit der Natur. Diese aber ist selbst gegenwändig *als* das dichterische Sagen, nicht nur *in* diesem, denn das Sagen entwächst den »Wettern« (V. 39), die »Hinwandeln zwischen Himmel und Erd und unter den Völkern« (V. 42). Das Sagen der Dichtung entwächst dem Seyn, aber nur, damit es dieses Seyn in sich bewahre und so »von beiden zeuge« (V. 49), von

den Göttern und den Menschen, als deren Mitte das Reinent-sprungene, das Geheimnis, die Innigkeit, west.

Das Sagen der Dichtung ist als Geschehen das, was Götter und Menschen zu ihrer Bestimmung befreit. Ohne dieses Sagen müßte alles im Dunkel der heiligen Wildnis sich verwirren und im ›heißen Reichtum des himmlischen Feuers‹ sich »Verzehren«. (Vgl. Die Titanen, IV, 208, V. 23 ff.) Die Dichtung ist die Eröffnung der ›Feindseligkeit der Mächte des Seyns‹: »Die Natur ist jezt mit Waffenklang erwacht« (V. 23). Die Feindseligkeit des Seyns bricht aus, und zwar aus den weitesten Widerstreiten: »hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder« (V. 24). In der Widerwendigkeit beider aber ›fühlt sich wieder‹, kommt wieder zu sich in seine Einheit das Allerschaffen, das Stiften. In ihm, als es waltet die Innigkeit des Seyns selbst.

Die Dichtung ist das Grundgeschehnis des Seyns als solchen. Sie stiftet das Seyn und muß es stiften, weil sie als Stiften nichts anderes ist als der Waffenklang der Natur selbst, das Seyn, das im Wort sich zu sich selbst bringt. Dichten ist als Stiften, als jenes Schaffen, das keinen Gegenstand hat und nie Vorhandenes nur be-singt, immer ein Ahnen, ein Harren, ein Kommen-sehen. Dichtung ist das Wort dieses Geahnten, ist dieses selbst als Wort. Weil das Seyn als Feindseligkeit west, scheint es zu Zeiten und unter den Völkern zu schlafen. Seligkeit sieht aus wie ausgeglichene Ruhe, und Ruhe ist der Schein der Abwesenheit von Bewegung, hier der Bewegung des Widerwendigen, der sich kreuzenden Schwerter des Waffenklangs. Aber diese Ruhe ist in Wahrheit als Seligkeit Feindseligkeit. Das noch verschlossene Wissen um sie ist daher, auf die Widerstreite und ihre Einheit bezogen, bald vorbereiteter, bald deutungsvoller und vernehmlicher, bald wie ganz verschwunden. Aber immer ist das Seyn selbst, die Natur, als diese Innigkeit »ahnend« (V. 18). Die Ahnung ist jene erregend-verhaltene Stimmung, in der sich das Geheimnis als solches eröffnet, in alle seine Weiten sich ausbreitet und doch in Einem sich zu-

sammenfaltet, wo das Unbändige in seiner Bändigung sich ankündigt.

Weil die Dichter nicht etwa auf Natur bezogen sind als Gegenstand, sondern weil »Die Natur« als das Seyn sich selbst stiftet im Sagen, ist das Sagen der Dichter als das Sich-selbst-sagen der Natur desselben Wesens mit dieser. Daher wird von den Dichtern gesagt: sie ›ahnen immer‹. Ihr Sagen ist kein losgebundenes Schaffen eines abgelösten Einzelnen, kein Absehen auf Hervorbringungen und keine Auswertung dieser in der Hinsicht, ob und inwieweit in dem Geschaffenen die ›Persönlichkeit‹ des Dichters sich selbst erfülle. Die Dichter ›ahnen immer‹. Darin liegt die Umgrenzung des Wesens des Dichtens, und es besagt: ursprünglich eingefügt sein in die Innigkeit des Seyns als solchen. Dieses Ahnen ist kein schweifendes Vermuten und bloßes Versuchen von Einfällen, sondern »Nach vestem Geseze, wie einst« (V. 25). Die Dichter ahnen immer, das will nicht heißen: sie sind Dichter und außerdem ahnen sie auch, sondern: nur sofern sie diese ständig Ahnenden sind, mitahnen mit dem Seyn selbst, werden sie und sind sie Dichter. Dichtung als Stiftung des Seyns ist ursprüngliche Gesetzgebung, so, daß Gesetze als solche gar nicht heraustreten und doch alles dem Fug sich fügt.

Diese Hinweise müssen hier genügen, um unsere dritte Frage nach dem Ursprung der Dichtung in ihrem Bezug zum Seyn, das in ihr sich stiftet, aufzuhellen. Im Wesen des Seyns selbst, verstanden als »Natur« (Innigkeit), gründet die Möglichkeit und Notwendigkeit der Dichtung. Das Ringen um das Wesen der Dichtung und ihren ›Ort‹ im Seyn erfüllt die Zeit des größten Hölderlinschen Schaffens. In den Umkreis dieses Kampfes müssen wir im vorhinein jene dichterischen Anläufe hineinstellen, in denen Hölderlin den Dichter und Denker in der Gestalt des »Empedokles« dichten will, um der Dichtung unseres Volkes einen neuen Anfang zu setzen. Zwar ist die Empedoklesdichtung Bruchstück geblieben, doch wir vergessen immer, daß in solchen Dichtungen wie »Germanien« und »Der

Rhein« das zur höchsten Reinheit gestaltet ist, was die Empedoklesdichtung suchte. Wir müssen nur im voraus die Reinheit des In sich stehens dieser Dichtungen begreifen als *gesagte Innigkeit*. Darin liegt: als höchste Feindseligkeit und Widerwendigkeit, die uns entgegensteht wie eine ›heilige Wirrnis‹. Diese läßt sich entwirren, wenn wir die rechten Maße für die wesentliche Einfachheit mitbringen und diese nicht zusammenwerfen mit einer billig glatten Verständlichkeit.

Es gilt jetzt, die Dichtung selbst als das Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses des Reinent sprungenen zu verfolgen.

- d) Strom und Dichter in ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zum Wesen des Seyns.

Dichtung als Kaum-enthüllen-dürfen des Geheimnisses

Bevor wir uns auf diesen Weg machen, sei noch einmal an Wesentliches erinnert. Gesagt wird vom Rheinstrom. Dieses Sagen ist das dichterische Denken von Halbgöttern. Deren Wesen ist, die Mitte des Seyns zwischen Göttern und Menschen inne- und auszuhalten, jene Mitte, in der sich und für die sich das Ganze des Seienden auftut. Zu diesen Halbgöttern gehören die Schaffenden selbst, zu diesen die Dichter. Das Seyn des Dichters gründet in der »Natur« (Seyn als solchem), die in der Dichtung ursprünglich sich selbst sagt.

Der Strom aber ist nicht ein Sinnbild für die Halbgötter, sondern er ist er selbst, wie er das Land als Land und als Heimat des Volkes stiftet. Dieses Wohnen und Dasein des Volkes aber ist, sofern es ist, dichterisch. In der Dichtung setzt es ursprünglich seiner Geschichte Bahn und Grenzen. Das ist das Wesen des Stromes. Dieses Strömen ist als Entsprungensein des Ursprungs Reinent sprungenen.

Der Strom ist Strom, der Halbgott ist Halbgott, der Dichter ist Dichter. Aber Strom und Dichter gehören beide in ihrem Wesen zur Stiftung des Wohnens und Daseins eines geschicht-

lichen Volkes. Strom und Dichter sind dasselbe in ursprünglicher Zugehörigkeit zum Wesen des Seyns, sofern es als die Geschichte und damit auch als Natur im engeren Sinne erscheint. Aber hier, wo Hölderlin die Stiftung unseres Seyns aufgetragen ist, muß allem zuvor das Reinentsprungene, das ursprüngliche Wesen von Strom und Halbgott, gesagt werden. Dieses Sagen ist Kaum-enthüllen-dürfen. Wir wissen: Das innerste Wesen des Reinentsprungenen ist die in sich widerwendige Doppelung von Ursprung als Entspringen und Entsprungensein. Deshalb wird das Sagen vom Strom von vornherein nicht eine einfach fortgehende Erzählung seiner Entstehung, dann seines Verlaufs und schließlich seiner Einmündung ins Meer sein dürfen. Das wäre eine poetische Abschilderung einer Naturerscheinung, aber nicht die Dichtung, die Hölderlin hier aufgetragen ist.

Wir müssen, wenn wir von dieser Dichtung etwas ahnen, vielmehr erwarten, daß sich das Reinentsprungene in der Widerwendigkeit von Entspringen und Entsprungensein entfaltet. Die Strophenfolge ist in sich widerwendig, aber nicht nur das: Das Heraustreten der Widerwendigkeit wird als solches zur Aufsteigerung in den höchsten Streit beider; und schließlich muß sich in diesem Streit die innigste Innigkeit eröffnen. In dieser *sagenden Eröffnung der Innigkeit* ist aber dann das Seyn des Reinentsprungenen der Halbgötter, die Mitte des Seyns selbst, dichterisch gestiftet.

Es sei jetzt — innerhalb dieser Blickbahn auf das Ganze — ein Zusammenriß der folgenden Strophen versucht, nicht als eine eilige und darüberhingehende Inhaltsangabe, ganz im Gegenteil: Wir suchen uns dem Grundzug der Dichtung, diesem Sagen von der Innigkeit, selbst zu nähern. Das heißt für die Auslegung: Wir verfolgen die sich steigernde und gegenseitig sich in die Höhe treibende Feind-seligkeit der Strophen. Hierzu sei erinnert an die früher angezeigte Gliederung der Strophen: I; II bis IX; X bis XIII; XIV; XV. Das ist jedoch nur Notbehelf. Wer in der gediegenen Einfachheit dieser Dichtung

zu stehen vermag, bedarf solcher ›Numerierung‹ nicht. Wir folgen den Strophen bis zum nächsten großen Einschnitt, Strophe X.

§ 20. Strophen V bis IX. Entfaltung des Wesens des
Reinentsprungenen im Widerstreit
von Entspringen und Entsprungensein

- a) Strophe V. Das Entsprungensein des Reinentsprungenen.
Das Werden der ursprünglichen Landschaft
aus dem Stromgeist

Noch in der vierten Strophe, wo vom Reinentsprungenen im Ganzen und vom Sagen von ihm gesagt wird, beginnt mit V. 54 dieses Sagen selbst:

Wo aber ist einer,
Um frei zu bleiben
Sein Leben lang, und des Herzens Wunsch
Allein zu erfüllen, so
Aus günstigen Höhn, wie der Rhein.
Und so aus heiligem Schoose
Glücklich geboren, wie jener?

60

Ein Preisen des Glückhaften eines solchen Ursprungs, die »günstigen Höhn« (V. 58), reine Freiheit und Seligkeit des Glücks, aus der her alles glücken muß; wo eigentlich gar nicht gefragt werden kann, ob bei dieser höchsten Gunst, wo solcher Ursprung alles vergönnt, je etwas zum Unglück und zum Widrigen ausschlagen kann. Mit dieser Gunst des Ursprungs des Reinentsprungenen geht daher im einklingenden Widerpiel das Entsprungensein des Reinentsprungenen zusammen, das in Strophe V gesagt wird (IV, 174):

V Drum ist ein Jauchzen sein Wort.
 Nicht liebt er, wie andere Kinder,
 In Wikelbanden zu weinen;
 Denn wo die Ufer zuerst
 An die Seit ihm schleichen, die krummen,
 Und durstig umwindend ihn,
 Den Unbedachten, zu ziehn
 Und wohl zu behüten begehren
 Im eigenen Zahne, lachend
 70 Zerreisst er die Schlangen und stürzt
 Mit der Beut und wenn in der Eil'
 Ein Grösserer ihn nicht zähmt,
 Ihn wachsen lässt, wie der Bliz, muss er
 Die Erde spalten, und wie Bezauberte fliehn
 Die Wälder ihm nach und zusammensinkend die Berge.

Ein »Jauchzen« (V. 61) des Entsprungenen — in seinem Seyn, ein überströmendes Losbrechen, übermütiges Zerreißen und Spalten der Erde, eine Bezauberung dieser, das erste wilde Bilden der Ufer; der Strom nimmt die Wälder in sein Gefolge und die zusammensinkenden Berge. Hier geschieht das Werden der ursprünglichen Landschaft aus dem Stromgeist.

b) Strophe VI. Die Bändigung der Halbgötter und Schaffenden durch den Gott.
 Der Strom als Gründer der Wohnungen der Menschen

Allein, in dieses glückhafte, jauchzende Seyn des Reinentsprungenen kommt jetzt das erste »aber«. Strophe VI (IV, 174 f.):

VI Ein Gott will aber sparen den Söhnen
 Das eilende Leben und lächelt,
 Wenn unenthaltensam, aber gehemmt
 Von heiligen Alpen, ihm
 80 In der Tiefe, wie jener, zürnen die Ströme.

In solcher Esse wird dann
Auch alles Lautre geschmiedet,
Und schön ists, wie er drauf,
Nachdem er die Berge verlassen,
Stillwandelnd sich im deutschen Lande
Begnüget und das Sehnen stillt
Im guten Geschäfte, wenn er das Land baut
Der Vater Rhein und liebe Kinder nährt
In Städten, die er gegründet.

»Ein Gott will aber sparen den Söhnen / Das eilende Leben und lächelt,« »Ein Gott« – nicht irgendein Gott, sondern: Wo wie hier der Ursprung ein göttlicher ist, da hat der Gott schon vorgegriffen, und er will sparen die Eile. Dieser vorgegreifende Übergriff des Gottes ist die Macht des Ursprungs in der Gestalt der zurückhaltenden Hemmung.

Dieses »sparen« ist ein wesentliches Wort Hölderlins. Es ist doppeldeutig und besagt einmal soviel wie »er-sparen«, einem etwas er-sparen, ihn damit verschonen und schonen. Denn der Ursprung aus dem Göttlichen bringt ständig in die Gefahr des Übermaßes und des wilden Sichverströmens und damit der Verwüstung. Diese wird erspart, indem der Gott zugleich spart im Sinne des Aufbewahrens und Bewahrens in der ursprünglichen göttlichen Bestimmung. Der Gott wirft eine Verzögerung in das Ungestüm des Sichselbstwollens des Entsprungenen. Die Macht des Ursprungs wirft sich so gegen das ungehemmte Losspringen des Entsprungenen; es wird mit der Eile gespart. Im Entsprungensein wird durch solche Sparsamkeit ein Bereich ausgespart, innerhalb dessen das Entsprungene selbst in die Grenze und den Halt gesetzt und in die gediegene Gestalt gehämmert wird. Dieses Sparen als ersparendes Aufsparen gehört zum Wesen des Bezugs des Gottes zu den Halbgöttern und Schaffenden. Wir hören unmittelbar von diesem Bezug in dem Gedicht »Versöhnender, der du nimmergeglaubt . . . « (IV, 163, V. 28 ff.):

- Zuvorbestimmt wars. Und es lächelt Gott
 Wenn unaufhaltsam aber von seinen Bergen gehemmt
 30 Ihm zürnend in den ehernen Ufern brausen die Ströme,
 Tief wo kein Tag die begrabenen nennt.
 Und o, dass immer, allerhaltender, du auch mich
 So haltest und leichtentfliegende Seele mir sparest,

So kommt in die Eigenkraft des Entsprungenen die Zucht als diese bändigende Hemmung, aber so, daß diese Zucht selbst als eine schaffende die Grenze und das Maß und die Stetigkeit erwirkt. Daher in Strophe VI, V. 83: »Und schön ists, wie er drauf . . .«. Der Strom schafft jetzt dem Land geprägten Raum und begrenzten Ort der Besiedelung, des Verkehrs, dem Volk bebaubares Land und Erhaltung seines unmittelbaren Daseins. Der Strom ist nicht ein Gewässer, das an dem Ort der Menschen nur vorbeifließt, sondern sein Strömen, als landbildendes, schafft erst die Möglichkeit der Gründung der Wohnungen der Menschen. Der Strom ist nicht nur vergleichsweise, sondern als er selbst ein Stifter und Dichter.

So erscheint das Reinentsprungene jetzt als gehemmt und in solcher Hemmung an sich haltendes und so erst zuchtvoll schaffendes. Das Reinentsprungene wird in der Gegenwendung gegen das anfängliche glücklich wilde Jauchzen und den Fortriß zur Vollendung gebracht. Das »Sichbegnügen im deutschen Lande« erscheint als vollendeter Einklang des Ursprungs und des Entsprungenseins.

- c) Strophe VII. Inständigkeit des Seyns im Ursprung als
 Bedingung für das schaffende Sichbeschränken.
 Die Widerwendigkeit im Seyn der Halbgötter

Da beginnt Strophe VII, hart abgesetzt dagegen (IV, 175):

- 90 VII Doch nimmer, nimmer vergisst ers.
 Denn eher muss die Wohnung vergehn,
 Und die Sazung, und zum Unbild werden

Der Tag der Menschen, ehe vergessen
Ein solcher dürfte den Ursprung
Und die reine Stimme der Jugend.
Wer war es, der zuerst
Die Liebesbande verderbt
Und Strike von ihnen gemacht hat?
Dann haben des eigenen Rechts
Und gewiss des himmlischen Feuers
Gespottet die Trozigen, dann erst
Die sterblichen Pfade verachtend
Verwegnes erwählt
Und den Göttern gleich zu werden getrachtet.

100

Das Sein des Entsprungenen kehrt sich gerade jetzt in diesem Einklang gegen sich selbst und springt zurück in den Ursprung. Das Entsprungensein wäre nicht ein solches des Reinent sprungenen, wenn es seines Ursprungs vergessen könnte. Wie sollte der Strom ein Strom sein, d. h. strömen, würde er nicht und vor allem anderen ständig entspringen? Das Strömen vollends ist je ein schaffendes — bauend, nährend, gründend. In solchem Werk geschieht die Beschränkung. Dieses Sichbegnügen ist kein Rückzug in eine allgemeine Beruhigung und Sorglosigkeit. Es ist auch kein bloßes Zuendelaufen des einmal Verhängten, das als Unabänderliches einfach hingenommen wird. Schicksal in diesem fatalistischen Sinne hat im Umkreis dieses Seyns des Reinent sprungenen keinen Platz. Die Bändigung des anfänglich überströmenden Willens erstickt diesen nicht und sowenig, daß der Gebändigte, gerade weil er jetzt auf sich zurückgeworfen wird, nun erst recht seiner Herkunft inne werden muß. Im Wesen des schaffenden Sichbeschränkens liegt es, daß es die Schranke als Schranke übernimmt und selbst mitsetzt, nämlich als Schranke seines Wesens. So treibt gerade die Schranke, indem sie bändigt, das Unbändige hervor, nicht nur überhaupt, sondern als jenes, was sogar als anfängliche und ständige Bedingung der Beschränk-

barkeit bewahrt und behauptet sein muß. Die Inständigkeit des Seyns im Ursprung muß zuvor alles überdauern wollen, und sollte selbst über diesem Zurückwollen in den Ursprung alles Gegründete und Gebaute vergehen. Dieses müßte erst recht zerbrechen, wenn es des Ursprungs entbehrte und lediglich als abgelöstes Ergebnis eines wurzellosen Machens dahintreiben wollte.

Wir wissen aus früherem (S. 36, 183, 217): »... dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde«¹. Das Dichterische bleibt nur an der Macht, wenn es selbst immer nur im Ursprung west, des Ursprungs »nimmer vergisst« (V. 90).

So treibt sich das Reinentsprungene aus seinem gebändigten Entsprungensein und ohne dieses aufzugeben immer zurück in seinen Ursprung und entfaltet so in sich selbst die Widerwendigkeit. Die Seligkeit des Sichbegnügens im Lande ist im Grunde, gerade wenn sie quellhaftes Strömen des Stromes bleibt, Feindseligkeit, die zum Äußersten getrieben wird. Aber indem so der Strom unterströmig in den Ursprung zurückwill, wendet er sich zugleich wieder ab von seiner Bestimmung — wird gegen sie feindselig. Den Ursprung wollend, kehrt er sich in solcher Feindseligkeit sogar gegen die Mächte des Ursprungs. Und doch haben andererseits gerade diese Ursprungsmächte — die Erde und der Gott — ihn entspringen lassen und das Entsprungensein bestimmt. Sie sind es, die im Grunde in das Wesen des Reinentsprungenen die Feindseligkeit gesetzt haben, die sich nun gegen sie kehrt — gegen sie, die als Ursprungsmächte ihr Entsprungenes in die innigsten Bande binden. Daher in Strophe VII, V. 96 ff. die scheinbar unvermittelte, aber wie wir jetzt sehen, unausweichliche Frage:

Wer war es, der zuerst
Die Liebesbande verderbt
Und Strike von ihnen gemacht hat?

¹ In lieblicher Bläue . . . , VI, 25, V. 32 f.

Es ist die Frage, die uns die ganze Rätselhaftigkeit des Reintentsprungenen aufschließt, die Frage, die sich daran stoßen muß, daß das Schaffende Feindseligkeit ist und daß der Streit allein das Große erstreitet. So treffen wir die gleich harte und fast aufrührerisch ansteigende Frage in dem Gedicht »Der Frieden« (IV, 137, V. 24 ff.):

Wer hub es an? wer brachte den Fluch? von heut
Ists nicht und nicht von gestern, und die zuerst
Das Maas verloren, unsre Väter
Wussten es nicht, und es trieb ihr Geist sie.

Das Reintentsprungene muß unwillen seines *Entsprungen-*seins den Ursprung wollen. Dieser Wille wird zum Gegenwillen gegen die Ursprungsmächte, die die Bestimmung des *Entsprungenseins* wollen. Der Gegenwille gegen die Ursprungsmächte ist jedoch der Wille, über die Grenze der ursprünglichen Ungleichheit (vgl. V. 104 und 120) hinwegzuschreiten. Die Feindseligkeit, die im Reintentsprungenen selbst west, treibt es in die Verwegenheit und den Trotz gegen die Götter und in die Verachtung der Pfade der Menschen. Das ist das Seyn der Halbgötter. So sieht die Mitte des Seyns aus — widerwendig nach beiden Seiten, widerwendig aber allein, um den Bezug zu den Göttern und den Menschen, zum Ursprung und zu dem im Entsprungensein Geschaffenen, ursprünglich zu bewahren.

Jetzt ahnen wir, inwiefern diese Halbgötter die Blindesten sind — weil sie sehen wollen, wie sonst kein Wesen sieht, weil sie ein Auge zuviel haben: den Blick für den Ursprung. Solcher Blick ist kein unverbindliches Anblicken und Zurückblicken, sondern der Vollzug einer ursprünglichen Bindung. Diese im Ursprung selbst gegründete Feindseligkeit ihres Wesens, die zur Verwegenheit treibt, allein um der Wahrung des Ursprungs willen, — das ist der Fehl.

d) Strophe VIII. Die Seligkeit der Götter als verborgener Grund für die Feindseligkeit im Seyn der Halbgötter

Wir möchten denken, jetzt sei der Rätselhaftigkeit des Reinentsprungenen genug. Aber nun erst wagt der Dichter, das Geheimnisvollste zu sagen und im Kaum-enthüllen-dürfen einen Augenblick zu verweilen (IV, 175 f.):

VIII Es haben aber an eigner
 Unsterblichkeit die Götter genug und bedürfen
 Die Himmlischen eines Dings,
 So sinds Heroën und Menschen
 Und Sterbliche sonst. Denn weil
 110 Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
 Muss wohl, wenn solches zu sagen
 Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
 Theilnehmend fühlen ein Andrer,
 Den brauchen sie; jedoch ihr Gericht
 Ist, dass sein eigenes Haus
 Zerbreche der und das Liebste
 Wie den Feind schelt' und sich Vater und Kind
 Begrabe unter den Trümmern,
 Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht
 120 Ungleiches dulden, der Schwärmer.

Hier stehen jene fast prosaischen Worte: »wenn solches zu sagen / Erlaubt ist« (V. 111 f.). Doch rein dichterisch sind diese Worte, die sonst eine Wendung des äußerlichsten gesellschaftlichen Verkehrs sein mögen. Dichterisch sind sie, weil aus dem Höchstmaß einer dichterischen Grundstimmung gesagt.

Wo sind wir innerhalb unserer Stromdichtung? Nicht beim längst entsprungenen Strom, oder besser: da auch und deshalb zugleich auch im Ursprung. Über diesen hinaus und zurück reißt uns dieses Sagen des Reinentsprungenen – in das Sagen vom Ursprung des Ursprungs und damit erst vor das volle Geheimnis.

Die Strophe beginnt ganz erhaben — ganz Hölderlin und als sei nichts vorausgegangen — mit dem Sagen von den Göttern. Weil diese in ihrer Seligkeit nichts fühlen von selbst, muß ein Anderer teilnehmend fühlen, damit überhaupt in solchem Fühlen das Seiende als solches sich eröffnet. Diese Anderen sind die Halbgötter. Die Seligkeit der Götter ist der verborgene Grund der Notwendigkeit des Seyns der Halbgötter. Dieses Seyn aber ist Feindseligkeit, ja Verwegenheit gegen die Götter. Der Ursprung dieses Aufruhrs ist die Seligkeit der Götter. Hiermit erreicht das Sagen des Dichters die innigste Widerwendigkeit im Wesen des Seienden im Ganzen.

Wir entnehmen daraus zugleich die innere Zusammengehörigkeit der Strophe VIII mit den vorangegangenen Strophen. Strophe IV das Entspringen, Strophe V das Entsprungensein in seiner Losgebundenheit, Strophe VI das Entsprungensein dagegen in seiner Bändigung und seinem Sichbegnügen. Strophe VII: notwendiges Zurückmüssen des Entsprungenen zu sich als Entspringendem — zum Ursprung —, somit in sich Feindseligkeit, nicht nur in sich, sondern weil in sich, sogar gegen den Ursprung und dessen Mächte. Strophe VIII: die Ursprungsmächte selbst, das Seyn der höchsten Seligkeit, diese in sich bedürftend der höchsten Feindseligkeit.

Mit dieser Strophe VIII ersteigt das Denken des Dichters einen der ragendsten und einsamsten Gipfel des abendländischen Denkens, und das heißt zugleich: des Seyns. Wir wissen, auf solchen Gipfeln wohnen die Schaffenden nahe beieinander, jeder auf seinem Berg und doch durch Abgründe getrennt. Auf dem jetzt erreichten Gipfel wohnt Hölderlin nahe mit den Denkern des Anfangs unserer abendländischen Geschichte, nicht weil Hölderlin von ihnen abhängig ist, sondern weil er anfänglich ein Anfänger ist — ein Anfänger jenes Anfangs, der auch heute und seit langem wieder unangefangenen der Ermächtigung wartet.

Was Hölderlin in der Strophe VIII dichterisch denkt, ist die höchste Fragwürdigkeit im Wesen des Seyns, wie es sich in

unserer Geschichte eröffnete, häufiger und ständiger aber noch verschüttet wurde. Die Wege der bisherigen Metaphysik, ihre Art zu fragen, ihre Begriffe reichen nicht zu, um diese Frage zu fragen. Auch eine historische Erinnerung an den Anfang des abendländischen Denkens und Dichtens ist nur Notbehelf, solange wir die Frage nach dem Seyn nicht als unsere und als die künftige Frage fragen und uns überhaupt in die Befremdlichkeit des Fragwürdigen hinauswagen.

Es wäre auch ein Irrtum, wollten wir meinen, Hölderlin selbst habe sich in einem leichten dichterischen Schwung auf einmal in die Höhe des Sagens dieser Strophe und damit der ganzen Dichtung hinaufgeschwungen. Zum Glück haben wir den Entwurf zur Gestaltung des wesentlichen Gehalts unserer Strophe. Aus dem Vergleich von Entwurf und endgültiger Fassung vermögen wir etwas von der Steilheit des Anstiegs dieses höchsten dichterischen Sagenmüssens zu entnehmen. Der Form nach haben wir ein ähnliches Verhältnis verschiedener Bearbeitungen wie z. B. bei der ersten Strophe von »Patmos« (vgl. S. 53 f.). Wie dort so ist auch hier der Blick in die Werkstatt nicht aus Neugier getan, sondern um die innere Gewaltigkeit des dichterischen Schaffens nicht mit zu kleinen Maßen zu messen und etwas von der Befremdlichkeit und Seltenheit solcher Strophen zu ahnen. Mit Strophe VIII, V. 105 bis 114 sei der Entwurf wie folgt verglichen (IV, 349):

Denn irrlos gehn, geradeblickend die
 Vom Anfang an zum vorbestimmten End'
 Und immer siegerisch und immerhin ist gleich
 Die That und der Wille bei diesen.
 Drum fühlen es die Seeligen selbst nicht,
 Doch ihre Freude ist
 Die Sag und die Rede der Menschen.
 Unruhig geboren, sänftigen die
 Fernahnend das Herz am Glücke der Hohen.
 Diss lieben die Götter; jedoch ihr Gericht . . .

In beiden Fassungen handelt es sich um das Seyn der Götter und ihr Verhältnis zum Seyn der Menschen. Der große, d. h. wesentliche Abstand der beiden Fassungen springt unmittelbar in die Augen. Der Entwurf hält sich noch ganz im Bereich einer menschlich nachfühlenden Beschreibung des göttlichen Seyns, dem das Seyn der Menschen einfach gleichsam daneben gestellt wird als solches, woran die Götter sich freuen, während die Menschen am göttlichen Seyn ihr Herz säufügen. In der endgültigen Fassung ist alles anders, ganz in das Befremdliche und Widerwendige hinausgestellt. Bestimmtere Hinweise sollen den Unterschied beider Fassungen verdeutlichen, und zwar 1. mit Bezug auf die Kennzeichnung des Seyns der Götter, 2. hinsichtlich des Bezugs der Götter zu den Menschen.

Zu 1: Der Entwurf beschreibt das Seyn der Götter näher: die Seligkeit. Diese Beschreibung ist eine Art Erklärung. Die Seligkeit ist so etwas wie eine Folge des Einklangs von Wille und Tat; selig: irrlös, immer siegerisch und gleich. Dagegen sagt die endgültige Fassung kurz und abweisend: sie haben an eigener Unsterblichkeit genug. Dieses Seyn wird nicht beschrieben, sondern im Gegenteil: durch die Nennung der Unsterblichkeit als des Übergenügens wird dieses Seyn ganz in sich hinein- und zurückgestellt — verborgen, und in dieser Verborgenheit und Geschlossenheit tritt die in sich wesende Unbedürftigkeit der Seligen ins Licht. Hier erscheint die Seligkeit nicht als innere Folge des Einklangs, sondern als *Grund* einer äußersten Widerwendigkeit. Damit ist das Verhältnis der Seligen zu den Menschen auch ganz anders begriffen als im Entwurf. Zwar wird in beiden Fassungen davon gesagt, daß die Seligen ihr Seyn nicht fühlen, aber selbst hierbei ist ein Unterschied. Im Entwurf nur beschreibend: die Seligen sind so nach Wille und Tat im Einklang, daß sie es selbst nicht fühlen. Das ist hier nur eine Feststellung und das Nichtfühlen die Folge des völligen Einklangs. Die endgültige Fassung streng und wesentlich: »nichts fühlen sie von selbst«. Die Überfülle verschließt sie sogar vor dem Seienden. Aber dieses höchste Selbst-

genügen und diese Verschlossenheit aus der Überfülle ist der Grund dafür, daß sie einen Anderen brauchen.

Zu 2: Demgemäß wird nun das Verhältnis der Götter zu den Menschen verschieden gefaßt. Der Entwurf sagt nur, in der Beschreibung gleichsam fortfahrend: »Doch ihre Freude ist / Die Sag und die Rede der Menschen«. Mit diesem lahmen »Doch« ergibt sich nur eine äußerliche Anreihung. Die Götter fühlen nun doch wieder, nämlich Freude, während im Gedicht selbst von solchen Gefühlen nicht die Rede ist, denn sie fühlen gerade nichts von selbst. Also kann auch kein solches Gefühl den Bezug zu den Menschen bestimmen. Vielmehr wird jetzt die Notwendigkeit des Bezugs zu den Anderen erst begründet, und zwar wird der Grund des Brauchens und Bedürfnis in das Übermaß der Unbedürftigkeit und die Fühllosigkeit verlegt. Kein bloß beschreibendes »Doch« leitet über zu den Menschen, sondern ein begründendes »Denn weil«. Vgl. »Kolomb« (IV, 264, V. 47 ff.):

Nemlich öfters, wenn
Den Himmlischen zu einsam
Es wird, dass sie
Allein zusammenhalten . . .

Aber dieser Gedanke ist so ungeheuer, daß der Dichter einschreibt: »wenn solches zu sagen / Erlaubt ist« (V. 111 f.). Entsprechend ist auch das Verhältnis zwischen den Göttern und Menschen von den Menschen her gesehen: im Entwurf gleichfalls ein Einklang, die Menschen säntigen das Herz; während die endgültige Fassung das Dasein der Halbgötter notwendig macht, die in ihrem Wesen die Feindseligkeit tragen und in die Vermessenheit getrieben werden.

Beachten wir dieses alles, dann ist der Übergang in V. 114 nicht, wie v. Hellingrath meint (IV, 347), schroff, sowenig, daß, streng genommen, hier überhaupt kein Übergang zu etwas anderem vorliegt. Es wird nur das schon Gesagte zu Ende gedacht, das, was im Wesen der so Gebrauchten, der

Halbgötter, selbst beschlossen liegt, die im Zurückwollen in den Ursprung damit »nicht / Ungleiches dulden« (V. 119 f.) wollen mit den Göttern. Daher müssen die Halbgötter wegen ihres göttlichen Ursprungs in der Vermessenheit zerbrechen, und die Götter selbst müssen die, die sie brauchen, zerschmettern.

So wird in der größten Härte des Sagens der *Streit* in den Grund des Seyns selbst verlegt. Aber diese ursprüngliche Feindseligkeit ist die wahrste Innigkeit, die wir freilich mit den Maßstäben menschlicher Gefühle nicht abzuschätzen vermögen und vor allem: nicht dürfen. Denn dieser Ursprung des Reinentsprungenen ist das Geheimnis schlechthin. Dieses Geheimnis bleibt, auch da, wo das Reinentsprungene in seinem Entsprungensein sich begnügt und sich bescheidet.

Dies ist zu beachten, wenn wir die nächste Strophe, IX, in ihrer Folge, und das heißt in ihrem Zusammenhang mit dem Vorigen, recht verstehen wollen.

e) Strophe IX. Begrenzung als Bleiben in der Unbändigkeit
des Ursprungs

IX Drum wohl ihm, welcher fand
Ein wohlbeschiedenes Schiksaal,
Wo noch der Wanderungen
Und süß der Leiden Erinnerung
Aufrauscht am sichern Gestade,
Dass da und dorthin gern
Er sehn mag bis an die Grenzen,
Die bei der Geburt ihm Gott
Zum Aufenthalte gezeichnet.
Dann ruht er, seeligbescheiden,
Denn alles, was er gewollt,
Das Himmlische, von selber umfängt
Es unbezwungen, lächelnd
Jetzt, da er ruhet, den Kühnen.

Es entspricht nur dem innersten Willen des dichterischen Sagens, wenn jetzt, wo das Reinentsprungene von seinem verborgensten Ursprung her genannt ist, diesem noch einmal und endgültig in der äußersten Weite das Entsprungensein entgegengesetzt wird, als das Seyn, das sich bescheidet (vgl. 2. Teil der Strophe VI). Wollten wir diese Strophe nur so hören, als sei jetzt alles doch in bloße Seligkeit und Ruhe aufgelöst, dann wäre das ein Abfall in die aussichtslose Mißdeutung des Ganzen. Wir würden rein rechnerisch anhand der Strophe IX das Seyn des Stromes aus dem bestimmen, was aus ihm geworden ist. Wir würden überdies vergessen, daß, was dieses Gewordensein als solches trägt und bestimmt, in ihm ständig west, gerade der Ursprung ist. Beachten wir doch nur: Das letzte Wort der Strophe nennt den so beschiedenen Strom den »Kühnen« (V. 134). Die Leidenschaft ist nicht erloschen oder gar verleugnet, sondern nur gebändigt. Der Ursprung ist nicht vergessen, sondern bewahrt im Werk. Dieses wohlbeschiedene Schicksal bedeutet nicht, daß jetzt das Seyn des Halbgottes sich hinübergerettet habe in eine Endlichkeit im Sinne der Behäbigkeit und des Ausruhens im Erreichten, denn dadurch unterscheidet sich das gewöhnliche Endliche vom wahrhaft Endlichen, daß jenes seine Grenzen gar nicht sieht und innerhalb der ungesehenen Grenzen sich in das Durchschnittliche und Bodenlose verliert, um dann schließlich zufällig irgendwo aufzuhören. Die wahrhafte Begrenzung aber erfährt ständig die Schranke *als* Schranke, *ist* nur in der Bändigung, was sie ist; sie fügt sich der Grenze als Bleiben in der Unbändigkeit des Ursprungs. Wohl ist das ›Gestade sicher‹, alles im Einklang, aber nur deshalb, weil das Himmlische »unbezwungen« (V. 133) ist, ja Zucht und Not so zwingend geworden sind, daß selbst die Bändigung der Unbändigkeit übernommen wird in der Stimmung seligen Bescheidens. Das ist echte Grenzsetzung.

Die echte Grenze und Gestaltung, das ursprüngliche Gebaute und Gegründete west nur in seiner Größe und Einfachheit als *verhaltene Verwegenheit*, als An-sich-halten der Vermes-

senheit des Überspringens des Ursprungs. Innigkeit – das Wesen des Reinent sprungenen – ist Verhaltenheit des feindseligsten Streites. In solchem Streit wird das Innehalten der Mitte des Seins zwischen den Göttern und Menschen erstritten, d. h. zugleich erlitten. Seyn als Schicksal ist nur, wo solches Erleiden die Leidenschaft stimmt und Grundstimmung des Daseins wird.

In den Strophen IV bis IX wird das Reinent sprungene, das Seyn der Halbgötter, in seinem Wesen gesagt. Es west als Widerstreit des Entspringens und Entsprungenseins. Strom sein heißt, diesen Widerstreit in die höchste Feindseligkeit entfalten und diese als Innigkeit bewahren, in der Innigkeit innewohnen. Von hier ist die Strophe IX zu fassen.

§ 21. *Strophen X bis XIII. Das Denken des Seyns der Halbgötter von den Göttern und von den Menschen her*

»Halbgötter denk' ich jezt« (V. 135) – d. h. jetzt, nachdem all dieses durchdacht und in die Einheit des Wesens des Reinent sprungenen zurückgedacht ist, hat das Denken den Gedanken erreicht, jetzt erst werden die Halbgötter gedacht. Was der Dichter da denkt, dieses Seyn, davon sagt er, daß er es eigentlich kennen muß (V. 136). Warum? Weil sein Sehnen danach steht, weil seine Bestimmung als Dichter nichts anderes ist als die Geworfenheit in dieses Dasein der Schaffenden, die zwischen den Göttern und den Menschen stehen. Das Seyn der Halbgötter ist jetzt wahrhaft entworfen, dichterisch gestiftet.

Doch ist die Dichtung noch nicht an ihrem Ende. Wir sagten daher zu Beginn der Auslegung, das Wort, das die Strophe X einleitet, sei die Angel des Ganzen. Darin liegt: Es ist ebenso verkehrt zu meinen, mit Strophe X beginne erst das Denken von Halbgöttern, wie zu meinen, mit Strophe X, wo der Ge-

danke erreicht ist, höre dieses Denken auf. Sondern jetzt, wo der Dichter sich dichterisch das Wesen des Halbgötterseins erschlossen hat, kann er es voll wesen lassen. Für die Auslegung erhebt sich die Frage, wie das zu sich gekommene Denken des Seyns der Halbgötter sich jetzt vollends erfüllt. Das Folgende bringt offensichtlich keine Wiederholung des Vorigen, sondern etwas anderes. Allein — welche andere Möglichkeit bleibt jetzt noch, dieses Zwischensein der Halbgötter zu denken? Im Grunde ist die Antwort einfach: Wenn nicht aus der Mitte des Zwischen selbst, dann aus dem Wo-zwischen, aus den Enden her gleichsam. Das kann aber nicht bedeuten, daß jetzt die Götter für sich und die Menschen für sich gedacht werden; im Ganzen der Dichtung »Der Rhein« sollen immer und nur Halbgötter gedacht werden. Und doch bleibt die Möglichkeit, ihr Seyn noch erfüllter zu denken: einmal nur von den Göttern her und einmal nur von den Menschen her. Das so Gedachte tritt selbst wieder in sich ins Widerspiel. Dieses ganze Widerspiel wird schließlich zum Gegenspiel zu den Strophen II bis IX. Wenn wir die folgenden vier Strophen X bis XIII so begreifen, fällt auch Licht auf die Strophen XIV und XV.

a) Strophe X. Die Frage nach dem Fremden,
der im göttlichen Ursprung bleibt

140 X Halbgötter denk' ich jezt
 Und kennen muss ich die Theuern,
 Weil oft ihr Leben so
 Die sehrende Brust mir bewegt.
 Wem aber, wie, Rousseau, dir,
 Unüberwindlich die Seele,
 Die starkausdauernde ward,
 Und sicherer Sinn
 Und süsse Gaabe zu hören,
 Zu reden so, dass er aus heiliger Fülle
 Wie der Weingott, thörig göttlich

§ 21. *Das Denken der Halbgötter von Göttern und Menschen her* 277

Und gesezlos sie die Sprache der Reinsten giebt
Verständlich den Guten, aber mit Recht
Die Achtungslosen mit Blindheit schlägt
Die entweihenden Knechte, wie nenn ich den Fremden?

Mit Strophe X beginnt das Denken des Seyns der Halbgötter, indem der jetzt erreichte Gedanke ihres Wesens ausgefaltet wird in der Richtung dessen, was sie nicht sind, wie sie aber erscheinen könnten. So wird mittelbar durch diese Abhebung ihr eigentliches Wesen, das Zwischensein, erst sichtbar und das Geheimnis in seiner ganzen Unvergleichbarkeit enthüllt.

Diese Strophe X ist – von V. 139 bis zu ihrem Ende, V. 149 – in der sprachlichen Gestaltung eine einzige Fuge in der Gestalt einer einzigen Frage. An ihrem Ende steht ein Fragezeichen. Das zu beachten ist um so wichtiger, als Hölderlin in der Setzung der Satzzeichen ganz ›willkürlich‹ verfährt, d. h. willkürlich von irgendeiner undichterischen Satzzeichenlehre aus gesehen, die für die Verkehrssprache gelten mag. Hölderlins Willkür ist dagegen Bindung an das ungesagte Gesetz seines dichterischen Sagens. Nur eine Strophe unter den fünfzehn des Gedichtes endet noch mit einem Fragezeichen. Es ist kennzeichnenderweise die Strophe IV, wo das Fragen nach dem Reinentssprungenen einsetzt und mit dem Hinweis auf die Gunst des Ursprungs anhebt. Aber diese Frage ist eigentlich, wie das die Grammatik nennt, eine rhetorische, und das deshalb, weil die Antwort in dem, wonach die Frage steht, im Wesen des Reinentssprungenen liegt und weil dieses Wesen in den unmittelbar folgenden Strophen V bis IX entfaltet wird. Dagegen bleibt die echte Frage, die als Strophe X gesagt wird, unbeantwortet. Wovon diese Strophe sagt, ist nur Frage, bleibt nur Frage, und zwar die nach dem Fremden. Wer ist dieser Fremde und Fremdbleibende? In dieser Strophe steht der Name »Rousseau«. Wir wissen, sein Name wurde erst nachträglich an die Stelle des Namens von Hölderlins Freund Heinse gesetzt. Ebenso ist in Strophe XI, V. 163 das Wort »Am Bie-

lersee« ein späterer Zusatz, der mit der Nennung Rousseaus auf dessen Aufenthaltsort Bezug nimmt. Die ursprüngliche Auslegung der Strophe muß daher freigehalten werden vom Bezug auf Rousseau, vielmehr kann nur umgekehrt aus dem Sinn der Strophe verständlich werden, warum der Dichter hier auch Rousseau nennen kann.

»wie nenn ich den Fremden?« (V. 149) – Nennung wieder im Sinne der ursprünglichen Stiftung des hier erfragten Seyns. Der Dichter nennt Solches, das »thörig göttlich« (V. 145) »hört und redet«, »gesezlos« (V. 146) ist, d. h. nicht gesetzwidrig, sondern gesetzesunbedürftig, »aus heiliger Fülle« (V. 144), »die Sprache der Reinesten« (V. 146) sprechend, »Verständlich den Guten« (V. 147) und niederschlagend »Die entweihenden Knechte« (V. 149).

Das Seiende, das da fragend genannt wird, sind nicht die Götter, aber Göttliches, »thörig göttlich« nur aus dieser Fülle, solches, was seinen Ursprung im Göttlichen hat und, nur in diesem Ursprung bleibend, diesen verströmt, den göttlichen Ursprung, aber nicht eigentlich Entsprungenes, d. h. aus diesem Seyn der Götter Entwichenes und gar gegen sie Aufrührerisches. Kein eigentlicher Halbgott, kein Zwischen, dem die Widerwendigkeit das Wesen ist, vielmehr der ständige, ungebrochene Einklang mit den Göttern und dem Seyn überhaupt – der *Natur*.

Das Wesen eines solchen ursprünglichen, in seiner Natürlichkeit ungebrochenen Seyns legt den Gedanken an Rousseau und seine Lehre nahe, wobei zu bedenken bleibt, daß die damalige Zeit – etwa Kant und der deutsche Idealismus – Rousseau ganz anders sah als wir heute. Doch all das ist hier nicht in erster Linie wichtig, sondern allein dieses: Dem Dichter kommt – gerade im Denken des Seyns der Halbgötter – die *Möglichkeit* eines solchen nur gottinnigen Seyns entgegen, aber es bleibt eine Frage, und das sagt: Das Seyn der Halbgötter und damit das Seyn des Dichters selbst bleiben davon ausgeschlossen. Der, dem nachgefragt wird, ist ein Fremder,

während der Dichter die Halbgötter gerade kennt (Beginn der Strophe).

v. Hellingrath bewegt sich in einer Fehldeutung dieser Stelle. Der Fremde wird weder überhaupt bestimmt, noch ist gar das unmittelbar Folgende, »Die Söhne der Erde« (V. 150), die Antwort. Noch vollends sind »der Fremde«, »Die Söhne der Erde« und die Halbgötter dasselbe. Ganz im Gegenteil: Die *Verschiedenheit* dieser drei gilt es gerade zu sagen. v. Hellingrath verkennt den Grundgehalt des ganzen Gedichtes.

b) Strophe XI. Das Seyn der Halbgötter in seinem Bezug zur Sorg-losigkeit der Menschen

XI Die Söhne der Erde sind, wie die Mutter, 150
Allliebend, so empfangen sie auch
Mühlos, die Glücklichen, Alles.
Drum überraschet es auch
Und schrökt den sterblichen Mann,
Wenn er den Himmel, den
Er mit den liebenden Armen
Sich auf die Schultern gehäufft,
Und die Last der Freude bedenket;
Dann scheint ihm oft das Beste
Fast ganz vergessen da, 160
Wo der Stral nicht brennt,
Im Schatten des Walds
Am Bielersee in frischer Grüne zu seyn,
Und sorglosarm an Tönen,
Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen.

Scharf abgesetzt gegen die fragende Strophe X nennt der Beginn der Strophe XI einfach fraglos sagend »Die Söhne der Erde«. Das sind die Menschen, d. h. es wird jetzt das Zwischensein der Halbgötter von seinem anderen ›Ende‹ her gesehen. Es wird nicht etwa das Dasein der Menschen an sich

beschrieben, was ohnehin nie möglich ist, sondern im ständig leitenden Hin- und Gegenblick auf die Furchtbarkeit des Seyns der Halbgötter genannt. Von da aus gesehen sind die Menschen die »Mühlosen«, schärfer: sie sind »auch« (V. 151) mühlos wie in seiner Weise jener Fremde, der »sicheren Sinnes« (V. 142) das Göttliche einfach verströmt und es verströmend doch gerade in ihm verbleibt. Dieser Fremde ebensowohl wie die Menschen tragen in je verschiedener Weise den Bezug zu den Göttern in ihrem Seyn, auch »Die Söhne der Erde«, da ja die Erde Göttin ist.

Aber diese je verschiedenen Göttlichen — der Fremde und die Menschen — sind niemals selbst Götter. Ebensowenig aber sind sie Halbgötter, denn deren Seyn bestimmt sich aus dem Zwischen, sie sind dieses Zwischen, während jene je nur auf einer Seite stehen und so einen Bezug zum Göttlichen nur beibehalten. Dadurch erwecken sie den Schein des Halbgötterseyns, und deshalb muß der Dichter sie nennen. Das will sagen: Sie sind nicht einfach nur als Gegenmöglichkeiten aufgeführt, als Möglichkeiten, die das Seyn der Halbgötter nichts angehen und ihm nichts anhaben können. Vielmehr: Weil das Halbgottsein besagt das Zwischen-Seyn, deshalb steht dieses selbst ständig in Gefahr, das Eine oder das Andere sein zu wollen, wozwischen die Halbgötter sind. Diese selbst werden von einem Ende in das andere gejagt, und zwar durch sich selbst, um ja nicht das Furchtbare dieses Zwischen sein zu müssen und dabei doch zugleich die Bestimmung des Göttlichen und den Bezug zu ihm zu bewahren. Allein, als dieses Zwischen sind sie doch immer die Anderen. Der immer Andere zu sein ist ihr Wesen, der immer Andere in einem mehrdeutigen Sinne; einmal der Andere (V. 113), den die Götter brauchen, dann als dieser doch anders als jener Fremde, schließlich auch anders als die Menschen.

»Drum überraschet es auch / Und schrökt den sterblichen Mann,« (V. 153 f.) Wenn es über den sterblichen Mann kommt, daß er zwar Mensch ist und doch der Andere, der die

Last des Himmels trägt, dann befällt ihn die große Angst; der Schrecken jagt ihn auf. Aber wohin soll er, um die Bestimmung doch zu bewahren? Wohin anders als an den Ort, »Wo der Stral nicht brennt« (V. 161), wo die Blitze der Götter nicht treffen und niederschlagen (vgl. Wie wenn am Feiertage . . . , IV, 153, V. 56 ff.), andererseits dorthin, wo doch das Göttliche, aber fraglos törig in reiner Fülle sich verströmt — am Bielersee —, d. h. in das Seyn jenes Fremden: Nicht das Zwischen — sondern »sorglosarm« (V. 164), nicht schaffen müssen, sondern nur lernen dürfen, Anfängern gleich. Vgl. IV, 240:

O dass ich lieber wäre, wie Kinder sind!
Dass ich, wie Nachtigallen, ein sorglos Lied
Von meiner Wonne sänge!

und dazu IV, 278:

Wo bist du? Himmelsbotin! umsonst erwacht
Mein Auge mir des Morgens nur, mich weht kalt
Die Zukunft an, und ach! gesangslos
Birgt sich das schauernde Herz im Busen.

Das Beste will dem Halbgott scheinen, sich zu vergessen in der Sorg-losigkeit; weg aus der Sorge, d. h. aus dem Wesensgrund des Daseins, gemäß dem dieses geworfen ist in das Seyende, um es im Entwurf zu eröffnen und ins Werk zu setzen und so das Seyn zu übernehmen. Die Sorge, dieses Wort ist uns der Name für das metaphysische Grundwesen des Daseins. Was das Wort meint, ist gleich weit entfernt von Trübsinn und Geschäftigkeit wie von der scheinbar sorgüberlegenen ›Gewaltigkeit‹ der heroischen Biedermänner. Die Alltäglichkeit ist eigentlich Sorg-losigkeit, indem sie die Sorge nur in das Besorgen und die Für-sorge hinausverlegt und so in ihrem Wesen verbirgt. Weil das Dasein im Wesen Sorge ist, muß seine Alltäglichkeit bei allen Kümernissen, ja *als* diese, Sorg-losigkeit sein.

Weil die Halbgötter das Zwischen zu sein haben im Sinne des Reinentstungenen, legt gerade ihnen es sich nahe, in die

Herrlichkeit jenes Seyns des Fremden ebenso wie in das geschäftig frohe, sorglose Seyn der Menschen sich zu retten, wo »Die Liebenden . . . / Sind, was sie waren« (V. 186 f.), wo nicht wie im Zwischen aus den Liebesbanden Stricke gemacht sind (V. 97 f.), wo »ausgeglichen / Ist eine Weile das Schicksaal« (V. 182 f.) und wo nicht wie im Zwischen und als das Zwischen Schicksal ist, was es im Grunde ist: das Seyn des Reinentsprungenen – als die Innigkeit der Feindseligkeit.

c) Strophen XII und XIII. Das Brautfest der Menschen und Götter und das Unabwendbare der Nacht

Aber diese Herrlichkeit – ›das Brautfest der Menschen und Götter‹ – jene Einheit der Gegenmöglichkeiten des Zwischen, das ist es nicht, es ist nur eine flüchtige Weile,

Bevor das freundliche Licht
Hinuntergeht und die Nacht kommt.

(V. 193 f.)

Hier mögen noch die Strophen XII und XIII folgen (IV, 178 f):

170 XII Und herrlich ists, aus heiligem Schlafe dann
Erstehen und aus Waldes Kühle
Erwachend, Abends nun
Dem milderen Licht entgegenzugehn,
Wenn, der die Berge gebaut
Und den Pfad der Ströme gezeichnet,
Nachdem er lächelnd auch
Der Menschen geschäftiges Leben
Das othemarme, wie Seegel
Mit seinen Lüften gelenkt hat,
Auch ruht und zu der Schülerin jezt,
Der Bildner, gutes mehr
Denn böses findend,
Zur heutigen Erde der Tag sich neiget.

XIII Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter 180
Es feiern die Lebenden all,
Und ausgeglichen
Ist eine Weile das Schiksaal.
Und die Flüchtlinge suchen die Heerberg,
Und süßen Schlummer die Tapfern,
Die Liebenden aber
Sind, was sie waren; sie sind
Zu Hausse, wo die Blume sich freuet
Unschädlicher Gluth und die finsternen Bäume
Der Geist umsäuselt, aber die Unversöhnten 190
Sind umgewandelt und eilen
Die Hände sich ehe zu reichen,
Bevor das freundliche Licht
Hinuntergeht und die Nacht kommt.

Mit diesem Unabwendbaren schließt das von uns herausgegliederte Stück X bis XIII. Die Nacht ist wieder da, das sagt: die Notwendigkeit, das Zwischen zu sein, den Blitzstrahl aufzufangen und das Grelle und Scharfe seines Lichtes in die milde und ruhige Helle zu verwandeln, in der die Menschen ihr Dasein vollbringen können. In diesem Zwischen gibt es keinen Ausgleich, denn jeder Ausgleich will die innere Zerklüftung des Zwischen ausfüllen, die Feindseligkeit in eine bloße Seligkeit, sei es in die Törrigkeit jenes Fremden, sei es in die Beruhigkeit der Menschen, auflösen. Bloße Seligkeit aber raubt alle Möglichkeit der Innigkeit, denn diese west nur als die Widerwendigkeit des höchsten und äußersten Streites.

Jetzt erst liegt die ganze Fülle des Geheimnisses des Reinsprungenen offen da, jetzt erst, wo es als Zwischen hineingestellt ist in die Möglichkeiten, die es umspülen und in die es sich aus seiner eigenen Furchtbarkeit für eine Weile immer wieder retten möchte.

Die Halbgötter sind jetzt gedacht, im Gesang kaum enthüllt, das Seyn der Halbgötter — das Schicksal — ist dichterisch

gestiftet. Dieses Gesagte ist in die Sprache des Volkes mitten hineingestellt. Nur ein geschichtliches Volk ist wahrhaft ein Volk. Geschichtlich aber ist es nur, wenn es geschieht aus dem Grunde der Mitte des Seyns, wenn das Zwischen da ist, wenn die Halbgötter, die Schaffenden, das Geschehen als Geschichte erwirken. Ein geschichtliches Volk ist als Volk nur Gemeinschaft, wenn diese es weiß, und das heißt will, daß Gemeinschaft als geschichtliche nur sein kann, wenn jene Anderen als die Anderen ihr Anderssein wagen und austragen. Diese Notwendigkeit des Andersseins der Anderen ist allerdings nicht der Freibrief für jeden kleinen Eigensinnigen und Eitlen, für die nur Verdrießlichen und Unfruchtbaren, die ihr bloßes Abseitsstehen schon für eine Leistung halten. Die Notwendigkeit, der Andere zu sein, ist nur aus der Not und für die Not der wirklich Schaffenden, d. h. auf dem Grunde des gewirkten Werkes.

§ 22. *Strophe XIV. Behalten des Geheimnisses. Das Denken des Dichters gegründet im Dichten des Denkers*

200 XIV Doch einigen eilt
 Diss schnell vorüber, andere
 Behalten es länger.
 Die ewigen Götter sind
 Voll Lebens allzeit; bis in den Tod
 Kann aber ein Mensch auch
 Im Gedächtniss doch das Beste behalten,
 Und dann erlebt er das Höchste.
 Nur hat ein jeder sein Maas.
 Denn schwer ist zu tragen
 Das Unglück, aber schwerer das Glück.
 Ein Weiser aber vermocht es
 Vom Mittag bis in die Mitternacht

Und bis der Morgen erglänzte
Beim Gastmahl helle zu bleiben.

»Doch einigen eilt / Diss schnell vorüber, andere / Behalten es länger.« Weil das Seyn der Halbgötter im Geheimnis verborgen ist, mithin wesenhaft Verborgenes, bleibt es, auch wenn genannt und gesagt, ja gerade dann, schwer zu fassen und noch schwerer zu behalten. Weil aber das Geheimnis als Gesagtes im Dasein des geschichtlichen Volkes stehen muß, soll dieses Dasein sich aus der Mitte des Seyns bestimmen, deshalb gehört das Behalten zum Geheimnischarakter des Geheimnisses selbst. Sonach findet das Sagen vom Strom, vom gründenden Seyn der Halbgötter, erst in der Strophe XIV seinen Abschluß.

Das Geheimnis, die Mitte des Seyns, ist nichts Beliebiges und daher auch nicht etwas für jedermann in gleicher Weise Greifbares. Im Behalten der Unverborgenheit des Verborgenen als eines solchen »hat ein jeder sein Maas« (V. 203). Nicht nur ist jeder im Unterschied zu jedem etwa dem Grade nach verschieden weit vom Geheimnis entfernt, vielmehr besteht die Eigenart der wesentlichen Maße darin, daß hier überhaupt die Richtungen des gewöhnlichen Schätzens verkehrt sind. Im gewöhnlichen Urteil ist immer das Schwere und Schwerste das Unglück, das Glück dagegen ist am leichtesten zu tragen, weil man es scheinbar überhaupt nicht tragen muß, es selbst vielmehr einen trägt. In Wahrheit aber »ist schwerer zu tragen das Glück«. In Wahrheit, d. h. aus der Mitte und dem Wesen des Seyns her geschätzt, ist Glück dann, wenn es glückt, Reintentsprungenes zu sein, die Seligkeit als Feindseligkeit zu erwirken und bis zur Innigkeit auszudauern.

Sowenig wie das gewöhnliche Urteil dies versteht, daß das Glück schwerer zu tragen sei als das Unglück, so sehr verkehrt gerichtet ist das gewöhnliche Wollen, wenn es die Seligkeit gilt. Es fragt: Was muß ich tun, um selig zu werden? Die Antwort auf diese Frage, wenn sie das Wahre treffen soll, lautet aber so, daß sie diese Frage als verkehrt zurückweist, aber zu-

gleich auch für das gewöhnliche Urteil befremdlich bleibt. Nietzsche rührt einmal an diesen Bezug, wenn er auf die Frage »Was muss ich thun, damit ich selig werde?« sagt: »Das weiss ich nicht, aber ich sage dir: sei selig und thue dann, wozu du Lust hast.«¹ Sei selig! Das ist es, und das enthüllt die ganze Ungestütztheit und Un-bedingtheit jenes Seyns, das das *Zwischen* ist zwischen der Trunkenheit der heißen Nächte und dem festen Gebild des Tages. Um beides in Einem, in seiner Zugehörigkeit auszutragen, gilt es, »helle zu bleiben« (V. 209). »Ein Weiser aber vermocht es« (V. 206). Diese Helle wird selbst und allein geschaffen im echten Wissen, im wesentlichen Denken. Der Ring hat sich geschlossen. Der Dichter fordert den Denker. Das Denken des Dichters — Halbgötter denk' ich jetzt — gründet sich in das Dichten des Denkers.

§ 23. *Strophe XV. Der Dichter als der Andere*

- 210 XV Dir mag auf heissem Pfade unter Tannen oder
 Im Dunkel des Eichwalds gehüllt
 In Stahl, mein Sinklair! Gott erscheinen oder
 In Wolken, du kennst ihn, da du kennest, jugendlich,
 Des Guten Kraft und nimmer ist dir
 Verborgen das Lächeln des Herrschers
 Bei Tage, wenn
 Es fieberhaft und angekettet das
 Lebendige scheinete oder auch
 Bei Nacht, wenn alles gemischt
 220 Ist ordnungslos und wiederkehrt
 Uralte Verwirrung.

Die Innigkeit des dichterisch-denkerischen Wissens verleiht jenes Kennen des Seyns, das stark genug bleibt, den Begegnissen des Gottes eine Stätte zu sein, mag er auf den heißen

¹ Nietzsche WW. Bd. XII, Nachgelassene Werke, Leipzig 1919⁹. S. 285.

Pfaden und im Dunkel der Erde erscheinen oder in den Wolken, den Blitzen; mag er bei Tag erscheinen, wo alles angeketet ist, oder bei Nacht, wo wiederkehrt »Uralte Verwirrung« (V. 221).

Dies sagt die Schlußstrophe. Sie spricht unmittelbar den Freund des Dichters an. In den Strophen II bis XIII geschieht es, daß der Dichter ein Schicksal vernehmen muß, das des Stromes, und zwar so, daß er dichterisch denken muß, was Schicksal-sein bedeutet. Strophe XIV tritt aus diesem Denken heraus und zurück in das unmittelbare geschichtliche Dasein, das die Frage stellt nach der Weise des Bewahrens eines so eröffneten Seyns. Die Schlußstrophe aber tritt in den noch engeren und innigsten Kreis des dichterischen Daseins selbst. Sie spricht zum Freunde. Sie preist ihn als einen jener Kommenden und Wissenden. Dieses Preisen ist ein scheu verschwiegenes Denken dessen, der weiß, daß er einer von jenen ist, die nicht wissen wohin, dem der Fehl in die Seele gegeben, weil ihm bestimmt ist, ein sterblicher Mann und doch der Andere zu sein.

In der Schlußstrophe rettet sich der Dichter in das gefestigte und ausgeglichene Dasein des Freundes und sagt so mittelbar und verschwiegen, wer er selbst dagegen ist — der Andere.

§ 24. *Der metaphysische Ort der Hölderlinschen Dichtung*

a) Die geschichtliche Bestimmung Germaniens

Unsere Bemühung um Hölderlins Dichtung »Germanien« war zum Gedicht »Der Rhein« abgebogen an der Stelle des Gedichtes »Germanien«, wo von dem Mann gesagt ist, den der Wandlungen viele bewegen (Str. III, V. 38). Nun wissen wir, wer dieser Mann ist: jener und ein solcher, der in der Mitte des Seyns ausharren muß, um an diesem Ort die Begegnisse

der Götter zu übernehmen und so das Wohnen der Menschen auf der Erde, ihre Geschichte, zu stiften. Geschichte aber ist immer einzige Geschichte je dieses Volkes, hier des Volkes dieses Dichters, die Geschichte Germaniens. Indem wir und sofern wir wissen, wer der Mann seinem Wesen nach ist, haben wir das erreicht, was wir suchten: *den metaphysischen Ort der Hölderlinschen Dichtung*. Das ist die Mitte des Seins selbst, das Seyn der Halbgötter, das Seyn des Mannes, unseres Dichters. Wir erinnern uns, was dieser von sich sagt (Wie wenn am Feiertage . . . , IV, 151, V. 19 f.):

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.

Was er sah und vernahm und ins Wort gestaltete, das ist das Gedicht »Germanien« und der ganze Umkreis der Dichtungen, auf die wir immer wieder zurückkamen. Der Mann im Gedicht »Germanien«, der Dichter als solcher, sieht den Adler,

Weil an den Adler
Sich halten müssen, damit sie nicht
Mit eigenem Sinne zornig deuten
Die Dichter,

(Aus dem Motivkreis der Titanen, IV, 217, V. 60 ff.)

Der Adler ist der Bote des Gottes. Der Dichter sieht das Mädchen »im Walde versteckt und blühendem Mohn« (Germanien, V. 65), das ist die Tochter der Mutter Erde; ein Land — das deutsche Land. Der Dichter sieht, wie der Adler das Mädchen sucht, und der Dichter vernimmt, wie der Adler, sie schnell erkennend, ihr laut zuruft (IV, 183, V. 62 ff.):

„Du bist es, auserwählt
„Allliebend und ein schweres Glück
„Bist du zu tragen stark geworden.

Jenes schwer zu tragende Glück ist dem Volke dieses Landes aufgetragen: ein Zwischen zu sein, eine Mitte, aus der und in der Geschichte gegründet wird. Das kann aber nur so geschehen, daß dieses Volk selbst sein Dasein gründet und stiftet, d. h. erst wieder ursprünglich das Seyn nennt, dichterisch-denkerisch stiftet. So gipfelt der Auftrag und die Kunde des Adlers in der Forderung jenes dreifachen Nennens, das von diesem Land und seinem Volke, und das heißt zuerst von seinen Schaffenden, vollbracht werden muß. Zu nennen — im ursprünglich stiftenden Sagen und Wissen wieder zu eröffnen — ist einmal die Mutter, die Erde selbst. Aber in dieser Nennung als dichterischer tönt auf das »Vergangengöttliche« (V. 100) in eins mit dem Zukünftigen: die Geschichte steht auf. Erst aus diesen beiden gewinnt das Dasein die »Mitte der Zeit« (V. 103) — die wahre Gegenwendigkeit. Sie ist nicht das nur immer vorfindliche Heute und Heutige, das Nächste, sondern die Mitte der Zeit ist das Letzte, das nur ist, indem es in Stiftung und Gründung wird. Es ist jenes geschichtliche Dasein, worin sich und als welches sich das Wesen dieses Landes selbst findet und vollendet. Dann ist, wenn auch nur für eine Weile, jener Einklang der »unbedürftigen« (V. 107 und 108), jener, die an ihrer eigenen Seligkeit genug haben, der Götter (Erde und Himmel), mit den Unbedürftigen, d. h. dem Volke, sofern es sich wieder die Feiertage geschaffen, wo das Brautfest feiern Menschen und Götter.

Dann ist dieses Land, sein Volk, d. h. das deutsche geschichtliche Dasein, solcher Art, daß es »wehrlos Rath« gibt »rings / Den Königen und den Völkern« (V. 111 f.). Diese Wehrlosigkeit meint nicht, wie früher (S. 17 ff.) schon angedeutet, das Ablegen der Waffen, die Schwäche und das Ausweichen vor dem Kampfe. Dieses »wehrlos« meint jene geschichtliche Größe, die der Abwehr und Gegenwehr nicht mehr bedarf, die siegt durch das Da-sein, indem dieses durch das gewirkte In-sich-stehen zur Erscheinung bringt das Seiende, wie es ist. Kein lehrhaftes und schulmeisterlich redendes Raten und Vorschrei-

ben – sondern jenes mächtigste und unmittelbarste Zeigen der Wege, das sich dadurch erwirkt, daß die Wege *gegangen* werden, das Dasein sich gründet.

Der Dichter meint nicht jenes Deutschland jener Dichter und Denker, wie sich die übrige Welt diese vorstellt und wünscht: die bloßen Träumer und Ahnungslosen, die dann im Entscheidenden leicht zu überreden sind und zum Narren für die Übrigen werden sollten; vielmehr jenes Dichten und Denken, das in die Abgründe des Seyns einbricht, sich nicht in den flachen Gewässern einer allgemeinen Weltvernunft begnügt, jenes Dichten und Denken, das im Werk das Seiende neu und anfänglich zur Erscheinung und zum Stehen bringt.

b) Der Wesensgegensatz des griechischen und des deutschen
Daseins. Widerstreitende Innigkeit
des Mitgegebenen und Aufgegebenen

Aber der Dichter weiß auch: Diese »Mitte der Zeit« (V. 103), diese Gegenwart, entspringt erst aus der echten Herkunft und der schöpferisch ergriffenen Zukunft auf dem Grunde der Erde. Diese Mitte der Zeit wird erst und wird nur, wenn die Freiheit und Inständigkeit des deutschen Wesens erstritten ist.

Der Dichter weiß überdies und vor allem, daß dieses das Schwerste ist: »das Nationelle (wie er sagt) frei zu gebrauchen«. Hölderlin spricht darüber in jenem schon mehrfach beigezogenen Brief an seinen Freund Böhlendorff vom 4. 12. 1801, kurz vor der Wanderung nach Frankreich, von wo er ein halbes Jahr später als ein von Apollo Geschlagener – von dem Übermaß des Lichtes Getroffener – in die Heimat zurückkehrt. In das Jahr dieses Briefes fallen aber beide Dichtungen, »Germanien« sowohl wie »Der Rhein«. Die Stelle lautet (V, 319 f.):

»Wir lernen nichts schwerer als das Nationelle frei gebrauchen. Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich, wie den Griechen das Feuer vom

Himmel. Eben desswegen werden diese eher in schöner Leidenschaft, die Du Dir auch erhalten hast, als in jener homerischen Geistesgegenwart und Darstellungsgabe zu über treffen sein.

Es klingt paradox. Aber ich behaupt' es noch einmal, und stelle es Deiner Prüfung und Deinem Gebrauche frei, das eigentlich Nationelle wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden. Desswegen sind die Griechen des heiligen Pathos weniger Meister, weil es ihnen angeboren war, hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgabe, von Homer an, weil dieser ausserordentliche Mensch seelenvoll genug war, um die abendländische Junonische Nüchternheit für sein Apollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das Fremde sich anzueignen. Bei uns ists umgekehrt. Desswegen ists auch so gefährlich, sich die Kunstregeln einzig und allein von griechischer Vortrefflichkeit zu abstrahiren. Ich habe lange daran laborirt und weiss nun, dass ausser dem, was bei den Griechen und uns das höchste sein muss, nemlich dem lebendigen Verhältniss und Geschik, wir nicht wohl etwas gleich mit ihnen haben dürfen. Aber das Eigene muss so gut gelernt seyn, wie das Fremde. Desswegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unserm Eigenen, Nationellen nicht nachkommen, weil, wie gesagt, der freie Gebrauch des Eigenen das schwerste ist.«

Auf eine eingehende Auslegung müssen wir hier verzichten. Aber drei Dinge können wir nicht übergehen, sie seien kurz genannt:

1. Der Wesensblick des Dichters sieht das Wesen des griechischen Daseins in seinem Wesensgegensatz zum Dasein der Deutschen. Der Dichter hat das Auge für diese Wesensbezüge, weil er das Seyn im Ganzen aus dem Grunde der Not erfährt. Zum Wesen eines geschichtlichen Daseins gehört: erstens das Betroffenwerden durch das Seyn im Ganzen, zweitens das Fassenkönnen des Seyns in der erwirkenden Darstellung des Sey-

enden. Das Betroffenwerden: »das Feuer vom Himmel«, das Fassenkönnen: »die Klarheit der Darstellung«.

Beides ist je einem zur Geschichte bestimmten Volk verschieden zugeteilt, aber immer so, daß das eine angeboren ist (Mitgift), das andere aufgegeben — zu erkämpfen. Die geschichtliche Bestimmung ist immer, das Mitgegebene, das »Nationelle«, in das Aufgegebene zu verwandeln: »der freie Gebrauch des Nationellen«, d. h. die Schaffung des Spielraums, in dem das Nationelle sich zur Geschichte frei erwirken kann. Das Nationelle für sich ist nichts oder nur ein Vorhandenes, keine Geschichte, aber das Nationelle — das Mitgegebene — ist die notwendige, wenngleich nicht die hinreichende Bedingung geschichtlichen Daseins, d. h. des freien Gebrauchs des Nationellen. Das aber ist »das schwerste«. Vgl. IV, 264:

meinst du zum Dämon
 Es solle gehen,
 Wie damals? Nemlich sie wollten stiften
 Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber
 Das Vaterländische von ihnen
 Versäümet und erbärmlich gieng
 Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.
 Wohl hat es andere
 Bewandtniss jezt.

Den Griechen ist mitgegeben: die erregende Nähe zum Feuer des Himmels, das Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns. Aufgegeben ist ihnen die Bändigung des Unbändigen im Erkämpfen des Werkes, das Fassen, Zum-Stand-bringen.

Den Deutschen ist mitgegeben: das Fassenkönnen, das Vorrichten und Planen der Bereiche und des Rahmens, das Ordnen bis zum Organisieren. Aufgegeben ist ihnen das Betroffenwerden durch das Seyn.

Das jeweils für ein Volk Schwerste — das »Nationelle in seinem freien Gebrauch« — wird aber nur errungen, indem gekämpft wird um das jeweils Aufgegebene, d. h. um die Erwir-

kung der Bedingungen der Möglichkeit des freien Gebrauchs. In diesem Kampf und nur in ihm erreicht ein geschichtliches Volk sein Höchstes. Weil den Griechen der freie Gebrauch der Leidenschaft zum Überwältigenden aufgegeben war, deshalb fiel ihnen aus diesem Kampf ihr Höchstes zu, die Fügung des Seyns in der Fuge des Werkes (vgl. Sommersemester 1936: Fügung und System¹). Umgekehrt wird uns unser Höchstes werden, wenn wir die Mitgift des Fassenskönnens so ins Werk setzen, daß dieses Fassen sich bindet und bestimmt und sich fügt der Fuge des Seyns, wenn das Fassenskönnen nicht zum Selbstzweck sich verkehrt und nur im eigenen Vermögen sich verläuft. Nur das zu Erkämpfende und Erkämpfte, nicht das nur Eigene, ist die Gewähr und Gewährung des Höchsten. Weil den Griechen und den Deutschen das Mitgegebene und das Aufgegebene je verschieden zugeteilt sind, deshalb werden die Deutschen gerade in ihrem Eigenen das Höchste der Griechen nie übertreffen. Das ist das ›Paradoxe‹. Indem wir den Kampf der Griechen, aber in der umgekehrten Front, kämpfen, werden wir nicht Griechen, sondern Deutsche.

2. Dieser Brief zeigt daher eindeutig, wie es mit dem Griechentum dieses tiefsten und innigsten deutschen Künders des griechischen Daseins steht: nichts von Humanismus und Klassizismus, nichts von Romantik und Schwärmertum. Die höchste Freiheit des Schaffenden stellt ihn in die äußerste Gegensätzlichkeit. Aber das ist auch die einzige wahre Bindung in die Ursprünglichkeit jenes Anfangs bei den Griechen.

Echte Wiederholung entspringt aus ursprünglicher Verwandlung. Bloßes Nachmachen und Erneuernwollen bringt es immer nur zur geblendeten Verabsolutierung einer nicht bewältigten Abhängigkeit.

3. Was Hölderlin hier als Wesen des geschichtlichen Daseins sieht, die widerstreitende Innigkeit des Mitgegebenen und

¹ Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Hrsg. v. H. Feick. Tübingen 1971.

Aufgegebenen, hat Nietzsche unter den Titeln des Dionysischen und Apollinischen wieder entdeckt, aber nicht wie Hölderlin in solcher Reinheit und Einfachheit; denn inzwischen mußte Nietzsche hindurch durch all jenes Fatale, was mit den Namen Schopenhauer, Darwin, Wagner, Gründerjahre angezeigt ist. Ganz zu schweigen von jenem Fatalsten, was die nachkommende und heutige Nietzschedeutung in all ihren Richtungen daraus gemacht hat.

Die Stunde unserer Geschichte hat geschlagen. Wir müssen das Mitgegebene erst wieder in die reine Verwahrung nehmen, aber nur, um das Aufgegebene zu begreifen und zu ergreifen, d. h. zu ihm uns vor- und hindurchzufragen. Die Gewalt des Seyns muß für das Fassenkönnen erst wieder und wirklich zur Frage werden.

Diese Bemühung um die Dichtung Hölderlins begann mit seinem Wort:

Vom Höchsten will ich schweigen.
Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, ist aber
Am meisten das Vaterland. Die aber kost'
Ein jeder zuletzt.

Diese Bemühung schließe mit Hölderlins Wort:

»Wir lernen nichts schwerer als das Nationale frei gebrauchen.«

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Die hier wiedergegebene Vorlesung wurde im Wintersemester 1934/35 zweistündig an der Universität Freiburg gehalten. Eine erste Abschrift hatte Herr Fritz Heidegger im Auftrag von Martin Heidegger hergestellt und mit ihm anschließend kollationiert. Gemäß den von Heidegger aufgestellten Richtlinien für die Gesamtausgabe wurden Abschrift und Handschrift vom Herausgeber erneut kollationiert, wobei in der Abschrift nicht berücksichtigte Stellen in den Text eingefügt wurden. Es handelt sich hierbei um eingeklammerte Sätze, im Manuskript auf der rechten Seite stehende Ergänzungen sowie Notizen auf einzelnen Zetteln.

Der Text der Vorlesung war von Heidegger vollständig ausgearbeitet worden. Entsprechend seinen Anweisungen mußten einige Stichworte zu ganzen Sätzen ausformuliert werden, Füllwörter wurden gestrichen, alle Wiederholungen und Zusammenfassungen blieben erhalten. Besondere Sorgfalt wurde darauf verwendet, Heideggers Schreibweise von »Seyn« beziehungsweise »Sein« korrekt wiederzugeben. Von der Sache her ist jedoch zu vermuten, daß der Autor die Unterscheidung nicht konsequent durchgehalten hat, so daß Verschreibungen, »y« statt »i« und umgekehrt, möglich sind. Die Vor- und Rückverweise im Text stammen zum größten Teil vom Herausgeber.

Heideggers Bestimmungen für die II. Abteilung der Gesamtausgabe zufolge wurde der durchlaufend geschriebene Text ausführlich gegliedert, sowohl in Absätze als auch in Abschnitte mit Überschriften. Diese Gliederung soll eine Hilfe für das wissenschaftliche Arbeiten mit dem Text sein. Sie erspart dem Leser nicht, sich die Vorlesung, die einen strengen, zusammenhängenden Gedankengang hat, als Ganzes zu erarbeiten.

Doppelte Anführungszeichen »...« sind bei Titeln und wörtlicher Anführung von Textstellen gesetzt, einfache Anführungszeichen ›...‹ bei Hervorhebungen von Wörtern (Begriffen und Redensarten) sowie bei abgewandelten Zitaten. In eckigen Klammern stehen Erläuterungen Heideggers innerhalb von Zitaten.

Bei der Gestaltung des Textes für die Druckvorlage haben mir Herr Professor Dr. Friedrich-W. v. Herrmann und Herr Dr. Hartmut Tietjen geholfen. Hierfür danke ich ihnen herzlich. Herrn Klaus Neugebauer danke ich für seine Hilfe beim Lesen der Korrekturen.

Oktober 1979

Susanne Ziegler

